
Europski procesi i širenje sekularizacije

Ivan Cifrić, Zagreb

UDK: 211.5
316.42.063.3
Izvorni znanstveni rad

Sažetak

Naslov teme asocira na zahtjevno očekivanje manje-više eksplicitnih odgovora na dva pitanja: o kojima se to europskim procesima radi, širi li se uistinu sekularizacija i što ona danas znači. Umjesto konkretnog odgovora, potkrijepljenog nekim empirijskim podacima, pokušat ćemo naznačiti nekoliko teza kao kontekst za raspravu. Riječ je o modernom društvu i njegovoj suvremenosti i ponajprije o kršćanstvu. Unatoč nekim nepreciznostima, za označavanje europskih procesa rabić ćemo jednostavno termin "europizacija". O sekularizaciji, početno možemo reći da je to proces autonomnog obnavljanja svjetovnosti unutarjom svjetovnom snagom samoga društva koja je sebe shvaćala kao jedinu snagu, snagu racionalnosti. Međutim, sekularizacija ne znači kompletnu aboliciju religijskih struktura u društvu (Vassallo, 1997.). Sekularizam je ideologija koja pozitivno objašnjava i usmjeruje taj proces. Odgovor na ova pitanja nije jednostavan, iako se možda takvim čini, jer se u prošlosti radilo o dva odvojena koncepta društva i viđenja svijeta. Osim toga, uvjeti u kojima se procesi zbivaju različiti su u pojedinim europskim zemljama, uključujući, dakako, i tranzicijske zemlje. Sekularizam je danas sociološki promatrano slojevit, ovisno o razini razvijenosti nekog društva*

* Jakov Jukić (Željko Mardešić) govori o tri sekularizma u socijalističkim društvima: "ideologijski", "politički", "potrošački". Njima odgovaraju tri svjedočanstva religije: "razboritost religije", "duhovnost religije" i "siromaštvo religije", koja imaju smisao funkcija religije (Jukić, 1991:187-205).

*i konkretnim prilikama, te povijesnim okolnostima i shvaćanju sekularizacije.***

Danas, u vremenima, koja su možda nesigurna više nego ikad, potrebitija je suradnja svjetovnoga i religijskoga.

U izlaganju se ograničavam samo na neke aspekte procesa sekularizacije, i to više u obliku teza koje mogu biti pogodne za raspravu, a manje kao ponude iole cjelovitog odgovora na temu izlaganja.

I. UVOD

Jesmo li više zabrinuti za materijalni prosperitet svijeta u kojemu živimo i njegovu budućnost ili za smisao njegova prosperiteta (razvoja) i osobne egzistencije? Ako smo za prvo, možemo posegnuti za sekularizacijom kao argumentom da se ona (svjetovnost – značenje materijalnog) širi, jača, modernizira se i napreduje. Moderno društvo snagu za promjenu crpi iz samoga sebe i održava se putem unutarnjih promjena. Sekularizacija u ovom slučaju posljedično dokazuje promjene u modernom društvu, širenje horizonta svjetovnosti i potiskivanje religije kao tumačenja svijeta i stvarnosti. Ako smo, pak, više zabrinuti za drugo, tj. pitamo li se o smislu procesa modernizacije, možemo također posegnuti za sekularizacijom, kojom u ovom slučaju možemo dokazivati da suvremeni procesi modernizacije, ponajprije tehnički progres, zanemaruju pitanje smisla svijeta i duhovnu komponentu čovjeka u tom svijetu, da su nastupile sekularne vrijednosti, danas najčešće nazvane materijalističkima, koje ostavljaju stanovitu prazninu

** David Martin razvrstava svijet kulture u osam skupina (i podskupina) zemalja kao kontinuum. A1 (USA), A2 (Australija i Kanada); B (Engleska i skandinavske zemlje); C1 (Francuska, Španjolska, Portugal i Italija), C2 (Latinska Amerika); D (Nizozemska, Belgija, Švicarska, Njemačka, Austrija i Libanon); E (Poljska, Rumunjska, Irska, Malta i Grčka, te društva slična Hrvatskoj, Litvi, Slovačkoj); F (Rusija i društva slična Bugarskoj i Albaniji); G (Turska, Egipat i Tunis); H (Libija, Iran, Pakistan, Afganistan (Martin, 1978; prema: Vassallo, 1997: 20-21).

smislene ljudske egzistencije. Pravi odgovor mora uzeti u obzir oba aspekta ljudske i socijalne opstojnosti.

Sekularizacija kao tema i propitivanje teorija o sekularizaciji postali su ponovno aktualni: s jedne strane kao teorija a s druge i kao praksa, osobito ako se zapitamo o prostorima izvan Europe i Amerike. Ta tema vjerojatno nije aktualna samo zato da bi se dokazalo kako je to pogrešna teorija (sekularizacijska teza) i pogrešan pristup sekularizaciji kao ireverzibilnom procesu nego i radi razmišljanja o budućnosti religije. Poznato je da su neki autori (primjerice, Peter Berger, 1999:169),¹ na temelju novih spoznaja, promijenili svoje mišljenje o sekularizaciji kao ireverzibilnom procesu. Teoriju možemo kritički analizirati ili odbaciti,² ali procese koji traju više od jednog stoljeća, možemo doduše kritizirati s obzirom na sociokulturne posljedice, ali ih ne možemo negirati. Nije spor o njima (procesima) kao objektivnoj datosti – iako se može kritički analizirati njihovo djelovanje i njihove posljedice na ljudski život – nego o tumačenju posljedica povijesnih promjena. Dakle, riječ je o teorijama koje ga opisuju, na svoj način kategorijalnim aparatom analiziraju, tumače i pripisuju mu značenje i povijesnu ulogu započetu s prosvjetiteljstvom i nastavljenju s modernizacijom društva, naime, u onom segmentu sekularizacijske i modernizacijske teze koji polazi od tvrdnje da znanost i svjetovnost tendencijski potiskuju religiju i da će konačno zamijeniti religiju i religioznost. To se tumačilo i zbivalo u dvije varijante: u blažoj formi u građanskom

¹ Berger piše: "... moja se najvažnija promjena mišljenja kao sociologa odnosi na vezu između moderniteta i sekularnosti. Na početku bavljenja ovom temom - i tada nastalim rukopisima - smatrao sam da su to dvije strane iste medalje, da modernizacija potkopava sve tradicionalne religije, te da je proces ireverzibilan. Slagao sam se sa takozvanom sekularizacijskom teorijom, kao i velika većina sociologa religije... mijenjam svoje mišljenje, jer je stara teorija sekularizacije sve više bila podacima falsificirana. Mišljenja sam da je pluralizam nužan rezultat modernizacije, ali to ni u kojem slučaju nije isto kao sekularitet." (Berger, 1999:169).

² Još prije pola stoljeća po mišljenju Davida Martina trebalo bi termin "sekularizacija" izostaviti iz sociologijskog rječnika (D., Martin, *Towards Eliminating the Concept of Secularisation*, u: J. Gould, [ed]. Penguin Survey of the Social Sciences, Harmondsworth, 1965).

društvu te u radikalnoj formi u socijalističkom društvu. U prvom slučaju religija se potiskivala, a u drugom zabranjivala. Danas je potrebno ponovno razumjeti sekularizaciju kako bi se razumjela izvanoeuropska društva koja se danas moderniziraju. O tome govore različite znanosti pa i sociologija.³

Ta se pitanja postavljaju u post/modernom društvu koje je začeto i nastalo na nekim objektivnim procesima, procesima modernizacije svijeta rada i svijeta života i sekularizacije kao potiskivanja religije iz javnog života i ključnih funkcija, od monopola na "rubove" modernog društva, dok je svjetovnost progresivno rasla i tumačila svijet na svoj način. Religija može biti potisnuta iz javnog života na rub društva, ali ne može se potisnuti iz svijesti čovjeka (društva) uopće. Ne samo razum nego i vjera ima nešto reći za njihov životni obzor. Jer, društvo (javna sfera) može biti sekularizirano, ali ljudi (pojedinaac) mogu biti manje ili više religiozni. U oba slučaja oni su pripadnici istoga društva i u nekim situacijama ponašaju se sukladno svjetovnim, a u nekim drugim sukladno religijskim vrijednostima.

Danas se mogu susresti dvije oprečne tvrdnje: svijet je sekulariziran više nego ikada dosad i svijet je religiozan više nego ikad do sada. Pritom se može misliti na svijet u cjelini ili se pak ograničiti samo na svijet modernih društava (moderne kulturne subekumene). I jedni i drugi na svoj su način u pravu, ali dvije istine ne mogu postojati, nego samo jedna. Očito se radi o različitom pristupu i viđenju svijeta, a ne o dvije istine, o jednom povijesnom procesu s dva lica: društvo se sekularizira (resekularizira - sekularizira se već sekularizirano) i desekularizira (religizira - uključujući nove religijske sadržaje i oblike). O tome Mardešić kaže: "Vjerojatno da će religija u

³ U tom kontekstu sociolozi ne istražuju postojanje Boga, nego govore o društvu. Predmet sociologije kao znanosti jest društvo pa polaze od tzv. "metodološkog ateizma". To znači da je za sociologijsko istraživanje (koje svakako mora biti "metodološki skrupulozno") ponašanja i djelovanja ljudi (institucija) irelevantno ne/postojanje Boga. Sociolog se pita za fenomen na razini društva ili skupine, kako se ljudi ponašaju i postoje li razlike u njihovu ponašanju s obzirom na vjersko uvjerenje i pozivanje na svjetovnu racionalnost ili religijsku objavu. Sociolozi time pridonose razumijevanju dijalektike svjetovnoga i religijskog.

narednom stoljeću biti prisutnija nego danas, ali u manje određenim oblicima, slobodnija u iskazu, podložna osobnim prohtjevima, pomiješana sa svjetovnim nadomjestcima, često okultna i mistička, s obveznim primjesama bolesne nestrpljivosti i želje da se odmah dohvati sveto” (Jukić, 1991:8).

O ovoj temi mogu se postaviti dvije teze za raspravu: (1) Europski procesi (ovdje nazvani europeizacija) u biti odražavaju stanje kulturno i religijski raznolikog suvremenog svijeta zahvaćenoga globalizacijskim procesima (širenje tržišta, novih informacijskih tehnologija, primjena znanosti na radnome mjestu i u svakodnevici življenja) koji potiču nastavak modernizacijskih procesa (kao i dosad, možda još intenzivnije). Europeizacija se ne zbiva mimo globalizacije. Ona je odgovor na globalizaciju svijeta. Te procese možemo označiti kao civilizacijsko homogeniziranje (kulturna homogenizacija) i redukciju raznolikosti kultura (kulturna entropija); Europska(e) kultura(e) i njezine kulturne tradicije ulaze u shemu tendencijskog oblikovanja svjetskog kulturnog hegemon – globalnog imperija. Taj se proces zbiva kao vid kolonizacije: putem kulturne industrije (*soft power*) koja priprema teren za (*hard power*) mogući novi globalni “imperij”; (2) Sekularizacija kao objektivan proces povezan s modernizacijom (utjecaj na javne institucije i društvo), na europskom tlu u zapadnim društvima, u biti je završena (u smislu laicizacije). Glede sekularizacije Europa se svjetovno i religijski “stabilizirala”, što ne znači da ne postoje novi izazovi. Pod tim se misli na nestanak gospodarskoga i političkog utjecaja religijskih organizacija na društveni život (institucije) u društvima stare Europe, na stabilizaciju kontingenta (postotka) stanovništva u prakticanju vjere, na slabljenje ili nestanak sekularizacije kao koncepta eksplicitne ateizacije društva u vidu ideološkog programa negacije religije. Možda treba podsjetiti da je u osnovi prosvjetiteljski projekt bio ateistički i u osnovi projekta građanskog društva. Ali to nije kraj modernizacije društva niti čovjekove iskonske potrebe za “svetim” i transcendentnim kao simboličkom stranom ljudskog života. (Potreba za svetim i transcendentnim nije nešto iracionalno, nego oblik racionalnosti života.) S jedne strane modernizacija, a s druge čovjekova religijska potreba

odražavaju paradoks današnjeg razumijevanja sekularizacijske teze i ambivalentnost stanja svjetovno-religijsko.

Ako je sekularizacija - koja se nije obazirala na komunikaciju s religijom, nego je jednostrano nastupala, prekidala lanac kolektivnog sjećanja u tradiciji religijskog mišljenja (Hervieu-Léger), kao zahtjev za racionalizacijom života završena na razini društva (politika, javne institucije), to ne znači da je završena i na razini pojedinca. Čovjek može biti religiozan i u sekulariziranoj državi kojoj se suprotstavlja u obliku "postsekulariziranog" društva. S porastom individualizma, širenjem materijalističkih vrijednosti u kontinuitetu neo/liberalnog kapitalizma, vjerojatno se može očekivati i porast nekrstvene religioznosti i povećanje "svjetovne religioznosti", a širenjem "kulturnih kontakata" i prodorom nekršćanskih i istočnjačkih religija u Europu, nastavak "dualiziranja religije" (Campiche, 2004). Vjerojatno će pojedinac ubuduće biti jednako religiozan kao i danas, ali je sadržaj "svetog" raznolik, pa takva religioznost ne mora značiti povećanje institucionalne religioznosti.⁴ (Na teolozima je, posebice na pastoralnoj teologiji, da analiziraju i provjeravaju praktičnu vjerodostojnost i način pristupanja pojedincu kao vjerniku.)

Ovih nekoliko opservacija ponajprije vrijedi za europske prostore i kršćansku religioznost. Otvoreno je pitanje sekularizacije (uloge religija u društvu) u drugim društvima i zemljopisnim prostorima u svijetu s obzirom na globalne procese i konkretnu modernizaciju.

II. EUROPSKI PROCESI

Što su to europski procesi o kojima govorimo? Europske procese možemo shvatiti kao procese društvenih promjena, i

⁴ Danas postoji oko 9900 samostalnih religija. Gotovo svakoga dana nastaju dvije-tri nove religije. Kršćanstvo poznaje oko 33 tisuće konfesija (K., Eder, *Europäische Säkularisierung. Ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft? Berliner Journal für Soziologie*, Vol. 12:331-344, 2002. Vidi: <http://eurozine.com/pdf/2006-07-07-eder-de.pdf>, str. 3).

to: (a) kao modernizacijske procese samo na području Europe – u europskim društvima; (b) kao globalne svjetske procese koji se odražavaju i u Europi. Jedni od drugih nisu odvojeni, a zahvatili su i naše društvo, kao i ostala društva tradicionalne europske periferije (čija su središta moći bila u europskim metropolama i koja su slijedila /ili pokušavala slijediti/ njihov razvojni obrazac). Jednostavno ih možemo nazvati europeizacija (europeiziranje), koliko god taj pojam može imati različito značenje i različite aspekte tumačenja. Europeizacija nije *statičan* ni *zemljopisni* pojam i ovisi o tome što se misli pod pojmom Europa i postajanje Europom. “Europa nije čvrsto konzervativno stanje. Europa je druga riječ za varijabilnu geometriju, varijabilne nacionalne interese, varijabilnu ospunatost, varijabilne unutrašnje i vanjske odnose, varijabilnu državnost, varijabilni identitet. To vrijedi i za institucionalnu jezgru europeizacije, za EU” (Beck, 2006:19). Radi se o formiranju suvremenog identiteta Europe. (Za neke je EU simbol novog identiteta. Za druge Europa je znatno širi pojam od EU, pa tako i europski identitet.) Europeizacija bi, dakle, bila proces “postajanja” nove i “jedne” Europe, što pretpostavlja koncept Europe. U praktičnom smislu “europeizirati (se)” znači dvojakost zahtjeva: on se s jedne strane doživljava na razini zahtjeva “ući u Europu”, a s druge kao “unositi Europu” u svoje društvo. To se vidi i u Hrvatskoj.

Jedni europeizaciju Hrvatske (tj. prihvaćanje EU kao simboličke strukture) više doživljavaju kao *negativan* proces – tendenciju “kulturalne asimilacije” i gubljenje vlastitoga kulturnog identiteta, a drugi europeizaciju vrednuju kao *pozitivan* proces – uključivanje nekog društva u zajednicu europskih država i korištenje europskih civilizacijskih stečevina i drugih mogućnosti za razvoj. Ta ambivalentnost prisutna je i u Hrvatskoj (to se odražavalo i u ispitivanjima javnog mišljenja o pristupanju EU).

Ovdje izdvajamo samo neka pitanja i neke procese u kontekstu kojih se može danas promatrati sekularizacija:

Integracija. Za svako je društvo bio relevantan proces integracije kao i čimbenika koji joj pridonose ili je ometaju. Problem se odnosi na (a) zemlje “stare” Europe i njihovu

integraciju u EU zajednicu. Heterogenost europskih država - naroda, kultura, tradicija, religija, zahtijeva još puno napora u međusobnom približavanju. Jer ni jedno razvijeno europsko društvo ne želi se odreći ključnih elemenata svojega sadašnjeg identiteta; (b) integraciju bivših zemalja koje su tvorile "klasičnu" i danas u odnosu na EU "modernu europsku periferiju". (Takve države ulaskom u EU ipak ne prestaju biti dio unutarnje periferije EU. Biti članicom EU još ne znači biti europeiziran.)

Pojam "integracija ima različitu kulturnu težinu i važnost i u pojedinim zemljama koje su u EU. Primjerice, u Francuskoj se aktualizira pitanje integracije stanovnika frankofonskog podrijetla; u Njemačkoj aktualna je kulturna integracija radnika (i obitelji) na privremenom radu (*Gastarbeiter*): znanje jezika, stila i načina života (neki su samo zaposleni radi prihoda, a obitelji žive u stranoj zemlji svojim načinom života). Osim pitanja državne regulative njihova položaja, aktualno je pitanje reakcije domaćeg stanovništva. Nerijetko su prisutni izrazi nesnošljivosti i rasizma.

Integracija u nove režime ponašanja i sociokulturne strukture pretpostavlja proces "dezintegracije" starih režima i struktura i njihovu selekciju. U integraciji se nešto dobiva i nešto gubi, nešto se mora prihvatiti, a nešto odbaciti. Tako postoji uspješna integracija nekog društva, a da u njemu sve ostaje kao i prije.

Ograničavanje državnog suvereniteta putem prihvaćanja pravnog sustava EU. To znači (a) dobrovoljno prenošenje nekih ovlasti na novu zajednicu (EU) ili (b) ugrađivanje pravnih normi EU (preporuka i direktiva itd.) u pravni sustav vlastite zemlje; ali i (c) prihvaćanje općih okvira iz Washingtonskog sporazuma (1989.)⁵ koji je delegitimirao Westfalski ugovor (iz 1648.) koji je

⁵ Washingtonskim sporazumom (Washington Consensus) formalizirana je Svjetska banka, a smjera na privatiziranja svijeta. Tako se u njemu zahtijevaju brža liberalizacija financijskog tržišta, porezne reforme, jednak tretman stranih i domaćih investicija, povećanje slobodne konkurencije, povećanje zaštite privatnog vlasništva, ograničavanje obiteljskog deficita,

utemeljio i jamčio suverenost nacionalnih država. Posebno su značajni uvjeti organizacija IMF, WB i WTO za male i nerazvijene zemlje, koji (po nekim mišljenjima) dodatno tendencijski utječu na likvidaciju državnog suvereniteta (Ziegler, 2003: 282).

Ograničavanje državnog suvereniteta ne pogađa neposredno (institucionaliziranu religiju) Crkvu, ali otvara put modernizaciji i umrežavanju globalnog društva u globalnim razmjerima i tako otvara mogućnost za nove svjetovne vrednote i pojačava individualizaciju, što povratno utječe na tradicionalnu (institucionalnu) religioznost. Sve to (indirektno) djeluje na promjene sustava vrednota, potiče moralni relativizam i nove ("alternativne religije") oblike religioznosti. Tradicionalna religioznost – kršćanska religioznost, u Europi (prema teoriji religijskog tržišta) dobiva novog (izvanjskog) "konkurenta" u alternativnim oblicima religioznosti u odnosu na koje sekularizacija postaje manji problem.

Kulturna homogenizacija. Katkada se naziva "ujedinjavanje u različitosti" (Grubiša, 2005:53). Europa je kulturno heterogen prostor, što se pokazalo u raspravama o prijedlogu Ustava Europske Unije. Koliko god kulture, religije i društva bili manje ili više spremni i otvoreni za inovacije, religijske i kulturne "kontakte", ipak nastoje održati svoj identitet i vjerodostojnost. Stoga razvijaju dvojaki mehanizam: mehanizam *razmjene* i mehanizam *obrane*. Jedna od tendencija, pojačana globalizacijom, jest kulturna homogenizacija koja smanjuje raznolikost kultura i uniformira društvo (institucije) i život – od svijeta materijalne proizvodnje do proizvodnje svijeta simbola. O kulturnoj homogenizaciji postoje pozitivna i negativna mišljenja, potvrde i osporavanja takve konačne mogućnosti. Pozitivna u smislu poželjnosti pripadanja novoj socijalnoj i kulturnoj zajednici, a negativna u smislu gubljenja nekih obilježja. Bez obzira na civilizacijska postignuća (socijalna i tehnička), tj. europske vrijednosti zacrtane u ciljevima prijedloga Ustava EU 2004. godine (dostojanstvo, sloboda, demokracija, jednakost, vladavina prava, ljudska prava,

smanjivanje subvencija (posebice državama Trećeg svijeta) itd. (Ziegler, 2003:51-52).

prava manjina (Grubiša, 2003:55), koje treba prihvatiti i dijeliti s drugim narodima, homogenizacija putem (“kulturne industrije”) “kulturnog imperijalizma” (Hamm/Smandych, 2005) tendencijski vodi stvaranju Europe kao jednog od središta svjetske moći. To se, vjerojatno, uklapa u stvaranje novog svjetskog “imperija”, u kojemu SAD aspirira na glavnu ulogu, a u kojemu Europa, uz SAD i Japan, za sada postaje jedno od triju vodećih središta suvremenoga policentričnog svijeta koji razvija režim biomoći, tj. proizvodi i kontrolira život kao objekt (Hardt/Negri, 2000: 33).

Promjena identiteta (individualnog i kolektivnog). Individualni identitet mijenja se tijekom ljudskog života pod utjecajem bioloških i sociokulturnih čimbenika. Čovjek sebi stalno postavlja pitanje: tko sam ja u svijetu, u odnosu na sebe ili na društvo (Rogić, 2003: 20-21). Porastom značenja individualizma u životu i smanjenjem uloge kolektiva u normiranju života (u post/modernom društvu) pitanje identiteta postaje pitanje pojedinca (Luckmann, 2006).

Međutim, postavlja se i pitanje kolektivnog identiteta: tko smo “mi” i u kakvom smo odnosu prema sebi, drugima, prirodi i Bogu? (Kirn, 1992: 271; Cifrić/Nikodem, 2006: 182). To su temeljne relacije identitetskih obilježja. Pripadnost skupini znači osjećaj solidarnosti, osobne aktivnosti i uzajamnog jačanja (Maalouf, 2000: 28). Pitanje postaje to značajnije što modernizacija više prodire u socio-kulturno tkivo društva “zakasnjele modernizacije” i mijenja ga. Na društvenoj sceni pojavljuju se različiti kodovi konstrukcije kolektivnog identiteta (primordijalni, građanski, sveti, odnosno kulturni); (Eisenstadt / Giesen, 1995: 73-83). S jedne strane, primordijalni obrazac, relativno zatvoren za nove konstrukcije, stvara otpor neizvjesnosti kolektivne egzistencije, što se očituje u tranzicijskim zemljama i kao euroskepticizam; s druge strane, građanski identitetski obrazac razvija pozitivnu klimu za prihvaćanje novih vrijednosti. U slučaju Hrvatske,⁶ “sveti” (kulturni) obrazac građanskog identiteta ne funkcionira

⁶ U empirijskom istraživanju na reprezentativnom uzorku Hrvatske utvrđeno je nekoliko dimenzija kolektivnog identiteta: “kulturna”,

samostalno već je inkorporiran u primordijalni idealni tip (povezanost s tradicijskom kulturom, obitelji i srodstvom, etnosom). Argument za tu tezu može biti visoka konfesionalna homogenost i slaba alternativna religioznost.

Općenito se može reći da europeizacija pretpostavlja modernizaciju društava koja žele biti "europska", a to uključuje vjerojatno i sekularizaciju na europski način, što za nas znači specifičnost sukladno povijesnim i aktualnim sociokulturnim prilikama.

Napomenimo i to da se potraga za identitetom manifestira u aktualnosti literature o otkrivanju *tajnih kodova*: kulturnih i bioloških, što ukazuje na osjećaj čovjekove nesigurne egzistencije u post/modernom društvu.

Individualizam. Razaranjem predmodernog društva (kolektivno-egalitarni sustav vrednota); (Županov, 1969) u modernom društvu nastaje drugačiji sustav vrednota (individualno-liberalni); (Hillmann, 1981), u kojemu se cijeni pojedinac i njegov osobni uspjeh u društvu. Individualizam utječe i na relativiziranje morala, ali i na osobno kreiranje osobne religije – svetog, Boga. Nastaje stanje "moralne samoposluge" i moralnog relativizma (Moralni relativizam je više posljedica postmodernosti negoli odstupanja od institucionalne religije), a znači da svatko može uzeti za sebe moralno prikladan stav iz različitih moralnih fundusa. Taj proces postaje značajna tendencija, koju pojačava unutarinja diferenciranost modernog društva u kojemu se izdvajaju (a) novi socijalni podsustavi i institucije i (b) nove socijalne skupine s novim moralnim zahtjevima. S tranzicijskim promjenama i uvođenjem kapitalizma – politički, kriminalni kapitalizam (Tatur, 1998; Staniszkiš, 1998.) – hrvatsko društvo je također suočeno s individualizmom i njegovim socijalnim posljedicama, pa tako dijelom i na području religije. Stječe se dojam da se (nakon razdoblja prije Domovinskoga rata i za

"socioprofesionalna", "regionalna", "nacionalno-vjerska" i "susjedsko-lokalna" (Cifrić / Nikodem, 2006:190).

njegova trajanja) stabilizira vjerski kontingent; ali su za Crkvu nastali novi sekularni i duhovni izazovi.

Dijalog. Dijalog je postao bitan element u svakoj kulturi i politici. Dijalog je potreban između društava, ali i između društva i religije. To je bilo vidljivo i u reakciji teologa na nacrt Ustava EU (primjerice, Leinemann, 2004; Štuhec, 2004). Za religije je osobito važan kao pretpostavka širenja ekumenizma. Moderna Europa, naročito EU, nije moguća bez dijaloga kao pretpostavke stalnog europskog samoizgrađivanja i samopotvrđivanja u globalnom svijetu. Isto se odnosi na svijet kao cjelinu, odnosno svako društvo unutar kulturno heterogene Europe, koja se sve više konfesionalno (religijski) pluralizira ulaskom i širenjem drugih religija na europski kulturni teritorij.⁷

U teološkom smislu može se reći: ako postoji jedna istina, onda je jedan Bog, ali su različiti povijesni putovi vodili njezinu saznanju, što se odrazilo u liturgijskoj različitosti. Te različite putove prepoznajemo kao raznolikost svjetskih religija, koje trebaju zadržati vlastite autonomije i međusobno tolerantan odnos. Globalne komunikacije u multikulturnom svijetu čine dijalog potrebnim instrumentom za suživot ljudi u svakodnevicu, kao i suživot različitih društava, kultura pa i religija. U svakoj svjetskoj religiji nalazimo zajedničke vrednote s drugim religijama, koje tvore osnovu za dijalog unutar religija, između religija i između religioznih i nereligioznih ljudi (Küng, 1992).⁸ Za širenje dijaloga kao novog odnosa prema "drugima"

⁷ U jednom istraživanju (studentska populacija u Zagrebu) utvrđeno je da se za izgradnju pravednijega svjetskog poretka kao ("važno" i "izuzetno važno") percipira "dijalog među religijama" (80,1 posto) a "mir među religijama" (88,9 posto). Međutim, svega 38,1 posto ispitanika drži da je on ("vjerojatno" i "vrlo vjerojatno") ostvariv. (Autorovo neobjavljeno priopćenje na simpoziju "15. dani Frane Petrića" 25.-27. IX. 2006. pod naslovom "Svjetski etos i međureligijski dijalog").

⁸ U Deklaraciji Drugoga parlamenta svjetskih religija (Chicago, 28. VIII. – 4. IX. 1993.) na kojemu je bilo više od 6500 sudionika, navedene su temeljne vrednote svjetskog etosa (Küng/Kuschel, *Erklärung zum Weltethos*. München; Zürich: Piper, 1993:10). Hans Küng ih rekapitulira: temeljne vrednote su "ljudskost" i "uzajamnost" a ključne vrednote su:

(kulturama i religijama) potrebno je graditi novu samosvijest s više tolerancije, jer u međureligijskim kontaktima ona ima bitnu ulogu. Za Europljane je osobito važno pitanje koliko religija, posebice kršćanstvo, može pridonijeti širenju osjećaja zajedničke pripadnosti.

III. SEKULARIZACIJA

O sekularizaciji⁹ se govori još u pripremi Westfalskog mira (1648.) a prvi put ga spominje Johann Gottfried Maiern 1734. Sekularizacijska teza u teologiju je unesena osobito preko Friedricha Gogartena – 1953. (Stolz, 1997:57). U početku se sekularizacija razumije kao političko-pravni pojam i do 19. st. ona je neutralan pojam – označava promjenu orijentacije i organizacije društva od duhovne (religijske) vladavine u svjetovnu vladavinu, pa se sekularizacija povezuje s procesom širenja svjetovne racionalnosti, čovjekove emancipacije i prijelazom u građansko društvo. U Europi se formira pozicija uma nasuprot poziciji objave, kao osnova za utemeljenje države i prava. Glede toga, oblikovane su dvije emancipacijske utopije: emancipacija od dominacije prirode i emancipacija od dominacije eksploatacije u društvu (Glaeser, 1992:51), koje su do danas ostale još uvijek utopije. U drugoj polovici 19. st. sekularizacija označava iskustvo sučeljavanja moderne kulture s kršćanskim naslijeđem i svjetovnom prošlošću, pa se otvara formula sekularizacije – “sekularizacijska teza”, koja se postavila monopolski nasuprot konceptu religije.

Sekularizacija se može shvatiti kao: a) subjektivni proces mišljenja (i teorijskog oblikovanja) – kao povijesna i aktualna

strahopoštovanje života, nenasilje, solidarnost, pravednost, tolerancija istinoljubivost, jednakost, partnerstvo (Küng, 2001:154-156). Svjetski etos ne shvaćamo kao novu “univerzalnu” religiju koja bi zamijenila postojeće religije ili kao novu etiku, nego kao poziv vjernicima na poštivanje temeljnih ljudskih vrednota u njihovoj religiji.

⁹ O povijesti pojma sekularizacija vidi u: Hermann Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines Ideenpolitischen Begriffs*. Freiburg; München, 1965.

teorijska kritika dominantne uloge religije u društvu, i b) objektivni društveni proces racionalizacije poduprt empirijskim činjenicama – slabljenje (gubitak) utjecaja Crkve na svjetovne institucije. Ona označava odvajanje politike od Crkve, ali ne i odvajanje građana od politike i Crkve, suprotstavljanje sekularnih (znanstvenih) objašnjenja religijskoj slici svijeta, itd. Kao kompenzacija za sekularizaciju nastaju funkcionalni “ekvivalenti”: s jedne strane mitologiziranje sadašnjosti (moderniteta), bogatstva, potrošnje, zabave, novca kao novih fetiša, a s druge strane mitologiziranje budućnosti, iščekivanja konačne pravde na svijetu (Adventisti, Jehovini svjedoci, Sedmi dan). Rekli bismo da se u biti (“količina”) religioznost ne smanjuje, svijet se zapravo ne sekularizira na račun smanjenja religioznosti, već se više mijenjaju način i sadržaj religioznosti. S povećanjem moderniteta ne nestaje svetost. Jer, (kako kaže P. Berger, 1981.), s povećanjem znanstvenog znanja, post/moderno društvo ponovno “otkriva” transcendenciju i njezin smisao za ljudski život zbog sučeljavanja s novom realnošću (prema: Stolz, 1997: 62), ali to otkrivanje nije isključivo povezano s tradicionalnim oblicima religioznosti. Nastaje i drugačije osobno promatranje svijeta pojedinca oslobođenog (obiteljskih, slojnih, klasnih i religijskih) “društvenih stega”. Zato se danas mogu pratiti dvije tendencije kao dva aspekta glede procesa individualiziranja: individualiziranje utemeljeno na svjetovnoj racionalnosti i individualiziranje utemeljeno na religijskoj racionalnosti. Oba aspekta su u prilici nužne koegzistencije jer ni jedan (um i vjera) nije više dovoljan.

Iako o sekularizaciji postoje različite teorije (Dobbelaere, Stark, Wilson, Yinger, Bainbridge itd.), općenito se može reći da sekularizaciju tvore tri povezana procesa: (a) laicizacija (proces slabljenja društvenog značenja religije) povezana s demokratizacijom društva. No, religiozni ljudi nisu apriorno antidemokrati, niti su samo nereligiozni apriorno demokrati. Laicizacija društva ne uzrokuje porast demokracije u društvu; (b) pad vjerske prakse – otuđivanje ljudi od Crkve i s njom povezano individualiziranje religije; (c) pa i diferencijacija u samoj Crkvi – proces vidljivih promjena u samoj crkvenoj praksi označen kao “aggiornamento”, koji je vidljiv u vanjskim

manifestacijama života klerika i redovnika o čemu se manje govori i u sklopu Crkve.

Slobodnom interpretacijom shvaćanja M. Webera, sekularizacija je nastala na temelju gubitka zajedničkih vrijednosti na kojima se društvo moglo utemeljiti. U epohi moderne svijet se stalno "odčaravao" i drugačije objašnjavao, pa nastaju paralelni sustavi i parcijalno pridavanje smisla svijetu. Moderno društvo nije bilo u stanju proizvesti jedinstveni pogled na svijet utemeljen na uvjetima i promjenama koje su se zbivale - racionalizaciji, što je značio mogući "kaos" u odlukama o vrednotama i pogledima na svijet. U Weberovu smislu intelektualizacija i racionalizacija nije značila mehaničko povećanje znanstvenog znanja, već mogućnost da čovjek znade i vjeruje da načelno ne postoje tajne i nesavladive moći svijeta, nego savladive i ovladive. Izazovno je pitanje je li epoha postmoderne, "postsekularnog društva" zapala ponovno u kaos sustava vrednota i pogleda na svijet i objašnjavanje svakodnevnog života, što bi u uvjetima globalizacije zahtijevalo stvaranje jednog sustava u liku novoga svjetskog imperija ili povratak isključivo religijskog tumačenja u središte društva ili je sudbinski upućena na suradnju svjetovne racionalnosti i religioznosti? Skloniji smo ovoj drugoj mogućnosti.

O sekularizaciji susrećemo dva oprečna vrednovanja: jedni je optužuju kao teoretsku redukciju, a drugi pozdravljaju kao oslobođenje (Stolz, 1997: 57). Prvi polaze od sekularizacije kao negativne posljedice za religiju, a drugi se pozivaju na njezinu ulogu u ostvarivanju ideja prosvjetiteljstva i civilizacijska postignuća. Za Petera Bergera sekularizacija je oslobađanje dijelova društva i isječaka kulture od vladavine religijskih institucija i simbola, pa nastaju autonomna područja života sa svojom zakonitošću tumačenja, ali bez religijskih sadržaja. (Može li i treba li teologija i religija danas činiti da nevidljivo postane vidljivim i neobjašnjivo objašnjivim i time "konkurirati" svjetovnom objašnjenju ili zajedno s njim oblikovati čovjekovu učinkovitu snagu?). Posljedica je da pojedinci (i društvo) mogu objasniti životno praktična područja bez religije (Stolz, 1997: 61), ali teško mogu objasniti i smisao ljudske egzistencije u društvenim uvjetima često nedostojnima ljudske egzistencije.

Religijsko tumačenje potiskuje se iz središta na rubove društva, a njegovo prihvaćanje često ograničava uglavnom samo na neke socijalne skupine. Zato religija mora pronaći novo uporište svoje obrane i ne može ograničiti svoju samosvijest i djelovanje na tradicionalnoj poziciji (Stolz, 1997:63), jer tako se može suprotstaviti marginaliziranju i “getoizaciji”.

O modernom sekulariziranom ili “postsekularnom” društvu govori se s različitim motivima i namjerama: da bi se prevladala religiozna prošlost društva (E. Troeltch), da bi se veličali uspjesi današnjeg društva na račun prošloga (A. Comte) ili pak da bi se diskriminirala sadašnjost post/modernog društva kao povijest propadanja. Ili, da se sekularizacijom kao praktičnom teorijom naprosto postavi okvir za razlikovanje nekih “epohalnih razdoblja”: predmodernog od modernog (u kojemu dominira sekularizacijska teza) ili modernog od postmodernog (u kojemu se dovodi u pitanje sekularizacijska teza).

Da se podsjetimo. U istraživanju uloge i značenja religije u društvu postoje tri teze, tri klasična prepoznatljiva teorijska pristupa.

1. Religija kao integracija pojedinaca u društvo - Durkheimovski (Durkheim, 1982). Durkheima zanima stabilnost društva. Religija je jamstvo stabilnosti društva; odnosno društvo je sadržaj religije (Stolz, 1997:51). Začetak svih društvenih institucija i normi je u religiji. “Sfera svetog je osnova sfere profanog” (Stolz, 1997:50). Temeljna funkcija religije je *integracija* pojedinaca u društvo, a sekularizacija znači gubljenje integracijske funkcije religije.

2. Religija kao sustav vrijednosti koji utječe na osiguranje ekonomskih temelja društva - Weberovski (Weber, 1976). Webera zanima *promjena* društva, pa je ishodišni pojam njegove sociologije i sociologije religije “smisljeno djelovanje”.

3. Religija kao kompenzacija (Feuerbach, Marx). Pojedincu *kompenzira* nesavršenstvo imanentnosti u transcenciji kao idealnom svijetu, pripisuje ljudske osobine božanstvu (antropomorfizam). Sekularizacija je proces nestajanja iluzija (opijuma) u transcendentnosti. U razotuđenom društvu religija bi izgubila smisao postojanja.

Naravno, postoje i druge, suvremene teorije kao što je teorija “religijskog tržišta: teorija ponude (odozgo prema dolje) i potražnje (odozdo prema gore), iako se ovaj pristup ne može grubo reducirati na uvjete u ekonomskom području. Zato je možda i upitan naziv “religijsko tržište”.

Postoje teze da sekularizaciju treba “pokopati” (Stark, Rodney). a) Sekularizaciju kao dosadašnji objektivni proces moderno društvo ne može “pokopati” jer je geneza (formiranje) modernog društva usko povezana sa sekularizacijom i određenim socijalnim djelovanjem (koje se utemeljuje na kategoriji umnog); b) pitanje je, treba li odbaciti teorije sekularizacije ili ih ograničiti na konkretne povijesne i socijalne okolnosti u kojima je sekularizacija nastala. Ne treba jednostavno odbaciti teorije sekularizacije, već analizirati njihove dosege tumačenja i što one danas znače u objašnjavanju svjetovnoga i religijskog u sve većoj kompleksnosti i interkulturalnosti svijeta. Jesu li primjenjive na drugačije uvjete – kulture, religije i društva od onih što su u Europi (i Americi). Naime, sekularizacijska teza (teorije) (a) potiče pitanje kritičke analize suvremenih razvojnih procesa kao “socijalnog djelovanja” modernog društva, (b) aktualizira pitanje smisla (ideje) ponuđenog napretka (Fromm, 1984. i života u post/modernosti i (c) dotiče pitanje smisla čovjekove egzistencije uopće, a (d) teolozima otvara mogućnost propitivanja praktične učinkovitosti institucija (crkvenih) i socijalnog nauka. Kritički treba valorizirati onaj aspekt sekularizacijske teze koja tumači nestanak religije (njezinom zamjenom sa znanošću i svjetovnim vrednotama) kao proces koji u biti završava u ateizmu. Takav ideologijski pristup nije više teorijski aktualan i ne odgovara kompleksnoj post/modernoj stvarnosti.

Teško da bi pravi odgovor na sekularizaciju bio “kontrasekularizacija”: proces usmjeren na suprotstavljanje sekularizaciji, a u radikalnoj formi usmjeren na totalnu religizaciju društva i politički život, antimoderno, tradicionalistički i antipluralistički usmjeren. Takav pristup u biti ne bi učinio veći pomak u boljitku društvenog života, jer je svaka isključiva pozicija pokazala i svoje slabosti, pogreške i promašaje. To se odnosi na um i na vjeru jer je tijekom procesa sekularizacije bilo nerazumnoga i

patološkog djelovanja, kao što je to bilo i u crkvenoj povijesti (Ratzinger, 2006:48).¹⁰

Sekularizacija se teško može odvojiti od modernizacije, ali to ne znači uzročno-posljedičnu vezu bez posredovanja: ako je modernizacija otvoren, nedovršen proces, tada je sekularizacija kao njegova posljedica također otvoren i nedovršen proces. Sekularizacija je posljedica jednog načina mišljenja u utemeljenju društva i društvenih promjena – uma, a ne njihov uzrok. Naravno da sekulariziranost društva ima povratni utjecaj na društvo – pojačava sekularizaciju, ali izaziva i “povratak” religioznosti. Budući da modernizacija nije uniforman proces (različite okolnosti u različitim zemljama), nije ni “europska” sekularizacija (različito se odražava) univerzalno primjenjiva. (Odvajanje sekularizacije od modernizacije značilo bi odvajanje modernizacije od posljedica za stvarni život ali isto tako i lišavanje od svake odgovornosti za definiranje pitanja smisla života. Jer, modernizacija je najuže povezana (proizvod) neo/liberalnog kapitalizma, pa je s njegovim daljnjim razvojem otvoren put sekularizaciji, odnosno potiskivanju religije i kulturnoj destrukciji čovječanstva. Naime, kritikom sekularizacije istodobno se kritički odnosimo prema nekim aspektima modernizacije, ali u osnovi se moderno društvo načelno ne odriče umnog utemeljenja socijalnih (pravnih) regula društva, baš kao što se religija ne odriče utemeljenja u objavi i racionalnosti u vjerovanju (*Fides et ratio*). Oboje, *um* i *objava*, imaju svoje mjesto i prostor djelovanja na oblikovanje života u multikulturalnom društvu kakvo se sve više oblikuje.

IV. ZAKLJUČNO

Moderno društvo nastavlja se diferencirati, fragmentirati, ali na nov način povezivati te kulturno i religijski usložnjavati.

¹⁰ Razumijevanje sekularizacije vidi u dijalogu J. Habermasa i J. Ratzingera 19. siječnja 2004. godine u Münchenu (J. Habermas; J. Ratzinger (2006). *Dijalektika sekularizacije*. Beograd: Dosje.

Otuda pitanje treba li svijetu (čovjeku) jedna kultura i jedna religija. Naš odgovor je niječan. Treba mu um i vjera koji se na različite načine u različitim uvjetima zajedno mogu potvrditi kao snaga potrebna čovjeku i društvu.

Danas je svijet religiozan vjerojatno koliko i prije, ako ne i religiozniji (Berger, 1999.), ali ne na isti način kao prije. Mijenjaju se oblici religioznosti pa se dobiva dojam o padu ili porastu nekih oblika religioznosti.

Opadanje odlazaka u Crkvu ne znači istodobno opadanje religioznosti ljudi, nego može značiti (a) individualiziranje i privatiziranje religioznosti i (b) nedovoljnost (nepopularnosti) institucionalnih odgovora religija na konkretne prilike života, dakle neadekvatne odgovore. U cjelini smanjenje sudjelovanja u liturgiji, prema nekima (i nekim društvima Europe), znači stanovitu "necrkvenost", a ne sekulariziranost (Dave, 1999:68) i nastanak "vjerovanja bez pripadanja" (Dave, 1994.). Čovjek može vjerovati, a ne pripadati nekoj konfesiji, ali u društvu negdje svakako pripada. Pripada društvu koje mu se predstavlja na svoj način (novim svjetovnim totemima) sa svojom slikom, odnosno različitim slikama svijeta i čovjeka, koje traže dopunu. Zato je u europskom (sve više multireligijskom) kontekstu relevantno pitanje tko će definirati prihvatljivu sliku čovjeka i sliku svijeta (Künzlen, 2003.), kao sliku novog socio-kulturnog identiteta prema kojoj se može orijentirati u svakodnevici života i osobnoj egzistenciji. To su, s jedne strane, um, a s druge vjera. Iako se radi o širem problemu, pitanju kulture kao takve, čija je religija samo jedna, ali važna sastavnica, pitanje je koja je slika prihvatljiva u raznolikom europskom sociokulturnom prostoru. Nije riječ samo o kršćanskoj religijskoj i sekularnoj slici nego o slikama različitih religija koje se šire na europskom tlu kao i teorijskim slikama budućnosti Europe i svijeta.

Sekularizacija je subjektivni i objektivni proces, pa diskurs o sekularizaciji danas pretpostavlja distingviranje procjene vrijednosti teorije kao tumačenja od procjene stvarnih socijalnih promjena i njihovih posljedica. U tom procesu sekularizaciju danas shvaćamo kao neprihvatanje isključivog religijskog monopola objašnjavanja svijeta, a prihvaćanje teze da religija

uistinu ima i treba što reći post/modernom društvu. Bez religijskog, umno svjetovno objašnjenje bilo bi nedostatno.

Sekularizacija (u kontekstu teze o povezanosti s modernizacijom) nije više za religiju toliko zabrinjavajući fenomen kao do šezdesetih godina prošlog stoljeća. /Naravno, ako se misli na religioznost (sekulariziranost) pojedinca, a ne religioznost (sekulariziranost) društva/. Širenje sekularizacije pretpostavlja širenje modernizacije, a ona je temelj današnjeg razumijevanja razvojnih perspektiva. Teško se mogu zaustaviti procesi modernizacije i teško će netko reći da ih treba zaustaviti, možda usporiti; nadasve, potrebno je kritički propitati linearnost modernizacije kao modernizacije bez alternativa, a time i shvaćanje linearosti sekularizacijskog procesa i njegovo šire značenje. Modernizacija će se širiti u svijetu, ali to ne znači da će se nekim automatizmom širiti i sekularizacija. Za čovječanstvo je danas možda veći problem dati smislen (racionalan) odgovor na globalne posljedice modernizacije (a sekularizacija je samo jedna od njih!) među kojima su standardiziranje i uniformiranje kulturnih artefakata i stila života, civilizacijska homogenizacija i kulturna (i biotička) entropija. Um je pred novim izazovom naprednoga ili patološkoga.

Sekularizacija je, istina, povećavala laicizaciju i dovodila do opadanja vjerničke prakse, ali nije smanjila religioznost čovjeka, jer čovjek se ne prestaje pitati o smislu i vrijednosti vlastite egzistencije pa post/moderni čovjek ponovno otkriva transcendenciju i njezin smisao u ovostranosti života. Naprotiv, može se reći da sekularizacija jača osobni interes čovjeka za religijsko. A to religijsko postaje religijsko različitih religija i ne znači samo tradicionalno (institucionalno) religijsko.

Što je čovjek više uronjen u svijet stvari (koje postaju novi sakralni objekti), otuđen i usamljen, to im više traži smisao i duhovni odgovor, s jedne strane, ali odgovor nalazi i u religijskim alternativama: “zamjenskoj”, “svjetovnoj” religiji ili pak u “alternativnim” religijama. Ako su vjerske institucije izgubile raniju društvenu moć pa katkada možda i vjerodostojnost, vjerovanje i religija nisu izgubili kontinuitet unatoč pritisku “sakraliziranih” stvari i unatoč tome što su nastali oblici alternativne religioznosti i s njima i “dualiziranje

religije" (Campishe, 2004.). Na europskom tlu širi se utjecaj nekršćanskih religija, što po "teoriji ponude" povećava "religijsko tržište". Za kršćansku religiju i pastoral manji je problem svjetovno, a veći novo religijsko (tržište) tumačenje svijeta.

Sekularizacija utemeljena u umnoj sferi i religizacija utemeljena u Božjoj objavi dva su paralelna uporišta i procesa koji utječu na stanje društva: svjetovnost i religioznost međusobno se ne isključuju, nego dopunjuju. "Postsekularno" društvo prostor je komplementarnog djelovanja uma i religije. Prvi proces (sekularizacija) odnosi se na društvene promjene koje su povezane s razvojnim pitanjima društva, diferenciranjem i autonomijom tumačenja i tiču se kvalitete svjetovnog života. Drugi proces (religija) se odnosi na pitanje vrednovanja tih promjena i na pitanje njihova smisla za ljudski život i općenito osmišljavanja ljudske egzistencije u modernom društvu, dakle, na pitanje kvalitete ukupnog života, koja bez duhovne dimenzije nije potpuna.

Post/moderno društvo vjerojatno nije moguće desekularizirati na isti ili sličan način na koji je sekularizirano (dakle ponovno religijom 'odčarati' od svjetovne 'začaranosti'), ali je moguće dati društvu novi smisao za čovjeka, u procesu komplementarne aktivnosti u kojemu je religija(e) neizbježan čimbenik, što ne znači da među njima nema konfliktne dinamike. Svaka za sebe drži da je univerzalistička i može poticati argumentaciju za konfliktnost različitih kulturnih projekata.

U kontekstu modernizacije (a ona se odnosi i na unutarne odnose u religiji - Crkvi), sekularizacija i religizacija su blizanci (dva u jednome), dva danas poznata pola odnosa (javno i privatno) stvarnosti. Oba imaju perspektivu i potrebni su post/modernom i multikulturnom društvu, s time da obje prihvate dijaloški oblik suradnje. Zaključno možemo navesti stav J. Habermasa (2006:28-9) "da se religija potvrđuje u okruženju koje je sve više sekularno i da društvo do daljeg računa s tim da će religiozne zajednice nastaviti postojati... Ako zajednički shvate sekularizaciju društva kao komplementarni proces učenja, obje strane mogu onda i iz kognitivnih razloga međusobno uvažavati vlastite priloge kontroverznim temama u javnosti". Joseph Ratzinger govori o "korelacionalnosti uma

i vjere” i kaže: “Dva glavna partnera u toj korelacionalnosti su bez sumnje kršćanska vjera i zapadna sekularna racionalnost. To se može i mora reći bez lažnog europocentrizma” (Ratzinger, 2006:48).

Dijaloška komunikacija javnoga i privatnog konstituira zajednički jezik i misaoni horizont za veći prostor poboljšanja ljudskog života, povećava potrebu za samorefleksijom i uzajamno smanjuje patološke mogućnosti. I na kraju, europski procesi danas odražavaju jedno povijesno iskustvo sekularizacije koje se odražava i na naš kulturni horizont kao zahtjev za stabilnim razvojem društva utjecajem obiju misaonih formula: svjetovnoga i religijskoga, javnoga i privatnoga, građana i vjernika u oblikovanju njegove slike budućnosti.

European processes and spreading of secularisation

Summary

The title of the topic associates with a demanding expectation of more or less explicit answers to two questions: which processes are concerned; is secularisation really spreading and what does it mean today. Instead of concrete answers, supported by some empirical data, we will try to indicate a few theses as a context for discussion. We are talking about modern society and its contemporariness and primarily about Christianity. In spite of some imprecision, we will use the term “Europeization” as a name for the European processes. To begin with, we can say that secularisation is a process of autonomous renewing of the secular by means of the society’s secular power that has looked upon itself as being the only power, the power of rationality. But, secularisation does not mean a total abolition of religious structures in a society (Vassalo, 1997). Secularism is an ideology that positively explains and directs that process. 1 The answer to these questions is not simple, although it may seem so, because

in the past those were two separate concepts of society and of the view of life. Apart from that, the conditions in which the processes are going on are reflected differently in some European countries, including the transition countries as well. In sociological terms, the issue is complex, depending on the level of development of a society, concrete conditions, historical circumstances and understanding of secularisation. 2 Today, in these uneasy times, cooperation between the secular and religious is more necessary than ever before.

My presentation confines just to some aspects of the secularisation process and it gives some theses that might be suitable for discussion, but it is not a complete answer to the topic of the presentation.

Literatura:

- Baloban, S. / Rauscher, A. /Hrsg./ (2004). Herausforderung Europa. München: Hans-Seidel-Stiftung; Akademie für Politik und Zeitgeschehen.
- Beck, U. (2006). Kozmopolitska Europa. Zagreb: Školska knjiga.
- Berger, P. (1999). The Desecularization of the World. A Global Overview. U: Isto: The Desecularization of the World. Resurgenet Religion and World Politics.
- Berger, P. (1999). Sehnsucht nach Sinn. Gütersloch.
- Campiche, R. J. (2004). Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung. Zürich: Theologischer Verlag, Zürich.
- Cifrić, I. / Nikodem, K. (2006). Socijalni identitet u Hrvatskoj. Koncept i dimenzije socijalnog identiteta. Socijalna ekologija, 15(3):173-202.
- Dave, G. (1994). Religion in Britn since 1945: Believing without Belonging. Oxford. Blackwell.
- Dave, G. (2000). Religion in Modern Europa. A Memory Mutates. Oxford. University Press.
- Durkheim, E. (1982). Elementarni oblici religijskog života. Beograd: Prosveta.

- Eisenstadt, Sh. N. / Giesen, B. (1995). The Construction of Collective Identity. *Archives Europeennes de Sociologie*, 36, str. 72-102.
- Fromm, E. (1984). *Imati ili biti?* Zagreb: Naprijed.
- Glaeser, B. (1992). Natur- und Kulturkonzepte: Traditionen und Perspektiven. In: Glaeser, B; Teherani-Krönner, P / Hrg./ . *Humanökologie und Kulturökologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag, str. 49-70.
- Grubiša, D. (2005). Politička aksiologija Europske unije: ciljevi i vrijednosti europske integracije. U: *Mladi Hrvatske i europska integracija*. Zagreb: IDIZ, str. 33-63.
- Habermas, J. / Ratzinger, J. (2006). *Dijalektika sekularizacije*. Beograd: Dosje.
- Hamm, B. / Smandych, R. /ed/. (2005). *Cultural Imperialism. Essays on the Political Economy of Cultural Domination*. Toronto: Broadview Press.
- Hardt, M. / Negri, A. (2000). *Imperij*. Zagreb: Arkzin & Multimedijски institut.
- Hillmann, K. H. (1981). *Umweltkrise und Wertwandel*. Frankfurt & Bern: P. D. Lang.
- Jukić, J. (1991). *Religija i sekularizmi u socijalističkim društvima*. U: J. J., *Budućnost religije*. Split: Matica Hrvatska.
- Kirn, A. (1992). Od antropocentrične k ekocentričnoj etici. *Socijalna ekologija*, 1(3):271-286.
- Künzlen, G. (2003). *Die Wiederkehr der Religion. Lage und Schicksal in der säkularisieren Moderne*. München: Olzog.
- Küng, H. (1992). *Projekt Weltethos*. München; Zürich: Piper.
- Küng, H. (2001). *Globale Unternehmen – globales Ethos*. Frankfurt: Frankfurter Allgemeine.
- Leinemann, F. (2004). Brennpunkte der europäischen Verfassungsdebatte aus kirchlicher Sicht. In: Baloban, S./ Rauscher, A. /ur/, str. 111-117.
- Luckmann, T. (2006). *Personal Identity as a Sociological Category*. <http://www.hsd.hr/docs/Luckmann-personal-identity.pdf>.

- Maalouf, A. (2000). *Mörderische Identitäten*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Martin, D. (1978). *A General Theory of Secularisation*. Oxford.
- Rogić, I. (2003). Hrvatski nacionalni identitet i društvene elite. U: Baloban, S. /ur./, *Hrvatski identitet u Europskoj uniji*. Zagreb: Centar za promicanje socijalnog nauka Crkve; Glas Koncila, str. 13-51.
- Staniszki, J. (1998). Postkommunismus. Versuch einer soziologischen Analyse. *Prokla*, 28(3):375-394.
- Stolz, F. (1997). *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Štuhec, I.-J. (2004). Anfragen an eine europäische Verfassungsordnung. In: Baloban, S./Rauscher, A. /ur./, str. 119-122.
- Tatur, M. (1998). Ökonomische Transformation, Staat und moralische Ressourcen in den post-sozialistischem Gesellschaften. *Prokla*, 28(3):339-374.
- Vassallo, M. (1997). "Secularisation" Revisited. In: Reimann: H. /Hrsg./. *Weltkultur und Weltgesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag, str. 17-25.
- Weber, M. (1976). *Privreda i društvo*. Beograd: Prosveta.
- Županov, J. (1969). *Samoupravljanje i društvena moć*. Zagreb: Naše teme.