

I sloboda i pripadnost

Sažetak:

U radu se sažimaju i analiziraju ideje Slavice Jakelić koje je iznijela u knjizi *Collectivistic Religions. Religion, Choice, and Identity in Late Modernity* (Kolektivističke religije. Religija, izbor i identitet u kasnoj modernosti). U tom smislu, autor propi-

tuje šta znači biti religiozan na moderan način, kakva je povezanost religioznih i nacionalnih identiteta, te posebno kako razumijevati kolektivističke religije u specifičnim kontekstima.

Ključne reči: nacionalnost, sloboda, izbor, kolektivističke religije, identitet

Već je veliki mislilac Radomir Konstantinović u svojoj izvrsnoj knjizi *Filosofija palanke* pokazao da postoje dvije palanke: kolektivistička, koja svoj vrhunac postiže u nacionalnom kolektivismu, i individualistička, koja svoj vrhunac postiže u utilitarnom i ekspresivnom individualizmu. Za Konstantinovića nacionalni je kolektivism „nasilje nad onim individualnim, zapravo ljudskim, dubljim, trajnijim“. Nacionalni kolektivism je tiranija nad razlikom, nad individuumom, nad vremenom i nad poviješću. To je tiranija isključivosti. Takav nacionalni kolektivism jest tip nihilizma koji uništava život, jer vodi uništenju drugih i samouništenju. Nacionalni kolektivism je apsolutizam jer zagovara apsolutni, patologijski realizam, a klasni kolektivism zagovara apsolutni, patologijski utopizam. Svaki apsolutizam vodi u poništavanje živih ljudi, a time i samoga života.

Konstantinović piše i o individualističkom apsolutizmu, o težnji za apsolutnom slobodom koja čovjeka vodi u oslobođenje od svoga vlastitoga Ja, u samoubojstvo. Kako zatvorenost u vlastito Ja vodi u razaranje drugih i u samorazaranje ističe Konstantinović na sljedeći način: „Romantičar, koji hoće pre svega apsolutnu slobodu, prihvata svoje Ja, do hipertrofije, samo u odnosu na druge, i dok je u tome odnosu; onoga trenutka, međutim, kada otkrije to Ja kao nekakvu prateću konstantu, on se okreće i protiv njega. On se oseća u njemu zatvoren, utamničen kao sveti Pavle u svome telu, kako je to rekao u ‘Poslanici Korinćanima’. Ta pobuna protiv Ja, to je krajnja i neizbežna konsekvencija romantizma. Ako je Ja, ipak, jedan sistem, pa i jedna metoda (u odnošaju s drugima, sa samim sobom takođe), jedna forma, onda je ono i jedna zatvorenost

[...] Jedna apsolutna sloboda, to je božanstvo koje proždire sebe samo“.¹

Sve što je Konstantinović rekao o nacionalnom kolektivizmu vrijedi i za individualizam, koji od palanke prihvaća načelo zatvorenosti (prekid komunikacije, apriorizam, apsolutizacija sebe). Ni palanački kolektivizam ni palanački individualizam ne priznaju smrt jer sami sebe apsolutiziraju, proglašavaju se besmrtnima te tako oba proizvode smrt u najgorim patološkim oblicima. U takvom apsolutizmu, koji sve drugo negira, „taština je božanstvo nad svakim božanstvom“.

Slavica Jakelić primjenjuje sociološko-historijski pristup kolektivističkim religijama i pokazuje njihove dobre i loše strane. Ono što je pozitivno u njima jest da su one historijske manifestacije univerzalnih religioznih tradicija i da su izraz univerzalne ljudske želje za pripadanjem. Ti načini pripadanja bili su i još su uvijek važna karakteristika religiozne i socijalne egzistencije. Na kraju svoje knjige *Collectivistic Religions. Religion, Choice, and Identity in Late Modernity (Kolektivističke religije. Religija, izbor i identitet u kasnoj modernosti)* autorica govori o granicama pripadanja i o granicama slobodnoga izbora. Time ona neizravno govori o trećem putu o kojem govori i Konstantinović, a za njega je treći put s onu stranu kolektivizma i individualizma, s onu stranu apsolutnoga realizma i apsolutnoga utopizma. On time zagovara „stvarno slobodnog čoveka stvarno slobodnog sveta“, „da se autentično živi“, da se obrani i da uspije puni život. Želio bih dodati da takav život može uspjeti samo u ljubavi koja nastaje iz slobode i koja nas povezuje u zajednicu.

Kolektivističke religije

U uvodu svoje knjige koji je nasloвила *Kad religija nije izbor* (nego pripadnost), Slavica Jakelić govori po čemu njezina knjiga nudi novi pristup religiji. Ona se religijom bavi kao izvorom kolektivnoga identiteta i zato je uvela novi termin *kolektivističke religije*. Takve su religije javne u svojoj manifestaciji i imaju institucionalnu i

autoritativnu strukturu, kulturno su specifične, historijski uokvirene te djelomice određene prisutnošću religiozno drugih. Te religije oblikuju identitete koji razlikuju njihove članove od drugih religioznih grupa; pripadnici tih identiteta često su voljni za njih umrijeti. Ne bira se pripadnost ovim religioznim tradicijama jer ljudi imaju osjećaj da su rođeni u njima.

Živimo u doba kad se govori o religijama kao o čovjekovu individualnom izboru. Iz slobode čovjek bira ovu ili onu religiju, to je danas središnje stajalište. U kolektivističkim religijama pripadnost je njihovim članovima askribirana (dana, pripisana, dodijeljena), a ne izabrana. Čak su danas i religiozni fundamentalizmi utemeljeni u izboru. Oni polaze od perspektive ponovnoga otkrivanja religije, kako piše Olivier Roy. Zato su suvremeni religiozni fundamentalizmi duboko moderni po svom karakteru i imaju obilježja „ponovno rođen“ (*born again*) religioznoga iskustva. Fundamentalizmi danas pokazuju entuzijazam u javnim manifestacijama, ali su individualistički po svom iskustvu i po osobnom predanju. Ne iznenađuje da se stručnjaci za religiju slažu da je za modernoga *homo religiosusa* karakteristično „belonging without believing“ (pripadanje bez vjerovanja) ili „believing without belonging“ (vjerovanje bez pripadanja), jasnije rečeno, ili pripada a ne bira, ili bira a ne pripada.

Analitička se perspektiva usredotočuje na izbor i ispravno prepoznaje jedan velik dio suvremene religioznosti, ali zanemaruje drugu važnu stranu religioznosti: milijune ljudi diljem globusa koji su „rođeni u“ (*born into*) nekoj religioznoj grupi. To su radije nego religiozno „rođeni ponovno“. Oni svoju religiju doživljavaju kao *pripisanu* (askribiranu, dodijeljenu) njima, a ne kao izabranu od njih, radije kao fiksnu nego kao promjenjivu, unatoč činjenici i zbog činjenice da su njihovi religiozni identiteti duboko oblikovani historijskim i kulturnim partikularnostima njihove socijalne lokacije. Primjeri takvih kolektivističkih religioznih tradicija nisu ograničeni samo na one s dugo poznatim etničkim podrijetlom i poviješću (kao što su židovstvo ili hinduizam). Čak je kršćanstvo – koje za većinu

¹R. Konstantinović, *Na margini*, Sarajevo: University Press, 2009, str. 56, 165.

ljudi označuje identitet koji nadilazi etničke, rodne, nacionalne ili klasne granice – razvilo kolektivističke tradicije. Često se zaboravlja da je u jednom broju slučajeva postalo konstitutivno, često konstitutivni element kolektivnoga narodnog pamćenja. U nekim pravoslavnim kršćanskim crkvama (u bugarskoj, ruskoj ili srpskoj) crkva kao institucija i kršćanstvo kao religiozna tradicija bile su često neodvojive od političkoga establišmenta i dugo su bile presudne u određivanju granica kolektivnih identiteta Bugara, Rusa i Srba.

Iako Rimokatolička Crkva sebe razumijeva izričito kao univerzalnu, neka historijska ostvarenja rimskoga katolicizma rezultirala su također kolektivističkim tradicijama, koje nisu jednostavno utemeljene u lokalizaciji univerzalnih značenja ili rituala, u procesima koji se cijelo vrijeme događaju skatolicizmom. Kolektivistički katolicizmi razvili su se u vrlo specifičnim historijskim kontekstima – kao što su Poljska, Irska ili Hrvatska – udomaćujući se najprije s obzirom na egzistenciju religiozno Drugoga. Različiti po opsegu svoje institucionalne suverenosti – po opsegu neovisnosti svojih crkvenih politika – sva kolektivistička kršćanstva imaju zajedničko (općenito) kršćanstvo koje je ugrađeno u specifične povijesti. Biti Srbin stoljećima je značilo biti pravoslavni kršćanin, a biti pravoslavni kršćanin u Srbiji dugo je značilo biti Srbin; biti Poljak stoljećima je značilo biti katolik, a biti katolik u takvom geopolitičkom kontekstu značilo je biti Poljak. Sigurno su se vremenom mijenjali sadržaji ovih kategorija („Srbin“, „Poljak“, „pravoslavni kršćanin“ i „katolik“) i njihov odnos prema drugim aspektima kolektivnih identiteta: prema teritoriju, jeziku, etnicitetu. Ali ključni element svih kolektivističkih kršćanstva bilo je *pripadanje* religioznoj zajednici određenoj ili oblikovanoj rođenjem od posebnih osoba i rođenjem na specifičnom teritoriju, što ovim zajednicama daje primarno značenje primordijalnih radije nego univerzalnih zajednica spasenja.

U suvremenom se svijetu općenito gleda sa sumnjom na kolektivističke religiozne tradicije. Javne po svojoj naravi i određujući grupne identitete ljudi ove su religije percipirane kao ostaci

nekoga predmodernog vremena. Promatrane su kao tradicionalni, etnički oblikovani identiteti koji se protive kasnoj modernoj religioznoj sklonosti k univerzalnim zajednicama i koji će na koncu nestati. Činjenica da se kolektivističke religiozne tradicije lako mogu naći u nekim nekadašnjim komunističkim zemljama (Rusija, Poljska, Ukrajina, Hrvatska ili Srbija) također osnažuje stajalište da je kolektivistička religija – posebno kolektivistička kršćanstva – jedini nosilac fenomena iz nekih ranijih vremena. Za mnoge promatrače kršćanstva su u postkomunističkim društvima snažni izvor identifikacije jer su desetljećima bila tlačena za vrijeme komunističkih režima. Uspjela su preživjeti jer su egzistirala u znaku historijskoga vakuuma. Kad se jednom susretne sa zapadnoeuropskom modernošću i sekularnošću, trebala bi izgubiti svoju snagu i važnost.

Prema navedenim shvaćanjima, kolektivistička kršćanstva imaju dvije premise: 1. ideju da je kolektivistička religioznost kao model religioznosti umirući fenomen koji će napokon biti zamijenjen dobrovoljnom religioznom afilijacijom; 2. argument da je Zapadna Europa sekularizirana i da ona i dalje sekularizira. Nijedna od ovih premisa ne uzima u razmatranje distinktivne religiozne baštine koje svako postkomunističko društvo unosi u proces integracije u zapadnoeuropski kontekst. Osim toga, pretkazanja definitivnoga nestanka kolektivističkih religija ne uzimaju u obzir shvaćanja da modernost nije samo jedna, nego su mnoge. Modernizacija nema svuda identične putove. Industrijalizacija i urbanizacija nisu povezane istim kulturnim implikacijama u svim mjestima i nemaju za rezultat uvijek sekularizaciju ili individualizaciju religije.

Nameće se sljedeća pitanja. Jesu li kolektivističke religije zaostatak iz nekoga predmodernog vremena ili su one – slično suvremenim fundamentalizmima – druga komponenta u stalnoj religioznoj pluralizaciji svijeta? Zatim, u suočavanju s empirijskim dokazima i ocjenom klasičnih teorija sekularizacije i modernizacije, koliko je i dalje plauzibilno misliti o Europi kao mjestu na kojem modernizacija nužno proizvodi individualiziranu religiju? Napokon, ako su djelomič-

no konstitutivne za kasnu modernost, što nam kolektivističke religije govore o odnosu između ljudske želje za pripadanjem specifičnim zajednicama i religije kao okvira toga pripadanja?

Sociolozima koji tvrde da je religiozna pluralizacija uvjet kasne modernosti S. Jakelić odgovara kako ta pluralizacija ne etablira samo religiozna tržišta, nego i pomaže da se održe pripisani (dodijeljeni, dani) religiozni identiteti. Fenomen kolektivističkih kršćanstava značajno je prisutan u suvremenom Europi. Brojni stručnjaci opisuju Europu kao sekularno mjesto, a ne vide da su već prisutni procesi koji se protive sekularnosti. Prva i najstarija komponenta u ovim procesima jest razlika između katoličkih i protestantskih zemalja. Dok katolički europski jug radije pokazuje zapadnoeuropski trend sekularizacije (tj. opće opadanje religioznosti usredotočene na Crkvu), razine religioznih praksi u Italiji, Španjolskoj i Irskoj ostaju više nego u Nizozemskoj ili u Velikoj Britaniji. Najvažnije je reći da razina individualne samoidentifikacije s katolicizmom ostaje jaka u Italiji, Španjolskoj i čak u Francuskoj. Ta samoidentifikacija kod katolika je jača od individualne samoidentifikacije s protestantskim (često nacionalnim) crkvama u većem dijelu europskoga sjevera. Jednostavno se može reći da je historijska uloga kršćanstva u oblikovanju onoga, što neki vide kao europsku postkršćansku kulturu, barem jednako važna kao i uloga koju su različite crkve imale u oblikovanju *distinktivnih kultura* individualnih europskih društava.

Druga, novija komponenta europskoga religioznog pluralizma jest pojava novih religioznih pokreta s njihovim individualističkim karakterom i s „ovdje-i-sada“ duhovnošću. Europska religioznost (tradicionalna i manje tradicionalna po Paulu Heelasu) kreće se od religije k duhovnosti, od vjerovanja usredotočenoga na Boga te potvrđenoga i organiziranoga oko institucionalnog autoriteta k iskustvu božanskoga *ovdje i sada*. To je posebno utjelovljeno u sadržajima i manifestacijama *New Age* duhovnosti, kojoj je prosječni Europljanin otvoren.

U diskusiji o europskoj religioznoj heterogenosti nitko ozbiljno ne dovodi u pitanje dominantni

narativ progresivne sekularizacije unutar Europe. Postoje dva druga procesa koja dovode u pitanje shvaćanje po kojem je Europa sekularni kontinent, posebno zajedničku pretpostavku da europska religiozna heterogenost stvara religiozno tržište. Prvi proces je islam. Nemoguće je prenatglasiti opći kulturni utjecaj, posebno religiozni i politički utjecaj, koji javna prisutnost muslimana već ima – i koji će istom imati – u europskim društvima. Sada je više od dvanaest milijuna muslimana u Zapadnoj Europi. Njihov broj raste, a porast će posebno kad se nove zemlje BiH i Albanija integriraju u Europsku uniju, pogotovo kad im se pridruži i Turska.

Drugi fenomen, koji je manje istražen od islama a koji pojačava stvaranje europskoga religioznog pluralizma jesu *kolektivistička kršćanstva* (u Bugarskoj, Rumunjskoj, Hrvatskoj, Litvi ili Poljskoj). Studenti religijskih studija obično vide ova kršćanstva kao nešto što povezuje „staru“ i „novu“ Europu, a ne kao nešto što dalje komplicira europsku religioznu scenu. Na temelju pregleda podataka društveni znanstvenici sugeriraju da kolektivistička kršćanstva pate od iste iznemoglosti kao zapadnoeuropsko kršćanstvo. Unatoč takvim statistikama ne bi smjelo biti zbrke oko činjenice da su europska kolektivistička kršćanstva novi religiozni fenomen za kontinent, jer je njihov ključni aspekt *pripadanje*, štoviše, i kad je to *pripadanje bez vjerovanja*. To pripadanje ima različit karakter od pripadanja u zapadnoeuropskoj kršćanstvu koje je veoma privatno i veoma deinstitutionalizirano.

Bugarsko, hrvatsko, srpsko ili poljsko kolektivističko kršćanstvo historijski je oblikovano prisutnošću ili ponekad dominacijom religiozno Drugoga. Stupajući na europsku religioznu scenu ova kršćanstva susreću mnoge druge: europske muslimane, postkršćanske europske spiritualiste i sekulariste. Jedna od temeljnih historijskih varijabli u oblikovanju kolektivističkih kršćanstava – prisutnost različitih drugih – nastavljat će postojati. Kad se pogleda njihova pozadina ili, još općenitije, njihove mnogostruke modernosti kao teoretski i historijski pojam, europska kolektivistička kršćanstva pojavljuju se kao oblik religioznosti koji ne bi mogao

izumrijeti, nego bi mogao postati čak moćniji u godinama koje predstoje. Ne treba kolektivistička kršćanstva odbaciti kao sablast prošlosti, jer ona mogu sudjelovati i pridonijeti u oblikovanju javnih sfera koje su određene pluralnošću. Postavlja se pitanje kako.

Odgovori na navedena pitanja po naravi su do boko normativni i imaju ozbiljne političke implikacije. U svijetu u kojem se ispostavlja da je sve određeno izborom trebamo biti sposobni procijeniti povijesnost, kompleksna značenja i snagu askriptivnoga karaktera kolektivističkih religija te krenuti s onu stranu pretpostavki da su ove religije nekompatibilne s modernim društvenim životom. Da bi to bilo moguće, potrebno je revidirati dva glavna koncepta koji još oblikuju studij religije u socijalnim i humanističkim znanostima, a to su pojam „heretičkoga imperativa“ i pojam „religijskoga nacionalizma“.

Termin „heretički imperativ“ Petera Bergera artikulira staro i središnje sociološko bavljenje odnosnom pluralizma i religije u modernim društvima. Berger nanovo formulira ovo fundamentalno sociološko zapažanje (prisutno već u djelima Maxa Webera i Emilea Durkheima) govoreći o religiji i izboru. On na religiju gleda u ekonomskim terminima i kao jedan od mnogih izbora koji svaki moderni pojedinac mora napraviti. U kasnim šezdesetim godinama pisao je o „religioznom tržištu“. Desetljeće kasnije nastavio je tvrditi da pluralizam utječe na religiju više nego na bilo koje drugo područje života krećući se od carstva sudbine do carstva izbora. Modernost po njemu univerzalizira herezu; ono što je nekad bilo rezervirano samo za marginalne i ekscentrične tipove sada postaje sudbinom svakoga pojedinca. Od osamdesetih Berger je napustio uvjerenje o ireverzibilnom odnosu između modernizacije i opadanja religije, ali još tvrdi da modernost mijenja pravu narav religioznosti. Tako, tvrdi on, ako modernost ne mijenja ono u što ljudi vjeruju, mijenja ono *kako* vjeruju. On identificira izbor kao jedan od najkonstitutivnijih načina kako biti religiozan u suvremenim zapadnim društvima.

Stručnjaci za religiju široko su usvojili ono što je izraženo konceptom heretičkoga imperativa,

ali ne cijeli koncept. Najradikalnija teoretska artikulacija toga pogleda jest teorija racionalnoga izbora. Njezini zastupnici sugeriraju ne samo da logika slobodnoga tržišta može biti upotrijebljena za razumijevanje nekih religioznih fenomena, nego da ekonomski uvidi mogu posve objasniti sve religiozne fenomene. Kad se na religiozni život primijene principi ponude i potražnje, oni odgovaraju na pitanje zašto je religija živa u religiozno heterogenim Sjedinjenim Američkim Državama, ali ne i u drugim zapadnim društvima. Da se u suvremenom religioznom životu fokusira na izbor i preferenciju, nije bez razloga, jer je u SAD izbor preveden u legalnu normu i postoje jake indicije da zapadnoeuropska društva idu u tom pravcu. Biti religiozan na moderan način zapravo znači izabrati religiju. Ali to, tvrdi S. Jakelić, nije rezultat stručne analize, nego uvjerenja da moderna religija uključuje izbor. I to uvjerenje je postalo izvor religijskih studija i još više vrednujući okvir za procjenu modernosti specifičnih religija.

Teoretski razvoj ima brojne izvore, ali su dva posebno važna: 1. On je bio rezultat odveć intelektualiziranoga pristupa religiji u modernom svijetu (ideja da se svaki koji je religiozna bavi teologijom); 2. On je rezultat teleologije implicirane „heretičkim imperativom“ (koji sugerira da je nužno približiti se modelu religijskoga tržišta zato što svijet postaje pluralniji). „Heretički imperativ“ postao je okvir u kojem se istražuju i razumijevaju veoma različite religije. Kolektivistička kršćanstva su bila analizirana unutar okvira religije kao izbora. Mjerene su sa stajališta koji daje prednost individualnom intelektualnom pristanku uz teološke i institucionalne sustave kršćanstva. Takvo stajalište marginalizira njihovo glavno obilježje (*pripadanje*), koje pojedinci najčešće doživljavaju kao pripisano (askribirano), a ne izabrano, razumijevajući ga kao fiksno, a ne kao nešto promjenjivo.

Unatoč mogućnosti da bi kolektivističke religije mogle biti zamijenjene individualiziranom religijom i postati stvar izbora u budućnosti, Jakelić argumentira da je po život važno razumijevati i vrednovati različite kolektivističke religije kakve one sada jesu, a ne kakve će biti ili kakve tre-

baju biti. To je važno analitički i normativno. Na jednoj strani imamo posla sa snažnom religioznom fenomenologijom koja oblikuje javni život mnogih društava, koja ne mogu biti shvaćena ni objašnjena samo uporabom pojma *izbor*. Na drugoj strani, jedan od najmoćnijih elemenata fenomenologije kolektivističkih religija jest odnos onih koji pripadaju tim tradicijama prema njihovim religiozno drugima, što ove religije čini važnima za svaki razgovor o religijskoj slobodi i o pluralizmu u demokratskim politikama.

Činjenica da je fenomenologija kolektivističkih religija ukorijenjena u askriptivnom karakteru religioznoga identiteta nameće pitanje o drugom konceptu, koji je dugo upravljao našim mišljenjem o kolektivističkoj religiji, o konceptu „religijskoga nacionalizma“. Postoje dobri razlozi za to da su stručnjaci u društvenim i humanističkim znanostima obilno rabili pojam religijskoga nacionalizma. Taj pojam ispravno identificira jedan specifičan i veoma moderan razvitak kolektivističke religije – povezanost religioznih i nacionalnih identiteta. Dok locira samo jednu vrstu kolektivističke religioznosti, pojam religijskoga nacionalizma poslužio je kao glavni pojam za studij svih religija, kao zajednički imenitelj za sve vrste religioznih identifikacija koje oblikuju kolektivne identitete.

Pojam religijskoga nacionalizma pojavio se u okviru teorija nacionalizma i njegov je fokus uvijek bio na nacionalnome, radije nego na religioznom identitetu. To fokusiranje imalo je problematične historijske i teoretske implikacije za studij religija i grupnih identiteta. Svi kolektivistički religiozni identiteti percipirani su kao epifenomeni nacionalnih identiteta. Povezivanje religija s nacionalizmom uzimano je kao znak da je religija sekularizirana. Previđano je da su sve religije, uključujući kršćanstvo, stoljećima bile povezane s kolektivnim identitetima prije doba modernih nacionalizama. Nijedan povjesničar ne promatra predmoderni grupni identitet religija kao sekulariziran. Mnoga kolektivistička kršćanstva prethode pojavi nacionalnih ideologija. Zato studij kolektivističkih religija ne smije početi od pretpostavke da povezanost nacionalizma i religije sekularizira religiju. Tre-

ba istražiti kako se razlikuje povezanost nacionalnoga i religioznoga identiteta u modernim društvima od te povezanost u predmodernom dobu. Ideja da je kolektivistička religija svediva na nešto drugo nije problematična samo historijski, nego i teoretski. Ona sadržava implicitnu teoriju religije, jer misli da se religija bavi vjerom i ritualom (tj. teologijom), a ne vrstom pripadanja koje oblikuje komunalne granice (tj. identitet, kulturu ili politiku).

S. Jakelić dokazuje da se ova implicitna teorija religije – koja sugerira da moderni *homo religiosus* bira svoju religiju i želi postati individualističkim u svojim religioznim senzibilitetima i univerzalističkim u svojoj teologiji – nalazi u temelju obaju modela i „religijskoga nacionalizma“ i „heretičkoga imperativa“. Ova teorija religije ne uzima u obzir dvije realnosti kasne modernosti: 1. kolektivistička religioznost još je najviši stupanj zajedničkoga oblika religioznosti; 2. religiozni univerzalizam nije jedini način religioznosti koji vodi pluralnom svijetu. Religiozni je univerzalizam problematičan ne samo za kulture obilježene kolektivističkom religioznošću, nego i za sva pluralistička društva. On potječe iz specifičnih teoloških razvoja protestantskoga kršćanstva, koje ne dijele drugi kršćani i nekršćani, a utemeljen je u filozofskoj antropologiji koja pretpostavlja da je istinska religioznost individualističko iskustvo i dosljedno tome marginalizira socijalne manifestacije religioznih tradicija. Drugi su autori uvjerljivo argumentirali da ljudi svoje tradicije smatraju svetima i rijetko su ih voljni napustiti.

Shvaćanje da je moderna religija stvar izbora treba biti napušteno ili odbačeno. „Religijski nacionalizam“ i „heretički imperativ“ ispravno identificiraju važne fenomene, ali to čine prije kao vrednujući sustavi nego kao deskriptivne kategorije. Takvi prikazi niti pokušavaju niti mogu staviti u fokus realnost i distinktno izazove kolektivističkih religija u svijetu kasne modernosti. Prisutnost kolektivističkih religija u javnoj areni nosi sa sobom potencijal i probleme i razlika među njima jest teška, ali je nužna.

Razumijevanje kolektivističkih religija u specifičnim kontekstima

Prvo poglavlje knjige S. Jakelić istražuje dominantne teoretske pristupe religiji i identitetu. To istraživanje autorica započinje s trojicom utjecajnih teoretičara nacionalizma – Ernestom Gellnerom, Benedictom Andersonom i Anthonyjem Smithom – i njihovim razumijevanjem odnosa religije i nacionalnoga identiteta. Unatoč značajnim razlikama među njima, ono što oni kažu o religiji čini temelj za konceptualizaciju kolektivističke religioznosti kao bitno modernoga fenomena, a to je religijski nacionalizam.

Analitička uporabljivost toga koncepta je očita od Indije do Izraela, od Iraka do Irske. Ali te teorije tretiraju religiozni identitet kao epifenomen nacionalnoga identiteta. Religija je tu kao priprema ili kao funkcija nacionalnoga identiteta i nacionalizma. Teorije nacionalizama ne dopuštaju istraživati kolektivističke religije kao autentičan način religioznosti u modernom svijetu. Na drugo strani stručnjaci religijskih studija (Jonathan Z. Smith, Russell McCutcheon i Timothy Fitzgerald) kritiziraju druge sociologe religije zbog njihove težnje da religiju ne izučavaju u njezinu odnosu prema kulturi i identitetu. Oni argumentiraju da su odvajanje religije od kulture i njezina definicija kao *fenomena sui generis* zapravo posljedica kršćanskoga, izričito protestantskoga teološkog pogleda na religiju. Oni nude važne uvide u izučavanju religije kao kulturnoga fenomena, ali se ne bave prepletanjem religije i kolektivnih identiteta. Njihova kritika odvajanja religije od kulture rezultira konceptualizacijom religije kao drugoga „predmeta“ socijalnoga života, po čemu su i ovi stručnjaci slični stručnjacima za nacionalizam.

Nijedna teorija nacionalizma ni nove teorije religije ne mogu unaprijediti naše razumijevanje dinamičnih i kompleksnih odnosa religije prema kolektivnim identitetima. Koncept kolektivističkih religija pokušava istaknuti da one nisu rezultat nekoga specifičnoga grupnog identiteta, nego da one mogu, i da to već čine, aktivno oblikovati identitet. Definiranjem religije

kao institucionalnoga i simboličkoga fenomena pojam kolektivističkih religija stavlja religije u relaciju prema kolektivnom identitetima u različitim historijskim kontekstima i pripisuje ovim religijama određeno djelovanje.

Empirijsko istraživanje kolektivističkih religija u Europi autorica počinje s rimskim katolicizmom u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji. To joj istraživanje služi kao primjer odnosa kolektivističkih religija prema pojmu religijskoga nacionalizma. Nekadašnja jugoslavenska društva postala su model za negativne manifestacije religijskih nacionalizama, u kojima je veza između katolicizma i kolektivnoga identiteta promatrana isključivo kao novi fenomen. Autorica predlaže različito stajalište od prijašnjih. Dok su prijašnja istraživanja katolicizma u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji tražili sličnosti među njima, njezina analiza počinje s razlikama među njima. Katolicizam je bio središnji za bosanske Hrvate i za Hrvate u Hrvatskoj, ali ne i za Slovence, jer je slovenski kolektivni identitet bio primarno lingvistički. Naime, slovenske sekularne elite njegovale su slovenski kolektivni identitet kao sekularni, kao lingvistički utemeljen identitet. Jezik je bio ta razlika koja je Slovence odvajala od njihovih balkanskih i jugoslavenskih drugih, posebno od Hrvata, Srba i Bošnjaka. Slovenska sekularna elita i danas ograničuje javni glas religija i religijskih institucija.

Nijedna specifična crta bosanskoga i hrvatskoga kolektivističkoga katolicizma ne može se objasniti samo referiranjem na ratove u Bosni i Hrvatskoj. Bosanski i hrvatski katolicizmi egzistiraju unutar šire fenomenologije kolektivističkih kršćanstava koja su se razvila u različitim kontekstima, polazeći od Poljske do Irske, od Litve do Grčke. Njezina istraživanja u Bosni i Hrvatskoj otkrivaju bogate narative, historijske i institucionalne baštine kolektivističkoga katolicizma, što nije slučaj sa Slovenijom. Crkvene elite u Bosni i Hrvatskoj oslanjaju se na baštine kolektivističkih katolicizama nudeći kompetentne pojmove katolicizma danas i određujući svoju prošlost u svjetlu sadašnjih preokupacija te tako ponovno etabliraju katolicizam ne univerzalističkim terminima, nego kao glavni čimbenik kolektivnoga pamćenja partikularnih grupa.

U trećem poglavlju svoje knjige S. Jakelić nudi primjer historijskoga i sociološkoga pristupa fenomenologiji kolektivističkih religija gledajući na simboličke i strukturalne razlike između bosanskoga, hrvatskoga i slovenskoga katolicizma. Autorica pokazuje historijske baštine koje su osigurale platformu za suvremene narative askriptivnoga karaktera katolicizma i njegove specifične zajednice pripadanja. Fokusira se na tri specifične varijable: na kontekstualnu, strukturalnu i simboličku. Dokazuje kako elite artikuliraju i odjelotvoruju središnje vrijednosti, vjerovanja i simbole koji upravljaju društvom. Locira ulogu društvenih elita i pokazuje kako one oblikuju i preoblikuju kolektivistička značenja katolicizma u specifičnim historijskim momentima i u specifičnim kontekstima, sa ili bez značajnih religiozno drugih. Analiza otkriva bogate narative kolektivističkih katolicizama u Bosni i Hrvatskoj koji prethode pojavi modernih nacionalnih ideologija i koji nisu svedivi na nacionalne identitete. Religijski nacionalizmi egzistiraju u ovim trima društvima, ali su oni bili i još su samo jedan mogući izraz kolektivističke religioznosti. Slovenski slučaj pokazuje ograničenja sekularne liberalne demokracije kao okvira religiozne pluralnosti. Neki oblici kolektivističkoga katolicizma u Bosni mogu ponuditi štošta za javni život u religiozno različitim društvima, sigurno više nego religiozno univerzalistička retorika hrvatskih crkvenih elita.

Autorica posebno ističe narativ bosanskih franjevac. Oni su gledali na bosanski kulturni identitet kako na nešto što je dopunjavalo, a ne poricalo katolički identitet. Glavna crta njihova *bosnizma* (*Bosnianism*) protivila se kretanju svih nacionalnih ideologija prema homogenizaciji. Upravo njihovo protivljenje homogenizaciji koja poriče razlike omogućilo je egzistenciju religioznih i nacionalnih razlika. Bili su otvoreni za susret s religiozno drugima i kad su ti drugi bili njihovi neprijatelji. Takav njihov pristup bio je životno važan za preživljavanje Bosne i Hercegovine u ranim devedesetim godinama prošloga stoljeća. Riječi fra Ljube Lucića svjedoče o narativu bosanskih franjevac koji govori o kontinuitetu bosanskoga karaktera katolicizma i o kontinuitetu katoličkoga karaktera

bosanske povijesti. To bi moglo biti odlučujuće za budućnost Bosne i Hercegovine kao političke i kulturne zajednice. Time autorica zapravo želi reći da religiozne i kulturne razlike mogu biti izvor bogatoga života u BiH budu li sposobne za suradnju i ne pretvore li se u uzajamna proturječja koja vode u nasilje.

U četvrtom poglavlju autorica smješta bosanski i hrvatski katolicizam unutar širega europskog konteksta i dovodi ga relaciju s trima kolektivističkim kršćanstvima (irski katolicizam, poljski katolicizam i grčko pravoslavno kršćanstvo). Analiza pokazuje da sva ova kršćanstva imaju tri zajedničke crte: 1. bila su konstitutivna, često konstitutivni element narodnoga kolektivnog pamćenja i identiteta; 2. određena su osjećajem *pripadanja* ili *askripcije*; 3. po karakteru su javna, čak politička. Zahvaljujući njihovoj povijesnosti, askripciji i javnosti, europska su kolektivistička kršćanstva radikalno različita od privatnih i individualiziranih kršćanstava na koja se Europa navikla. Skoro petina europske populacije posjeduje neki oblik kolektivističkoga kršćanstva. Ove činjenice ozbiljno dovode u pitanje neke općenito prihvaćene narative kao što su Europa kao postkršćansko mjesto, kolektivističke religije kao rezultat socijalnoga konflikta ili postkomunističke tranzicije, kolektivistička kršćanstva kao fenomen svojstven samo balkanskom svijetu.

Religija kao identitet

Knjiga Slavice Jakelić opisuje kompleksnu simboličku i institucionalnu povijest katolicizma u Bosni, Hrvatskoj i Sloveniji i smješta ga unutar suvremenoga europskog konteksta da bi tako uspostavila sljedeću tvrdnju: neke kolektivističke religiozne tradicije mogu biti bolji izvor za javni život religiozno pluralnih društava nego različite verzije religioznoga univerzalizma ili sekularno-liberalnoga nacionalizma. Autorica ukazuje na različite analitičke i historijske probleme koji nastaju kad se rabe koncepti „heretičkoga imperativa“ i „religijskoga nacionalizma“ u analiziranju i vrednovanju svih kolektivističkih religija. U zaključku poziva čitatelje da dobrosti-

vije gledamo na kolektivističke religije jer one nisu ostaci prošlosti, nego su čak historijske manifestacije religioznih tradicija koje su univerzalne u najvišem smislu te su one izrazi univerzalne ljudske želje za pripadanjem. Ti načini pripadanju dugo su bili – i još su – važna karakteristika religiozne i socijalne egzistencije.

S. Jakelić uvodi jedan novi pojam u suvremene diskusije o javnim religijama, a to je pojam *kolektivističke religije*. Ona navodi kako ovaj pojam može ocijeniti askriptivni karakter religija u kasnoj modernosti, ne samo u Bosni i Hrvatskoj, nego i u Poljskoj, Irskoj ili Grčkoj. U svim ovim slučajevima pojam kolektivističkih religija može pomoći da oslobodimo javne i historijski uokvirene religije od njihova epifenomenalnoga statusa spram nacionalizma. Ona analitički i normativno podupire ove tvrdnje. Nada se da je pokazala da je religiozni pluralizam uvjet kasne modernosti i da on ne vodi samo pojavi religioznih tržišta, nego i očuvanju askribiranih religioznih identiteta. Ukazuje na načine na koju pojam kolektivističkih religija može pronaći tradicije koje pridonose kvaliteti javnoga života u religiozno pluralnim društvima. Svoju knjigu autorica počinje i završava uvjerenjem da je odgovornost sociologa religije da ne pitaju *trebaju li* ljudi postojati bez pripadanja specifičnoj religioznoj zajednici, nego kako mogu živjeti sa svojim religiozno drugima.

Granice pripadanja, granice izbora

Teza da će u religiozno pluraliziranom društvu kolektivističke religije biti zamijenjene izborom religije ima teleologiju sličnu onoj koja je implicirana u neuspjelom proroštvu o opadanju religije u modernom svijetu. Proroštva o budućem opadanju kolektivističkih religija zaboravljaju da te religije ovdje i sada oblikuju socijalni život mnogih suvremenih društava, i to na važan način. Umjesto govora o tome što će kolektivističke religije biti i što bi trebale biti, treba im pristupiti onakvima kakve sada jesu. Glavna teza knjige S. Jakelić glasi da religiozna pluralizacija ne implicira samo mogućnost biranja religije, nego i pomaže da se održe religiozni identite-

ti koji su doživljeni kao askribirani. Ove tvrdnje imaju svoje sociološke i filozofske temelje.

Sociološki gledano, posebno su važne dvije tradicije. Prva se tradicija referira na pojam *refleksivne modernizacije*, koji zastupaju Anthony Giddens i Ulrich Beck. Obojica ističu kontradiktornu, čak radikalnu narav socijalne egzistencije u kasnoj modernosti. To su društva rizika utemeljena na refleksiji, ali i na samorefleksiji. Ljudi su angažirani u socijalnoj stvarnosti usprkos svim nesigurnostima što ih je donijela modernost. Važno je da modernost ne ukida važnost tradicije. Povijest kolektivističkih religija pokazuje da ne postoji radikalni prekid između tradicije i modernosti. Kad se istražuje povijest kolektivističkih religija sa stajališta *refleksivnosti*, onda proizlazi da kolektivističke religije nisu stvar prošlosti, nego nosioci bogatih kulturnih i institucionalnih resursa za život s jakim grupnim identitetima i s obzirom na religiozno druge, što može biti prepoznato i reaktivirano u kontekstu kasnoga modernog pluralizma.

Druga sociološka tradicija, koja dolazi od sociologa *mногоstrukih modernosti* dopušta da kolektivističke religije mogu biti vitalne u kasnoj modernosti, jer oni odbacuju ne samo „pojam modernoga radikalnog prekida s tradicijom“, nego i zagovaraju „pojam bitnog modernoga kontinuiteta s tradicijom“. Proces modernizacije ne transformira društva u jednu unitarističku civilizaciju, nego pretpostavlja mnoštvo kulturnih i političkih programa i njihov historijski specifičan karakter. Modernosti ne odbacuju partikularne identitete, nego se u njima sve oblikuje u stalnoj napetosti između njihovih teritorijalnih i partikularnih sastavnica i onih koje su više univerzalističke. S modernošću ljudsko iskustvo ne prestaje biti heterogeno. Pojam *mногоstrukih modernosti* uključuje da će se modernizacija (pluralizam, deetabliranje i deinstitucionaliziranje religije) kolektivističkih religija u Bosni, Grčkoj, Irskoj i Poljskoj događati u relaciji s historijskim i sociološkim partikularnostima njihovih društava. Elisabeth Prodromou u tom je smislu istraživala pravoslavno kršćanstvo u Grčkoj, a José Casanova katolicizam u Poljskoj. Casanova piše da Poljskoj treba dopustiti da bude Polj-

ska, a ne očekivati da će ona biti sekularizirana upravo onako kao i druga europska društva.

Uvidi koji proizlaze iz *refleksivne modernosti* i *mnogostrukih modernosti* pokazuju da u kontekstu religioznoga pluralizma kolektivističke religije mogu dobiti novu privlačnost. Kolektivističke religije, jer su duboko javne, naglašavaju tradiciju, askripciju i grupne granice, one mogu osigurati *normativnu kritiku* ekonomskih institucija koje nemilosrdno slijede logiku svoga profita, a zanemaruju pitanja socijalne pravde. Mogu, također, postati kontrapunkt liberalnim politikama sekularizma i imaju sposobnost za stalnu samokorekciju. Ne pojavljuju se kao problem za pluralna demokratska društva, nego kao resurs za angažman građana u demokratskim politikama, posebno u postkonfliktnim društvima. Takav potencijal autorica vidi u Bosni.

Nadalje, uvidi koji proizlaze iz *refleksivne modernizacije* i *mnogostrukih modernosti* identificiraju drugi važan aspekt u susretu između kolektivističkih religija i religiozne pluralizacije. Prema Hansu Joasu, važan element dinamike pluralizacije jest problem kontingencije (nepredviđenih okolnosti, nepredvidivosti), problem „paradoksnе povezanosti individualne slobode i osjećaja prisile“. Pojedinci u susretu s previše opcija mogu ih iskusiti „ne kao realizaciju svoje slobode, nego kao prisilu da budu slobodni“. Za Joasa odnos kontingencije i pluralizma plodno je područje za istraživanje, osobito kad je pluralizam shvaćen kao vrijednost, a ne kao problem. Kontingencija postaje ono što bismo nazvali „problem mnogostrukih religiozno drugih“. Takav stupanj različitosti nije samo „povod za izbor i kretanje između opcija“, nego i „prisiljava ljude da idu dalje natrag u svoje postojeće identitete“. Kolektivističke se religije pojavljuju ne samo kao zapreka slobodi i individualnoj autonomiji, nego i kao obećanje individualnoga pripadanja posebnim zajednicama u svijetu „nastanjenom strancima“.

Moderna društva (Danièle Hervieu-Leger) imaju problem pamćenja i visoku refleksiju o tome. Rasprave se vode o sadržaju europskoga ustava i o onom što je relevantno za formiranje europskoga identiteta. U društvima koja razmišljaju o svojoj

prošlosti kolektivističke religije i njihovi narativi mogu predstavljati važan okvir za individualni osjećaj povijesnosti i kontinuiteta. Europa, koja je za neke posljednji preostali dokaz povezanosti modernosti i sekularnosti, manje je sekularna i postkršćanska danas, nego je više religiozno pluralna. Kolektivistička su kršćanstva dio rasteće europske pluralnosti, počevši od afričkih imigrantskih crkava u predgrađima Amsterdama do katoličke crkve u Am Hofu, u srcu Beča, koju svake nedjelje pune hrvatski katolici svih generacija.

Posljednja potpora za kolektivističke religije dolazi od kritike filozofske antropologije koja se pretpostavlja u idejama *izbora religije* i *religioznih ekonomija*. Postoje racionalne teorije i voluntarističke teorije izbora, ali postoji i filozofska antropologija Charlesa Taylora koji kaže da postoje moralni standardi po kojima se prosuđuju naše želje i naši izbori. Izbor religije nije jednak izboru u ekonomiji ponude i potražnje, ili u fenomenologiji poticaja i sankcije. Svaki čovjek pripada velikom broju kolektivnih identiteta, ali oni za njega nisu svi jednako važni. Postoje dva razloga (empirijski i normativni) za pojam izbora. Prvo, empirijska je činjenica da je modernost donijela promjenu. Postojalo je, naime, vrijeme kad je bilo nemoguće ne vjerovati u Boga (prije sekularnoga doba), a sada je došlo vrijeme u kojem je vjera jedna od čovjekovih mogućnosti (Taylor). Drugo, pojam izbora osvjetljuje središnje normativne aspekte modernosti (autonomiju i slobodu) koji su u temelju zapadne modernosti, njezinih najplemenitijih ciljeva i u srcu njezinih neispunjenih obećanja. Naše moderno doba određeno je mogućnošću, ali ne neograničenom sposobnošću biranja.

Slavica Jakelić u zaključku kaže sljedeće. Kad govorimo o religiji u kasnomodernom pluralnom svijetu, kad nešto opisujemo ili propisujemo, trebamo priznati da pluralizam ne uklanja pripadanje, nego ga stvarno afirmira. I ove religije s autoritetom ne samo vjerovanja nego i tradicije te historijskoga pamćenja osiguravaju moćne izvore ovoga pripadanja. Privlačnost kolektivističkih religija nastavit će postojati zahvaljujući njihovim partikularnim značenjima. Jesmo li ambivalentni s obzirom na kolektivističke religije ili

nas one napadaju, ne možemo ih odbaciti kao sablast prošlosti ili kao rezultat modernih nacionalizama. Stručnjaci za religiju dugo su bili usredotočeni na to kako ljudi biraju svoje religije, a trebali bi početi pitati, kad je riječ o religiji, zašto mnogi ljudi osjećaju kao da ne moraju birati.

Kolektivističke religije dugo su bile – i još su – izvor kolektivnoga identiteta na svoj vlastiti način; kad su konstitutivne za kolektivne identitete, visoko su prilagodljive historijskim promjenama; nude po život važne resurse za toleranciju religiozno drugih, usprkos njihovoj ulozi u etabliranju grupnih razlika.

Na kraju želim sažeti glavne spoznaje što ih je Slavica Jakelić donijela u svojoj knjizi i filozofski ih aktualizirati.

S. Jakelić rabi termin *kasna modernost* ili *moderna*, a kod nas je uobičajeno govoriti o moderni i postmoderni. Stvar je jasna ako se zna da je glavna karakteristika postmoderne ili kasne moderne (modernosti) *religiozni pluralizam*. Taj se pluralizam intenzivira prisutnošću islama u Europskoj uniji i pojavom kolektivističkih religija.

Autoričin glavni termin glasi *kolektivističke religije*, jer se ona bavi religijom kao izvorom kolektivnoga identiteta. Takve su religije u svojoj manifestaciji javne i imaju institucionalnu i autoritativnu strukturu, kulturno su specifične, historijski utemeljene i djelomice određene prisutnošću religiozno drugih. Te religije oblikuju identitete koji razlikuju njihove članove od drugih religioznih grupa. Pripadnost ovim tradicijama nije stvar izbora, jer ljudi imaju osjećaj da su u njima rođeni i često su voljni za njih umrijeti. One su historijske manifestacije univerzalnih religioznih tradicija i izrazi univerzalne ljudske želje za pripadanjem; one mogu biti bolji izvor za javni život religiozno pluralnih društava nego različite varijante religioznoga univerzalizma ili sekularno-liberalnoga nacionalizma; one nisu epifenomeni nacionalizma niti ostaci iz predmoderne prošlosti; one su konstitutivni element kolektivnoga pamćenja i identiteta, određene su osjećajem *pripadanja* ili *askripcije*, po karakteru su javne, čak političke. Pripadanjem njima se ne bira.

Živimo u doba kad se govori o religijama kao o čovjekovu individualnom izboru. Iz slobode čovjek bira ovu ili onu religiju. To je danas središnje stajalište: religija se bira, a njoj se ne pripada. Za takav pristup kolektivistička je religioznost fenomen koji izumire i koji će biti zamijenjen privatnom i individualiziranom religijom. Zapadna je Europa sekularizirana i ona dalje sve sekularizira. Termini *heretički imperativ* i *religijski nacionalizam* pokazuju da je nepovratan odnos između modernizacije i opadanja religije. *Heretički imperativ* sugerira da je nužno približiti se modelu religijskoga tržišta, a *religijski nacionalizam* svodi religiju na epifenomen nacionalnoga identiteta.

Slavica Jakelić ukazuje na jednostranosti kolektivističkih religija, tj. na jednostranosti *pripadanja*, i na jednostranosti religije kao *izbora* te pokazuje treći put. Za kolektivističke je religije karakteristično *pripadanje bez vjerovanja*, a za religije kao izbor *vjerovanje bez pripadanja*. Oni koji pretkazuju definitivan nestanak kolektivističkih religija ne uzimaju u obzir da modernost nije samo jedna, nego da postoje mnoge modernosti. Modernizacija se, naime, ne odvija svuda na isti način i nema svuda za rezultat sekularizaciju ili individualizaciju religije. Sociolozi tvrde da je religiozna pluralizacija uvjet kasne modernosti (ili postmoderne), a Jakelić odgovara da ta pluralizacija ne uspostavlja samo religiozna tržišta, nego i pomaže da se održe (pripisani, askribirani, dodijeljeni, dani) religiozni identiteti. Tvrdnja da moderna religija uključuje izbor nije rezultat stručne analize, nego je izraz uvjerenja da je religija stvar individualnoga izbora. Važno je istraživati kolektivističke religije kakve one sada jesu, a ne kakve će biti ili kakve trebaju biti. Zato studij kolektivističkih religija ne smije početi od pretpostavke da povezanost nacionalizma i religije sekularizira religiju i da je religija samo epifenomen nacionalizma. Religijski nacionalizam osvjetljava samo jedan specifičan i moderan aspekt kolektivističkih religija, a zaboravlja da su te religije oblikovale kolektivne identitete prije pojave nacionalizma.

I *heretički imperativ* i *religijski nacionalizam* impliciraju svoju teoriju religije, jer je za njih

moderna religija individualistička i univerzalistička. Takva teorija religije potječe iz razvoja *protestantskoga kršćanstva* i utemeljena je na *filozofskoj antropologiji*, koja pretpostavlja da je istinska religija individualistička. Jakelić odgovara da je kolektivistička religioznost u suvremenoj Europi u najvišem stupnju zajedničkih oblika religioznosti i da religiozni pluralizam nije jedini koji vodi pluralnom svijetu, jer i kolektivističke mu religije pridonose primordijalnošću svojih religioznih zajednica. Teorije nacionalizma ne dopuštaju istraživati kolektivističke religije kao autentični oblik religioznosti u modernom svijetu, dok s druge strane stručnjaci religijskih studija proučavaju religiju samo kao kulturni fenomen. Ni jedni ni drugi ne izučavaju odnos religije prema kolektivnim identitetima.

Autorica dokazuje da je katolicizam bio središnji čimbenik za kolektivni identitet bosanskih Hrvata i Hrvata u Hrvatskoj, dok je slovenski kolektivni identitet bio utemeljen lingvistički. Slovenski kolektivni identitet je sekularan i njega je njegovala slovenska sekularna elita. Kolektivistički katolicizmi u Bosni i u Hrvatskoj imaju bogate narative, kojima crkvene elite tumače svoju prošlost i sadašnjost oslanjajući se na bogatu baštinu katolicizma. One tako uspostavljaju katolicizam kao glavni čimbenik kolektivnoga pamćenja partikularnih grupa. Neki oblici kolektivističkoga katolicizma u Bosni mogu ponuditi za javni život u religiozno različitim društvima više od religiozno univerzalističke retorike hrvatskih crkvenih elita. Najbolji su primjer za to bosanski franjevci, koji su na bosanski kulturni identitet gledali kao na nešto što dopunjava, a što ne poriče njihov katolički identitet. Time autorica želi reći da religiozne i kulturne razlike mogu biti izvor bogatog života u BiH ako te razlike ne pretvorimo u uzajamna proturječja koja vode u nasilje

Hrvatski i bosanski katolicizam autorica je istraživala unutar širega europskog konteksta i dovela ih u relaciju s trima kolektivističkim kršćanstvima: s irskim katolicizmom, poljskim katolicizmom i grčkopravoslavnim kršćanstvom. Dokazala je da ova tri kolektivistička kršćanstva imaju tri zajedničke crte kao kolektivistički katolicizmi u Bosni i Hrvatskoj: 1. kolektivistička je re-

ligioznost je najviši stupanj zajedničkoga oblika religioznosti (*communissima forma*); 2. religiozni je pluralizam problematičan ne samo za kulture obilježene kolektivističkim religijama, nego i za sva pluralistička društva; 3. negativno vrednovanje kolektivističkih religija potječe iz protestantskoga kršćanstva, a takav je protestantski razvoj utemeljen na filozofskoj antropologiji koja pretpostavlja da je istinska religija individualistička i ujedno univerzalistička. Kolektivističke religije unose u javnu arenu i potencijal i probleme.

Temeljna tvrdnja Slavice Jakelić glasi da kolektivističke religije za javni život pluralnih društava mogu biti značajnije u pozitivnom smislu od religioznoga individualizma i univerzalizma te od sekularno-liberalnoga nacionalizma. Religiozna pluralizacija u kasnoj je modernosti dvoznačna: implicira mogućnost biranja religije i istodobno pomaže da se održe religiozni identiteti koji su doživljeni kao askribirani. Da je tomu tako, potvrđuju sociolozi *refleksivne modernizacije* (Anthony Giddens i Ulrich Beck koji dokazuju da modernost ne ukida važnost tradicije) i sociolozi *mnogostrukih modernosti* koji zagovaraju moderni kontinuitet s tradicijom i modernosti koje nisu identične, nego su različite. U suvremenim pluralnim društvima kolektivističke religije mogu biti privlačne jer su duboko javne, naglašavaju tradiciju, askripciju i grupne granice te mogu osigurati *normativnu kritiku* socijalne nepravde nasuprot sekularizmu. Osim toga, imaju sposobnost za stalnu samokorekciju.

Hans Joas također ističe dvoznačnost suvremenoga religioznog pluralizma, jer su današnja društva – društva rizika, tj. kontingencije (nepredvidivosti) u kojima pojedinci, u susretu s više opcija, mogu ih doživjeti ne kao realizaciju svoje slobode, nego kao prisilu da budu slobodni. Mnoštvo opcija nije samo povod za izbor, nego i ljude prisiljava da idu još dublje natrag u svoje postojeće identitete. Kolektivističke se religije ne pojavljuju samo kao zapreka slobodi i individualnoj autonomiji, nego i kao obećanje pripadanja posebnim zajednicama u svijetu „nastanjenom strancima“, tj. religiozno različitima. Moderna pluralna društva imaju visoku refleksiju o formiranju svojih identiteta i danas je Europa manje sekularna, a više religiozno pluralna. Ta se pluralnost

stalno povećava i pojačava, a javljaju se i protu-pojave. Svaki čovjek pripada mnogim kolektivnim identitetima, ali je po Charlesu Tayloru izbor religije važniji od mnogih drugih izbora. Postoje, naime, moralni standardi po kojima prosuđujemo i naše želje i naše izbore, te je danas vjera jedna od čovjekovih mogućnosti. Naše je, dakle, moderno doba određeno mogućnošću, a ne neograničenom sposobnošću biranja.

Na kraju knjige autorica ističe kako posljednja potpora kolektivističkim religijama dolazi od kanadskoga svjetski poznatog filozofa Ch. Taylora koji pokazuje da kritika kolektivističkih religija, sa stajališta religije kao izbore, pretpostavlja određenu filozofsku antropologiju, jasnije rečeno, pretpostavlja novovjekovni individualizma utilitarnoga i ekspresivnoga tipa. Tu misao želim dalje razviti. Oba tipa individualizma vode u negaciju morala, a time u negaciju drugih. U svojoj knjizi *Izvori sebstva* Taylor je to podrobno dokazao, a u knjizi *Sekularno doba* pokazao da je novovjekovno Ja zatvoreno u sebe kao u tvrđavu (*buffered self*). Iz toga izvodim zaključak da oba individualizma pretvaraju čovjekovo Ja u *primarnu realnost*, a sve je drugo sekundarno. Time se proizvodi nasilje nad drugima i nad samim sobom te se onemogućuje svaka komunikacija s drugim i ljubav prema njemu. Kratko rečeno, individualizam nas oslobađa od svakoga oblika *pripadanja*, a svoj slobodni izbor toliko apsolutizira da izvan sebe ne priznaje nikakvu moralnu normu niti bilo kakvu višu stvarnost.

Krajnji nacionalni i religijski kolektivismi koji su prisutni u zemljama nekadašnje Jugoslavije i u nekadašnjim socijalističkim zemljama zabranjuju čovjeku individualni izbor i autonomiju i tako čovjeka pretvaraju u puki instrument kolektiva, što je zapravo nasilje nad čovjekom. I individualizam i kolektivismi vode u uništenje drugih i u samouništenje. Naša sloboda nije apsolutna, pa ni naše pripadanje ne može biti apsolutno. Takvi apsolutizmi nastaju iz dubokoga straha – u biti patološkoga – od drugih, a to uključuje i strah od života i od vlastite promjene nabolje. Ne dakle, *ili* sloboda *ili* pripadnost, nego *i* sloboda *i* pripadnost.

Bibliografija

1. Jakelić, Slavica, *Collectivistic Religions. Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*, London, New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2010.
2. Konstantinović, Radomir, *Na margini*, Sarajevo: University Press, 2009.

Mile Babić

Franciscan Theology, Sarajevo
Sarajevo

Freedom and Nationality

Summary

The paper summarizes and analyses the ideas of Slavica Jakelić, which she presented in the book *Collectivistic Religions; Religion, Choice, and Identity in Late Modernity*. The author questions the meaning

of being religious in a modern way, link between religious and national identities and (particularly) how to understand collectivist religions in specific contexts.

Keywords: nationality, freedom, choice, collectivistic religion, identity.
