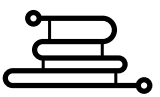
Biblioteka
JANUS



TIM press

Biblioteka
JANUS

SLAVICA JAKELIĆ
Pluraliziranje humanizma
Religije i sekularizmi s onu stranu moći

Naslov izvornika
Pluralizing Humanism
Religions and Secularisms Beyond Power

Copyright © 2025 Slavica Jakelić
Autorizirani prijevod engleskog izdanja objavljenog u nakladi Routledgea,
člana Taylor & Francis Group.

© za hrvatsko izdanje:
TIM press d.o.o.
tim.press@tim-press.hr
www.tim-press.hr

Sva prava pridržana

ISBN 978-953-369-083-4

Slavica Jakelić

PLURALIZIRANJE HUMANIZMA

Religije i sekularizmi s onu stranu moći

S engleskoga preveo
Marko Maras

Zagreb, 2026.

Sadržaj

Predgovor hrvatskom izdanju 7
Uvod: Od humanizma do humanizama 11

1. Moć religija i izazov pluralizma 39
2. Etika sekularizama i problem pluralizma 85
3. Pluraliziranje humanizma: Partikularni, ne parohijski 129
4. Identitet, dostojanstvo i dijalog: Humanistička etika poljske Solidarnosti 175
5. Od otpora do slobode: Humanizmi i vizija nove Južne Afrike 225

Zaključak: Humaniziranje politike, očuvanje demokracija 271

Zahvale 289
Kazalo imena 295
O autorici 299

Za Jasona

Predgovor hrvatskom izdanju

Svoje prve članke o religijskim i sekularnim humanizmima objavila sam 2014. godine, u vrijeme kada su mnogi zapadni akademici humanizam smatrali zastarjelom temom, a odnose religijskog i svjetovnog sagledavali i proučavali prvenstveno kao sukobe. Iako sam neizmjerno puno naučila iz tog znanstvenog trenda, ova knjiga je nastala kao izraz neslaganja s njegovim pretpostavkama i implikacijama jer nas je ostavio na vjetrometini društvenih prijepora, a bez etičkih kompasa za orijentaciju u borbama za pozicije moći.

S jedne strane, knjigu sam pisala kao osoba čiji su odgoj i obrazovanje bili oblikovani humanističkim idejama i praksama, i kao netko tko je osobno i profesionalno doživio obogaćujući karakter susreta religijskog i svjetovnog upravo kroz humanističke dispozicije. Možda najvažnije, knjigu sam pisala kao osoba koja je još u studentskim danima, iz prve ruke, svjedočila snazi humanističkog uvjerenja o dostojanstvu svake osobe kad je ono davalo poticaj za djela solidarnosti i hrabrosti u iznimnim i etički izazovnim okolnostima kao što je to bio rat u Hrvatskoj 1990-ih.

S druge strane, moj rad na knjizi događao se kroz čitanje i iščitavanje utjecajnih kritičara humanizma koji su nudili itekako dobre razloge za sumnjičavost prema humanističkim univerzalnostima, a posebice za kritike zapadne humanističke i, kako bi mnogi tvrdili, humanocentrične misli i prakse. Te su imale stvarne epistemološke, ekonomske, političke, rasne i ekološke ishode koji su donosili – stvarali, poticali ili legitimizirali – nepravde i neravnopravnosti unutar granica zapadnih društava i izvan njih. No od svih vrsta kritika o kojima raspravljam u knjizi, nijedna nije više potaknula moje promišljanje – i nijedna nije više prisutna u svjetonazorima mladih hrvatskih naraštaja danas, kako to obrazlažem ispod – od postmoderne kritike humanizma. Njezini sadržaji, zajedno s logikom njezine izvedbe i razumijevanjem moći, odavno

su iz akademskih i intelektualnih ušli u šire društvene imaginarije. Stoga, iako se u samoj knjizi dotičem različitih kritika humanizma; iako, nadalje, pokazujem kako su ove bile u opticaju davno prije 20. stoljeća te ih nalazimo i daleko izvan zapadnog svijeta, u ovom predgovoru hrvatskom izdanju želim se fokusirati na antihumanističke impulse koji su uzlet u zapadnoj akademiji, a potom i u društvenom životu, doživjeli tijekom dugih pet desetljeća širenja ideja Michela Foucaulta. Foucaultova kritika zapadnog modernog projekta te njegovo prokazivanje zapadnog humanizma kao nedavnog izuma ideje su koje su snažno utjecale na diskurse humanističkih i društvenih znanosti.

Svjesna sam, naravno, da ima onih koji Foucaultovu dekonstruktivističku arheologiju zapadne misli o „čovjeku" ne vide kao antihumanističku, već kao otvaranje prostora za nove vrste postojanja. Također sam svjesna da ima čitav niz znanstvenika, među kojima su moji kolege i prijatelji, bivši i sadašnji studenti, koji ističu etičke dimenzije Foucaultovog rada. Bez obzira na takve pristupe, teško je osporiti da su mnogi Foucaultovi sljedbenici prihvatili argument da se „čovjek" bliži svome kraju, pa se i divili Foucaultovoj viziji da će „čovjek biti izbrisan, kao lice nacrtano u pijesku na rubu mora" (kako je to Foucault proricao u posljednjoj i slavnoj rečenici svoje knjige *Riječi i stvari*). Stoga, iako je moguće primijeniti blagonakloniji hermeneutički pristup Foucaultovom predviđanju i brisanju „čovjeka", ja ovaj njegov korak vidim kao dio šireg razumijevanja svijeta, kao nešto što nagriza svaki pokušaj zamišljanja, artikuliranja ili ostvarivanja ideja i pokreta usmjerenih prema humanističkim horizontima.

Drugim riječima, problem foucaultovske perspektive ne vidim samo u nastojanju da se dekonstruira i odbaci moderna misao o čovjeku; vidim ga i u nastojanju da se čovjeku oduzme sposobnost djelovanja i slobode u povijesti, *osim* u smislu osporavanja i otpora spram svih postavljenih značenja i normi. Kako sam saznala kroz niz predavanja u Hrvatskoj u proteklih nekoliko godina, upravo takvo shvaćanje normativnih pozicija i slobode oblikuje intelektualni i građanski imaginarij i velikog broja hrvatskih studentica i studenata. Naime, kroz obrazovni rad otkrila sam da razlike između američkih i hrvatskih mladih naraštaja zapravo i nisu velike. Kao i u SAD-u, i u Hrvatskoj sam susrela talentirane i obećavajuće mlade ljude koji prolaze kroz obrazovni dodiplomski i postdiplomski proces, a koji teorijski, ili intuitivno, njeguju sumnju prema svim normativnim tvrdnjama koje pretendiraju na univerzalnost,

pa tako i sumnju prema humanizmu. Baš kao i u SAD-u, gdje, kako citiram u knjizi, postdiplomci na vodećim sveučilištima pitaju: „Zar se ne bismo trebali potpuno riješiti kategorije 'čovjeka'?", ovakve sugestije moguće je susresti i među postdiplomcima u Hrvatskoj koji humanizam vide prvenstveno kao jedan od oblika legitimizacije postojećih odnosa moći. U obama kontekstima, nadalje, susrela sam se s dvadesetogodišnjacima za koje svaka normativna pozicija (zapravo svaka pozicija osim njihove vlastite *političke* platforme) stoji kao samo još jedan od narativa, tek dodatna platforma za potencijalne strukture dominacije, pa otuda i nešto što treba osporavati i čemu se treba odupirati.

Istovremeno, i općenitije govoreći, Foucaultovo predviđanje o brisanju čovjeka i njegovo shvaćanje moći kao nečega što prožima sve aspekte našeg individualnog i društvenog života oblikuju i dva istaknuta suvremena diskursa – transhumanizam i posthumanizam – koji stječu sve veći broj pobornika upravo u trenutku u kojem se svijet suočava s izazovima umjetne inteligencije. Jer bez obzira na namjere samog Foucaulta, nemoguće je ne prepoznati eho njegovih teorija i vizija u suvremenim transhumanističkim te posthumanističkim pozicijama kad one, redom, nastoje preoblikovati i unaprijediti čovjeka u smislu neograničene moći, ili se riješiti čovjeka uskraćujući mu bilo kakav poseban položaj.

Imajući sve to na umu, važno je zapitati se: ako sve normativne tvrdnje čine tek narative među ostalim narativima, koji su svi u međusobnom natjecanju i borbi za prevlast, i ako je humanizam samo još jedan takav narativ, kako i, što je još važnije, *na kojim temeljima* možemo pozdraviti viziju nove enciklike pape Lava XIV. *Magnifica Humanitas* kada ona brani dostojanstvo ljudskih osoba i dostojanstvo ljudskog rada od uplitanja i dominacije tehnologija umjetne inteligencije? Ako je humanizam nešto što se može reducirati na pitanja moći, na kojim temeljima se bilo tko, motiviran religijskim ili svjetovnim razlozima, može složiti s pozivom pape Franje da se obrani dostojanstvo najranjivijih skupina u svakom društvu, uključujući i dostojanstvo starijih osoba, migranata i izbjeglica, ako znamo da je poziv pape Franje izrastao na snazi kršćanskog humanizma?

Kao što se vidi u knjizi koja slijedi, ne dvojim kako treba učiti od svih kritičara humanizma, uključujući i one foucaultovske, kada nam pomažu uvidjeti mračne strane povijesti humanizma. Propitivanje humanizma, međutim, ne smatram razlogom za odbacivanje promišljanja

o humanističkim idejama ili kao prepreku njihovom prakticiranju. Osim što ih uzimam kao vrijedne opomene o slijepim točkama humanizma, kritike o kojima je riječ smatram podsjetnicima na mnoge i složene povijesti humanizma koje iznad svega svjedoče o otpornosti humanističkih ideala, i primjerima njihova stalnog proširenja i revitalizacije. Ovo shvaćanje pruža podlogu za središnje argumente knjige: prvo, ne postoji jedan humanizam. Kao intelektualni i praktični interes za ono što znači biti čovjekom, humanizam postoji samo u pluralu i svaka humanistička perspektiva ima vlastitu povijesnu složenost i kulturnu posebnost, aspiracije i limite. Drugo, dio ove pluralnosti jest postojanje i religijskih i sekularnih utemeljenja humanističkih ideja i praksi te potencijal koji iz njihovih razlika proizlazi. Naime, religijski i sekularni humanisti mogu uspješno odgovoriti na kompleksne i dehumanizirajuće izazove našeg vremena samo ako uđu u dijalog jedni s drugima te ako djeluju zajedno. Upravo pluralnost i solidarnost kao temelji oživotvorenja humanističkih ideala mogle bi, vjerujem, humanizmima dati pravu mjeru koja im je potrebna za dvadeset prvo stoljeće.

London, lipanj 2026.

* * *

Kao i moja prva knjiga na hrvatskom jeziku, i ova druga izlazi u izdanju TIM pressa, koji je odavno primjer izvrsnosti na hrvatskoj izdavačkoj sceni, ali i puno šire. Zahvalna sam cijelom timu TIM pressa na iznimnoj profesionalnosti. U pripremi predgovora hrvatskog izdanja ove knjige, kolege Goran Čular, Petra Karmelić i Nebojša Zelič ponudili su važne i konstruktivne kritike. U vrijeme pripreme hrvatskog izdanja knjige, teolog Luke Bretherton, koji se i sam bavi pitanjima humanizma, otvorio mi je vrata britanske akademije pozvavši me da se priključim Centru McDonald za teologiju, etiku i javni život Sveučilišta u Oxfordu.

Uvod

Od humanizma do humanizama

Kad se papa Franjo 2021. godine videovezom obratio skupštini Papinskog vijeća za kulturu, naglasio je da je pandemija bolesti COVID-19 razgolitila „slabosti našeg društvenog i gospodarskog života", ali i da je u ljudima obnovila želju da se „suoče s temeljnim pitanjima egzistencije, kao što su pitanja o Bogu i čovjeku". Ono što svijetu treba, ustvrdio je papa, nije samo nov ekonomski program nego „nova humanistička perspektiva".[1]

To je obraćanje bilo samo jedna od mnogih prigoda u kojima je Franjo tijekom svojeg desetogodišnjeg pontifikata isticao humanizam. Oslanjajući se na socijalni nauk Crkve, a pogotovo na viđenje ljudske osobe koje je uveo Drugi vatikanski sabor, papa je opetovano promicao načela kršćanskog humanizma i humanističkih perspektiva, osobito u svojim enciklikama.[2] U *Laudato si'* postavio je vrijednost ljudske osobe i planeta nasuprot ekonomskoj logici i konzumerizmu, govoreći da je čovječanstvo ispreplteno s prirodnim svijetom i svim njegovim stvorenjima. U *Fratelli tutti* postavio je humanizam kao temelj solidarnosti protiv svijeta koji uskraćuje dostojanstvo najranjivijim članovima ljudske zajednice – migrantima, starijima, siromasima.[3] I dok nije ni rijetko ni neočekivano da pape ističu ljudsko dostojanstvo kao temelj obnovljene ljudske obitelji, iznenađujuće je kad vidimo da se pitanja ljudskosti ističu u programima akademskih ustanova čiji su članovi uvelike doprinijeli odbacivanju humanističkih ideala i zauzvrat ponudili sofisticirane teorijske izraze antihumanizma.[4] U sjevernoameričkim akademskim institucijama, kako u privatnim tako i u javnim, danas čitamo o centrima koji istražuju „religiju i čovjeka" s obzirom na „napredak tehnologije i znanosti" i „brze društvenopolitičke promjene" (Sveučilište Indiana); o čitavim novim školama koje se posvećuju „cjelovitom ljudskom razvoju" (Sveučilište Notre Dame); o najambicioznijoj kampanji prikupljanja sredstava s krilaticom „za čovječanstvo" i vizijom projekata koji bi trebali

unaprijediti „ljudsku uvjetovanost“ (Sveučilište Yale).[5] Ako se zaokupljenost humanističkim temama prirodno rađa u ustanovama izgrađenim na baštini koja naglašava ljudsko dostojanstvo, pitanje je na čemu bi se zasnivalo ponovno otkrivanje humanizma u ustanovama gdje se čak i poslijediplomski studenti pitaju: „Zar ne bismo trebali odbaciti čovjeka?“[6]

Obnovljeni akademski interes za humanizam može imati instrumentalističke, tehnokratske, kritičke ili znanstvene uzroke, ali jedan od razloga leži u nepresušnoj važnosti i snazi tog pojma, pogotovo kad se njime razotkriva i napada sve što dehumanizira suvremeni svijet. Unatoč postmodernističkim, postkolonijalnim, ekološkim i dekolonijalnim kritikama koje se upućuju samom temelju zapadnjačke humanističke baštine zbog njegove opsesije djelatnom moći i njegova sudjelovanja u kolonijalnim projektima te unatoč moralnom naboju i utjecaju takvih kritika – utjecaju koji postoji i izvan akademije – danas se svejedno koristimo humanizmom kao okvirom i apelom kad god govorimo o našoj odgovornosti prema „onima drugima“ usred pandemije, migrantskih i izbjegličkih kriza, borbe protiv rasne nepravde i sve veće ekonomske nejednakosti; upravo humanizam predstavlja temelj humanitarnosti i ljudskih prava, dvaju najutjecajnijih transnacionalnih diskursa našeg doba.

Kako tvrdim u ovoj knjizi, da bi se humanizam mogao održati u 21. stoljeću, on se ne mora samo hvatati u koštac s nizom utjecajnih kritičara, nego ga se mora i *pluralizirati*. Pluralizirati humanizam znači uvidjeti da humanistički imaginariji nikad nisu bili vlasništvo Zapada i da se nikad nisu mogli svesti na antireligijske perspektive. Kad se humanizam ne svodi na naslijeđe renesanse i prosvjetiteljstva i ne kritizira kao takav, kad se ne poistovjećuje s tekstovima „novih ateista“, nego ga se proučava i kao intelektualnu i kao praktičnu poziciju koja propituje što to znači biti čovjek te osmišljava i omogućava dobar život pojedinaca i zajednica, tada počinjemo nazirati bogatu pluralnost humanističkih diskursa. Počinjemo uviđati da postoje i da su oduvijek postojali mnogi humanizmi, svaki sa svojom složenom poviješću, kulturnom partikularnošću i distinktivnim ontološkim temeljima.

Iz te perspektive svi humanizmi, i stari i novi, suočavaju se danas s istim izazovom: kako usmjeriti humanistički rad, a da se plodonosno nosi s partikularizmom i pluralizmom – partikularizmom u smislu pojedinačnih privrženosti i identiteta, a pluralizmom u smislu mnogostrukosti humanizama.

S druge strane, Jakobsen i Pellegrini naglašavaju dvojnu narav Foucaultova pogleda na moć – kao izvor dominacije i osporavanja te kao izvor otpora i borbe za vlastita prava. One žele podsjetiti da, premda moć sekularnog „dominira", ona „ne određuje" sve religijsko-sekularne konstelacije, nego „stvara otpore, obratne diskurse i nove kombinacije".[33] Dok Asad usvaja Foucaultovo razumijevanje moći tako da u konačnici opet uspostavlja religijsko-sekularno dvojstvo, Jakobsen i Pellegrini kritiziraju sekularnu moć da bi je *poništili* – otvaranjem „nove konfiguracije u političkim debatama",[34] prevladavanjem izbora sekularizma[35] kao „racionalnijeg, modernijeg, slobodnijeg i manje opasnog" od religije te proučavanjem kako se isprepliće religijsko i sekularno.[36] Dakle, kad Jakobsen i Pellegrini raskrinkavaju dvojstvo, to raskrinkavanje ima dva sloja: predstavlja čin otpora dominantnim normama, ali i pokušaj da se ukaže na nove diskurse i religijsko-sekularne konfiguracije koji mogu otvoriti nove političke mogućnosti koje neće jačati kulturne ratove i kolonijalnu misao.[37] Premda vidim značaj tog pothvata u normativnom i političkom smislu, u nastavku ću pokazati da taj konkretni pokušaj da se prevladaju sukobi i kulturni ratovi zapravo skreće prema novim oblicima moći – istina, to su nove konfiguracije, ali one uspostavljaju drugu vladajuću normu religijsko-sekularne problematike.

Kad Shakman Hurd daje svoj prvi doprinos kritici sekularizma, taj se doprinos također oslanja na Asadovu genealogiju sekularnoga, pogotovo na njegovo gledanje na sekularizam kao na tehnologiju principa moderne nacionalne države. Razmatrajući dvije različite vrste sekularizma – „laicizam", kao u Francuskoj ili Turskoj, i „judeokršćanski sekularizam", kao u Sjedinjenim Državama[38] – Shakman Hurd objašnjava da u oba slučaja sekularizam nastoji prisvojiti, definirati i kontrolirati religijsku domenu. Bez obzira na to je li izabran laički ili judeokršćanski put, tvrdi ona, sekularizam je „diskurzivna predaja koju definira i prožima moć"[39] te koja odražava i oblikuje društvenu stvarnost. Njezina kritika sekularizma ima najmanje tri razine: politike sekularizma koje oblikuju društvene znanosti, sekularizam kao (re) produkciju konkretnih religijsko-političkih formacija te širu kritiku sekularizirajuće naravi moderniteta.

Čini se da Shakman Hurd upućuje na manje teleološki pogled na modernitet nego Asad, Jakobsen i Pellegrini. Kako ona piše, ako smatramo da su političko-religijska zbivanja u Francuskoj i Turskoj, kao i događaji Arapskog proljeća, došli kao rezultat antimoderne religioznosti, ako

tvrdimo da islam narušava moderni politički poredak, podlegnuli smo laicističkim kategorizacijama.[40] Ti događaji i zbivanja, kaže ona, nisu slučajevi antimodernističke politike: oni su *moderna* politika. Tumačenje Shakman Hurd očito omogućava širi pogled na modernitet, ali jedini oblik religijsko-sekularnog susreta u toj viziji moderniteta jest borba za moć.

U nastavku ću tvrditi da naglašavanje moći zanemaruje mogućnost potpunijeg religijsko-sekularnog pluralizma. Kao i Jakobsen i Pellegrini, Shakman Hurd smatra da njezina razmatranja sekularnoga i religijskoga mogu otvoriti „nove epistemološke prostore" i krenuti prema „oblicima i lokacijama politike koji su izvan radara konvencionalnih sekularnih racionalističkih pristupa politici i konvencionalnih religijskih pristupa politici".[41] Premda kreće od Asadova gledišta da „kategorija religije nije ništa očitija od kategorije sekularnoga",[42] za razliku od njega nastoji prevladati reduktivna značenja religijsko-sekularnog dvojstva – gdje se ono prvo gleda kao „emocionalno, iracionalno, nepredvidljivo", a ono drugo kao „prirodna domena racionalne probitačnosti i univerzalističke etike".[43] Time što politizira i historizira pojmove sekularnog i religijskog koji su bili uspostavljeni kroz diskurs moderniteta, ona traži od znanstvenika da pristupaju tim dvjema kategorijama kao nečemu što je „promjenjivo, u razvoju, neuhvatljivo".[44] Po njezinu mišljenju, taj pristup ne bi ukazivao na sekularno i religijsko kao na radikalno različite stvari, nego bi upućivao na njihove „međuovisnosti" – na „međudjelovanje sekularnih i religijskih ideja, aktera i institucija (...) te kako oni *preobražavaju* jedni druge".[45]

Shakman Hurd pritom napominje da ne sugerira da sekularno i religijsko „toliko fluktuiraju da nemaju nikakav analitički, politički ni metafizički značaj".[46] Međutim, unatoč toj ogradi, njezina poanta glasi da ideale i praksu dubokog pluralizma obilježava fluidnost, neuhvatljivost i promjenjivost religijsko-sekularnih susreta. Usvojivši Connollyjev koncept dubokog pluralizma, o kojem ćemo više reći u nastavku, Shakman Hurd miče naglasak s Asadova stava da religijske i sekularne kategorije nikad nisu iste unatoč njihovim međusobnim odnosima. Ali time što s moći sekularnoga, i povezane borbe za moć između religija i sekularizama, skreće prema neuhvatljivom karakteru religijskoga i sekularnoga, ona također uspostavlja sekularno-religijske *fluktuacije* kao organizacijski element dubokog pluralizma. No trebali bismo upitati: mogu li ideali dubokog pluralizma biti zasnovani samo

na pojmovima fluidnosti i fluktuacija religijskoga i sekularnoga? Osim toga, ako analitički okvir ostaje unutar okvira moći, je li moguće dobiti viziju pluralizma koja neće podleći nekom novom obliku hegemonskog zahtjeva?

To posljednje pitanje također se javlja u vezi s radom Markusa Dresslera na religijama i sekularizmima. Kao još jedan u nizu novijih kritičara sekularizma koji uvelike usvaja Asadovo gledanje na sekularizam i modernitet, Dressler se nadovezuje na Asadov stav da religijsko-sekularna račvanja stvaraju sekularni režimi, kao i na Asadovu kritiku sekularizma kao sile pri oblikovanju i legitimaciji nacionalne države. Dressler analizira formaciju identiteta u kontekstu sekte alevita u Turskoj. Ističe da su aleviti, koje se dugo smatralo sekulariziranom i asimiliranom skupinom unutar turskog društva, 1980-ih potvrdili da se razlikuju od sunitske većine i prkosili hegemonskom kemalističkom pojmu nacionalnog jedinstva. No Dressler tvrdi da su organiziranjem svojeg identiteta oko „šijitske mitologije dvanaest imama, islamskog misticizma, predislamskih turskih predaja" i „modernih humanističkih ideala",[47] aleviti usvojili laicističke kategorije „religije".

Ti bi se događaji mogli uvjerljivo tumačiti kao nenamjerna posljedica alevitske konstrukcije identiteta. Međutim, Dressler smatra da oni ukazuju na determinističku moć kemalističkog sekularizma i općenito na logiku i moć onoga što Dressler vidi kao religijsko-sekularističku paradigmu koju uspostavlja modernitet i ostvaruje laicistička država. Kao i Asad, Jakobsen, Pellegrini i Shakman Hurd, tako i Dressler tu paradigmu shvaća kao oblik moći koji nastoji disciplinirati i opredmetiti religiju tako što pravi razliku između religijskih i sekularnih prostora, religijske i sekularne prakse, religijskih i sekularnih tijela. Dressler tvrdi da nije važno prave li se te razlike u okviru religijskih ili ateističkih programa jer sve na kraju podlegnu moći sekularizma.

Dresslerova analiza očito se oslanja na uvide Asadovih tumačenja, pogotovo na predodžbu da sekularizam nije samo ideologija koja se definira nasuprot religiji, nego da je to moć koja nastoji stvoriti religiju. On se također slaže s Asadom i Shakman Hurd da je sekularizam isprepleten s nacionalizmom i ukorijenjen u modernim nacionalnim državama[48]: religijsku domenu omeđuje i upravlja sekularizam, pa i religija doprinosi izgradnji nacionalnog identiteta i interesa nacionalne države. No dok Dressler, Asad, Shakman Hurd, Jakobsen i Pellegrini žele otkriti cijeli spektar međusobnih ovisnosti religijskoga i sekularnoga,[49] Dressler

jednako vrijedi i za poljske katolike i Katoličku crkvu. Religiozni i nereligiozni Poljaci imali su istog protivnika, ali trebala su im desetljeća da uvide da jedino njihov savez može okončati komunističku državu, a poljskim katolicima i sekularnoj ljevici trebala su desetljeća da razaberu opseg unutarnje pluralizacije na drugoj strani. Sad ćemo se okrenuti procesima koji su iznutra pluralizirali i katoličku i sekularnu scenu – procesima koji su ostvarili njihov humanistički okret i usmjerili poljske katolike i sekulariste bliže moralnim dodirnim točkama i mogućnostima suradnje.

2. Humanizmi i religijsko-sekularni dijalozi prije Solidarnosti

2.1. Pluralizacija poljskog katoličanstva

Prema nekim znanstvenicima, Katolička crkva u Poljskoj pod komunizmom „nikad nije bila progonjeno, skrovito, podzemno stvorenje kakvo je zamišljao Zapad", nego institucija koja je „smjela raditi svoj posao, objavljivati propovijedi i graditi crkve".[43]

Oni tvrde da je unatoč slici poljske Crkve, pogotovo na Zapadu, kao „motora aktivne opozicije",[44] Crkva zapravo bila oprezna institucija, koja često nije imala teškoće kao većina Poljaka, te nije sudjelovala u presudnim događajima koji su obilježili život građanskog društva.[45] Nadalje, neki znanstvenici ukazuju na to da se u poslijeratnoj Poljskoj „etnonacionalistička" politika Crkve više puta poklapala s istom takvom politikom Komunističke partije.[46] Napokon, neki naglašavaju da su čak i u krunskom trenutku nacionalnog jedinstva – osnivanju Solidarnosti 1980. godine, kad su svećenici držali misu i ispovijedali među radnicima, a deset milijuna članova sindikata Solidarnosti bilo spremno za štrajk – neki poljski svećenici, pa i kardinal Wyszyński, pozivali štrajkaše da se vrate na posao.[47] Ne moramo se u potpunosti slagati s ocjenom da se „Solidarnost uvijek osjećala mnogo bliže Crkvi nego Crkva Solidarnosti"[48] kako bismo zapazili da je, unatoč sudjelovanju i čak vodstvu mnogih župnika u tom trijumfu poljskog građanskog društva,[49] katolička hijerarhija ostala nepovjerljiva prema radikalizmu Solidarnosti.[50]

Predodžba da je Katolička crkva u Poljskoj institucija koja je spremna na kompromise i nesklona izravnom otporu režimu predstavlja

važan korektiv za često zapadnjačko veličanje Crkve kao glavnog, a ponekad i jedinog protivnika komunističke države. Slika oprezne Crkve također korigira sliku koju Katolička crkva ima o sebi i predstavlja drugima – da je hrabra povijesna čuvarica poljske nacije i identiteta.[51] Međutim, taj protunarativ ne uzima u obzir svu složenost crkvenog stava prema režimu. Premda je Katolička crkva između 1945. i 1980. sklapala razne sporazume s državom,[52] komunistička je vlast ipak značila da je Crkva izgubila svoju moć, posjede i slobode. Pod komunizmom su članovi poljskog svećenstva, pa i vodeće crkvene ličnosti, bili zatvarani i ubijani,[53] katoličke su publikacije bile plijenjene i zabranjivane,[54] javna je prisutnost religije bila ometana,[55] a državna je vlast marljivo radila na ateiziranju stanovništva, pogotovo mladih.[56] Treba napomenuti i da je oprez crkvene hijerarhije u odnosima s komunistima bio popraćen aktivnostima kojima je Crkva podrivala moć i ideologiju države. Katolička crkva u Poljskoj pod komunističkim režimom imala je neke postupke zbog kojih su čak i Poljaci nevjernici imali razloga za odlazak u crkvu.[57]

Opozicija Katoličke crkve komunističkoj državi i njezinoj ideologiji i politici prvo je krenula kroz inzistiranje Crkve na nerazdvojnosti katoličanstva i poljske nacionalne kulture. „S osloncem u čvrstim uvjerenjima Pija XI. i Pija XII.“, Crkvi je najviše odgovarala njezina tradicionalna uloga „očuvanja morala“.[58] Kardinal Wyszyński, opisan kao čovjek s bezgraničnom energijom,[59] „iznimnom odlučnošću“ i „velikom krutošću“,[60] pretvorio je Crkvu u čuvara narodne pobožnosti i poslužio se „staromodnom obnovom vjere“.[61] Njegovo uvjerenje da se katoličanstvo u Poljskoj opet može održati ako se oslanja na narodsku vjeru pokazalo se točnim. Jedno od najjačih korozivnih djelovanja Crkve na komunizam nije proizišlo iz izravnih sukoba s državnim vlastima nego iz održavanja tradicionalne pobožnosti. Dobar je primjer Velika devetnica milenija, devetogodišnji program koji je obilježio obljetnicu „krštenja Poljske“ i tisuću godina poljskog katoličanstva.[62] U središtu tog slavlja bila je priča o Marijinoj zaštiti Poljaka protiv raznih opasnosti: Šveđana 1655., Sovjeta 1920. te u poslijeratnoj Poljskoj.[63]

Dok su u Velikoj devetnici katolički intelektualci sumnjičavo gledali kombinaciju narodske vjere i nacionalnog zanosa,[64] poljski su se katolici trajno zanimali za ta slavlja i sudjelovali u njima. Što su mjesne komunističke vlasti više pokušavale spriječiti slavlja, to je bio veći angažman i strast hodočasnika.[65] To je crkveno slavlje od gotovo jednog desetljeća

prvenstveno djelovalo na poljsko građansko društvo tako što je povećalo „potencijal društva da se angažira i podiglo opozicijsku svijest".[66] Kao i otpor koji se 1980-ih razvijao u južnoafričkim crkvama, Velika devetnica je pobila Marxov pogled na religiju:[67] pokazala je da, čak i u svojem najtradicionalnijem izrazu, religije mogu razbuditi „narod iz drijemeža" umjesto da produžuju njegovu patnju.[68] Velika je devetnica također imala značajne veze sa Solidarnošću, ne samo kroz vjersku simboliku i religijsku kulturu koju su dijelila oba događaja, nego i kroz vodstvo. Primjerice, na slikama s Velike devetnice 1966. vidi se kako mladi svećenik Henryk Jankowski priprema djecu za procesije milenijskog slavlja. Manje od 15 godina nakon toga, otac Jankowski vidi se na slikama s drugim svećenicima koji su obavljali vjerske dužnosti među radnicima Solidarnosti.

Uspjeh Velike devetnice jasno je pokazao da je čak i bez moći i povlastica Katolička crkva i dalje efikasna organizacija koja ima sve više vjernika, svećenika, časnih sestara i sjemeništa.[69] Budući da je bila prožeta tradicionalnom religioznošću, Velika je devetnica pomogla Crkvi da se postavi kao zaštitnica nacije.[70] Međutim, diskurs Crkve u 1960-ima nije bio prvenstveno obilježen nacionalnom poviješću ni religijskim tradicionalizmom, nego univerzalističkim pojmovima ljudskog dostojanstva i ljudske osobe. Važan sastojak te promjene bila je teološka revolucija koja je iznikla iz Drugog vatikanskog sabora, a koja je uključivala i drastične promjene u crkvenom pristupu nekršćanima.[71] Nove univerzalističke i humanističke teme tog sabora, koji je prvi put uveo pojam dostojanstva svih ljudi, kako katolika tako i nekatolika, utjecale su na diskurs poljske katoličke hijerarhije. Iako je ta hijerarhija povijesno imala složen odnos između vjernosti tradiciji i otvorenosti promjenama koje je uvodio sabor, humanističke su se teme počele provlačiti kroz govore i propovijedi Wyszyńskoga i službene spise poljskog biskupskog zbora.[72] Nadalje, poljski su katolički vođe počeli odražavati jezik i ton sabora tako što više nisu branili crkvenu slobodu pozivima na „povijesna prava" Crkve – iako je taj jezik imao središnju ulogu u proslavi Velike devetnice – nego pozivima na dostojanstvo ljudske osobe i slobodu savjesti, što je obilježilo prelazak s Pija XI. i Pija XII. na Ivana XXIII. Primjerice, poslanica biskupskog zbora „O vjerskom odgoju" iz ožujka 1963. osuđivala je režimski napad na „dragovoljnu" narav vjerskog odgoja, ali ne kao udar na prava katolika u katoličkom društvu, nego kao udar na slobodu savjesti, ljudski integritet, poštenje, dostojanstvo

Mogućnost pregovora i koaliranja s predstavnicima komunističke totalitarne države kako bi se izbjegao široki sukob i kako bi poljsko društvo prešlo u demokraciju, sposobnost da se vlastita ljudskost sagleda kao isprepletena s ljudskošću onih koji predstavljaju dehumanizirajuću ideologiju, teologiju i praksu apartheida – takve je vrste političkih i javnih postupaka teško zamisliti u suvremenim društvima, gdje ne vladaju humanistička etička promišljanja ni ideja općeg dobra, nego uskogrudne političke ideologije. Radikalna polazišta i radikalno miroljubivi ishodi humanističke politike demokratizacije u Poljskoj i Južnoj Africi bili su očigledni čak i onima koji su sudjelovali u tim procesima. De Gruchy je već 1995. zabilježio iznimni karakter rušenja Berlinskog zida i prvih južnoafričkih demokratskih izbora: u svojoj knjizi o kršćanstvu i demokraciji napisao je da će „budući naraštaji gledati" na ta „dva čudesna događaja" kao na „prekretnicu u svjetskoj povijesti" koja je „preoblikovala svjetsku politiku kraja 20. stoljeća i uvela novi svjetski poredak".[19]

Zapadni znanstvenici i političari, a isprva i mnogi poljski i južnoafrički građani, uistinu su slavili s oduševljenjem i nadom okrugli stol Solidarnosti 1989. i etiku TRC-a. Međutim, nije ni poželjno ni moguće fetišizirati te događaje. Za Allana Boesaka, takav pristup sa sobom nosi obožavanje jednih i demoniziranje drugih, što onda postaje zapreka tim društvima da uistinu zaključe svoju prošlost i pođu u svoju budućnost.[20] Drugi znanstvenici smatraju da nekritičko slavljenje povijesnih trenutaka poput onih koji su se dogodili u Poljskoj i Južnoj Africi prikriva nebrojena područja u kojima se politička hegemonija nastavlja i oblikuje narative koji legitimiraju nove oblike dominacije.[21] No ako i ne računamo etičke i normativne razloge da se izbjegne fetišizacija poljske i južnoafričke nenasilne demokratske revolucije, to je i povijesno nemoguće jer je humanistički uvjetovana politika izražena kroz suradnju i konsenzus bila kratka vijeka, a njezine su posljedice brzo zaboravljene u obama društvima, čak i među onima koji su igrali presudnu ulogu u toj politici i njezinim postignućima.[22]

Dok je Krog smatrala da afrička etika i pogled na svijet što izrastaju iz *ubuntua* predstavljaju „suštinu i osnovu procesa TRC-a", tako da (kako ona kaže) kršćanstvo i načela iscjeliteljske pravde nisu dali *ubuntuu* drugo mjesto, nego su dolazili poslije njega,[23] kritičari su počeli gledati na *ubuntu* u povijesti TRC-a kao na strategiju, kao da odražava plan novih i starih elita da zaobiđu pravdu u ime pomirenja.[24] Žrtve

apartheida nisu bile zadovoljne ishodima procesa TRC-a jer su smatrale da on potvrđuje njihovu traumu, a ne hvata se u koštac sa socijalnom, političkom i gospodarskom stvarnošću njihovih pritužbi.[25] Utjecajni znanstvenici kao Richard A. Wilson odredili su *ubuntu* kao ideologiju koja „združuje ljudska prava, iscjeliteljsku pravdu, pomirenje i izgradnju nacije s populističkim jezikom panafrikanstva" i jezikom koji se počeo prodavati u Južnoj Africi nakon apartheida kao „pomirbena verzija priče o ljudskim pravima za južnoafričke crnce".[26] Afrički su znanstvenici počeli općenitije kritizirati *ubuntu*: ne bi ni trebalo toliko govoriti o njemu, tvrdili su neki, da „njegove osnovne vrijednosti zajednice, ljudskih odnosa i ravnopravnosti nisu bile iskrivljene ili poništene",[27] dok su mu drugi pristupali kao nostalgičnoj vrijednosti koja je sklona „jednoj vrsti kolektivizma" i negativno utječe na pojedinca.[28]

Čak i oni koji su se izričito zalagali za demokratsku Južnu Afriku u ime humanističkih vrijednosti počeli su smatrati da su procesi demokratizacije opterećeni problemima. Neville Alexander, koji se divio i Tutuu i Mandeli dok su se svi borili protiv režima apartheida, nije se skanjivao kritizirati neke njihove postupke u Južnoj Africi nakon apartheida. Jedna takva kritika bilo je Alexanderovo odbacivanje naširoko hvaljene metafore koju je Tutu isticao, a Mandela usvojio – metafore o Južnoj Africi kao „naciji duge". Alexander je smatrao da ta slika, kojoj je bila namjera veličati razlike, zapravo podupire granice rasne kaste. Nepokolebljivo odan ne samo idealima nego i praksi i institucijama koje Južnoj Africi trebaju donijeti sve vrste ravnopravnosti, Alexander je također bio jedan od prvih i najglasnijih kritičara ANC-ove vlade zbog korupcije i neuspješnog nošenja s kriminalom, nasiljem, zloporabama, nejednakošću obrazovanja i rastućim jazom između bogatih i siromašnih.[29]

Problemi koje je Alexander uočio već nekoliko godina nakon prvih južnoafričkih demokratskih izbora s vremenom su se samo umnažali. Kad se čitaju izvješća o današnjem socioekonomskom stanju Južne Afrike i o obećanjima koja ANC nije ispunio u tri desetljeća vladavine, ne dobiva se dojam nade, slobode i sklada, nego dojam razdora, stagnacije, nejednakosti i sukoba. Ni južnoafrički znanstvenici ne mogu se dogovoriti oko pitanja kako proučavati i rješavati izazove koji stoje pred tim društvom. Neki tvrde da današnjoj Južnoj Africi najviše nedostaje društvena kohezija te da su potrebni različiti poticaji i narativi kako bi se našao lijek za taj problem i promicala demokratska solidarnost među

različitim skupinama; drugi pak ističu da su procesi koji bi mogli dovesti do manje lomova zapravo činovi izgradnje nacije kroz koje sadašnje vodstvo ANC-a traži narative da legitimira vlastitu moć; napokon, neki naglašavaju da je ovdje važno kako se Južnoafrikanci hvataju u koštac sa svojom razlomljenom i bolnom poviješću.[30] Gubitak povjerenja u ANC, koji je više od osamdeset godina bio vodeća organizacija građanskog društva, popratio je gubitak javnog diskursa i etike koji bi premostili razlike između Južnoafrikanaca i doprinijeli zaustavljanju plime svih vrsta nasilja u njihovu društvu.[31] U Južnoj Africi koja je sve više podijeljena, crkveni vođe i zajednice koji su izišli na ulice u 1980-ima i davali snagu građanskom društvu za beskompromisnu borbu protiv režima u Pretoriji sad su se (opet) povukli: kako kažu neki komentatori, većina ih „šuti suočena s posvudašnjom političkom korupcijom i propadanjem" i čini se da ne znaju kako reagirati na brojne krize u zemlji.[32]

U slučaju Poljske, oduševljenje građana mirnim prijelazom iz komunizma u demokraciju splasnulo je praktički čim je Mazowiecki oformio vladu, i to zbog raznih političkih i gospodarskih problema. S jedne strane, poljski su intelektualci, članovi i zagovornici vlade Mazowieckog, pogrešno mislili da će njihova osobna popularnost jamčiti političku potporu svih slojeva poljskog društva i da stoga ne moraju narodu objašnjavati svoje postupke.[33] S druge strane, kako je Lech Wałęsa 1990. godine počeo ambicioznije ciljati na predsjednički položaj, i kako su na površinu političkog života isplivala dugogodišnja ideološka neslaganja i osobni animoziteti između vođa Solidarnosti, osjećaj povjerenja među bivšim saveznicima unutar Solidarnosti brzo je ispario, a stari su se razdori probudili s novom snagom. Znanstvenici koji proučavaju poljsku postkomunističku tranziciju kažu da su intelektualci, pa i Mazowiecki i Michnik, istog časa opet počeli prezirati poljsko radništvo, pa i Wałęsu. Priznavali su mu političku sposobnost, ali spočitavali su mu „mumljanje čovjeka sa sela", „radničke manire", „sklonost brbljavosti i neotesanim pričama", kao i populistički religijsko-nacionalni diskurs.[34] Wałęsa i njegovi pristaše nisu im ostali dužni: optuživali su intelektualce ne samo za elitizam, nego i za namjeru da obnove stari birokratski sustav. Dok su u debatama na poljskoj nacionalnoj televiziji bivši saveznici iz Solidarnosti javno blatili i vrijeđali jedni druge, i dok su izbijali prvi štrajkovi kao legitimna reakcija na gospodarsku krizu i vladin pristup *laissez-faire*, činilo se da je humanistička etika Solidarnosti na izdisaju, kao i religijsko-sekularna suradnja koja je Solidarnost potaknula, i to