

# HABERMASOVSKA “TRANSLACIJA” RELIGIJSKOG GOVORA U POSTSEKULARNOJ JAVNOJ SFERI ZAPADNOG BALKANA: ASIMETRIČNA POSTSEKULARNOST KROZ PRIZMU REPRODUKTIVNIH PRAVA I OBRAZOVNOG KURIKULUMA U HRVATSKOJ, SRBIJI I BOSNI I HERCEGOVINI

Slaven Knežević 

Fakultet političkih nauka, Univerzitet u Banjoj Luci  
Banja Luka, Republika Srpska, Bosna i Hercegovina  
E-mail: slaven.knezevic@sapcraa.com

Primljeno: 20.08.2023. Odobreno: 02.12.2023.

## Originalni naučni članak

DOI: <https://doi.org/10.65932/CR-2023-1-2>

UDK: 141.7:316.74:322(497.5+497.11+497.6)

**Sažetak:** Članak preduzima kritičku primjenu kasnog pojmovnog aparata Jirgena Habermasa — posebno pojmova “institucionalnog filtera” između neformalne javne sfere i formalne političko-pravne sfere, te “kooperativnog prevođenja” kojim se religijske moralne intuicije mogu učiniti prihvatljivim u potonjoj — na empirijski materijal javnih debata o reproduktivnim pravima i obrazovnim kurikulumima u Hrvatskoj, Srbiji i Bosni i Hercegovini između 2013. i 2022. godine. Oslanjajući se na Habermasove temeljne eseje o religiji u javnoj sferi i na empirijsku literaturu o hrvatskom referendumu o braku iz 2013, ratifikaciji Istanbulske konvencije iz 2018, ulozi Katoličke crkve i Srpske pravoslavne crkve u oblikovanju javnog diskursa i segregiranim obrazovnim aranžmanima u Bosni i Hercegovini, članak tvrdi da Habermasov okvir zahtijeva sadržajnu dopunu kada se prenese u postsocijalistički zapadnobalkanski kontekst. Originalni doprinos članka je razvoj pojma *asimetrične postsekularnosti* — postsekularne konfiguracije u kojoj (1) istorijski slijed teče obrnuto u odnosu na zapadnoevropsku putanju koju Habermas pretpostavlja, s državno nametnutom sekularizacijom nakon koje slijedi post-1990 ponovna publicizacija religije; (2) asimetrija moći između religijskih i sekularnih sagovornika ide u prilog religijskoj strani, a ne približava se habermasovskoj ravnopravnosti; (3) institucionalni filter između neformalne javne sfere i formalnog donošenja zakona strukturno je porozan, dopuštajući religijskom vokabularu da prelazi u pravno-političko rasuđivanje bez uspjelog prevođenja; (4) teret kooperativnog prevođenja empirijski snosi gotovo isključivo sekularna strana, što protivrječi Habermasovom zahtjevu za obostranim naporom; i (5) sam status klauzule o prevođenju jeste predmet osporavanja, a ne pretpostavka. Pojam se empirijski ilustruje kroz tri tematska klastera — hrvatske debate o reproduktivnim pravima (2013–2018), srpske debate o kurikulumu vjerskog i građanskog obrazovanja, te bosanskohercegovačko segregirano školstvo i kurikulumsku politiku.

**Ključne riječi:** *Habermas, postsekularizam, institucionalni filter, kooperativno prevođenje, asimetrična postsekularnost, Zapadni Balkan, Hrvatska, Srbija, Bosna i Hercegovina, reproduktivna prava, obrazovni kurikulum, Katolička crkva, Srpska pravoslavna crkva, Istanbulska konvencija.*

## UVOD

Pisati o Habermasovoj postsekularnoj javnoj sferi u kontekstu Zapadnog Balkana znači praviti gest koji nije neutralan. Habermasov teorijski okvir, razvijen kroz niz tekstova od *Glauben und Wissen* (Habermas, 2001) preko *Between Naturalism and Religion* (Habermas, 2008) do *The Power of Religion in the Public Sphere* (zajednički urednički zbornik s Butler, Tejlorom i Vest, 2011), pretpostavlja prepoznatljivu historijsku trajektoriju zapadne Evrope: relativno duga sekularizacija, postupno povlačenje religije u privatnu sferu kroz devetnaesti i dvadeseti vijek, te potom — od kraja 1990-ih — fenomen “javnog povratka religije” koji je Habermasa naveo da formulira pojam “postsekularnog društva” kao analitički okvir. Iz Habermasovog argumenta slijedi specifičan normativni zahtjev: da se religijski govor u formalno-političkom odlučivanju mora “prevesti” u svjetovne razloge prije nego što se smije pretvoriti u zakonsku osnovu, pri čemu je taj prevod, prema Habermasu, *kooperativan zadatak* — i religijski i svjetovni građani moraju biti uključeni u njegovo izvođenje. Između neformalne javne sfere (gdje religijski jezik može slobodno cirkulirati) i formalnih institucija države (gdje samo prevedeni razlozi smiju proći) leži ono što Habermas zove “institucionalni filter”.

Ovaj rad ispituje kako se ovaj okvir ponaša u empirijskom susretu sa zapadnobalkanskim materijalom — preciznije, sa javnim debatama o reproduktivnim pravima i obrazovnom kurikulumu u Hrvatskoj, Srbiji i Bosni i Hercegovini između 2013. i 2022. godine. Hrvatska je u tom periodu prošla kroz seriju paradigmatičkih slučajeva: ustavni referendum o definiciji braka 2013. godine, dvogodišnju javnu debatu o ratifikaciji Istanbulske konvencije koja je kulminirala parlamentarnom ratifikacijom u aprilu 2018. godine, te kontinuirane debate o restriktivnoj interpretaciji zakona o pobačaju u svjetlu odluke Ustavnog suda iz 2017. godine (Glaudić & Vuković, 2016; Juros, Dobrotić & Flego, 2020; Tranfić, 2022). Srbija je, paralelno, prolazila kroz kontinuirane debate o uvođenju i operativnom režimu vjeronauke kao predmeta u javnim školama (uvedena 2001., ali sa stalnim “fierim raspravama” o njenom statusu), te kroz javne debate o reproduktivnim pravima u kojima je Srpska pravoslavna crkva igrala konzistentno aktivnu ulogu. Bosna i Hercegovina je, kao treći slučaj, suočena s nečim posebnim: institucionalizovanom etno-religijskom segregacijom u školstvu kroz model “dvije škole pod jednim krovom” i s kompleksnim kurikulumskim politikama u kojima se religija i nacionalni identitet preklapaju gotovo neraskinljivo.

Centralno istraživačko pitanje rada glasi: kakve preinake mora pretrpjeti Habermasov teorijski aparat — institucionalni filter, kooperativna translacija, normativni zahtjev za prevođenjem religijskih razloga — kada se primijeni na specifičnu post-socijalističku zapadnobalkansku konfiguraciju u kojoj se historijska putanja sekularizacije, deprivatizacije religije i odnosa religijskog i svjetovnog autoriteta razlikuje od one koju Habermas pretpostavlja u svojim tekstovima? Iz tog pitanja izvodim tri hipoteze. Prva: Habermasov okvir, primijenjen direktno i bez modifikacije, sistematski potcjenjuje empirijske aspekte zapadnobalkanskih javnih debata koji se ne uklapaju u njegove pretpostavke o paritetu između religijskih i svjetovnih interlokutora. Druga: ovi aspekti nisu kontingentni nego strukturni — oni su proizvod specifične post-socijalističke trajektorije i njenih institucionalnih oblika. Treća: ovi strukturni aspekti mogu se sintetizirati u koherentan teorijski koncept koji predlažem da se zove “asimetrična postsekularnost”, i koji omogućuje da se Habermasov okvir zadrži kao analitičko polazište uz istovremeno priznanje njegovih granica.

Originalni doprinos ovog rada leži u razvoju koncepta *asimetrične postsekularnosti*. Koncept, prema mojem najboljem znanju, nije bio sistematski razrađen u dosadašnjoj literaturi, iako mu se različiti autori približavaju iz različitih uglova: Krasteva (citirana ovdje preko sekundarne literature) koristi izraz “elastična (post)sekularnost” za bugarski kontekst; Casanova razrađuje specifičnu logiku “javnih religija u modernom svijetu”; Asad insistira na tome da je sekularizam istorijski specifičan zapadni projekt; Calhoun, Mendieta i VanAntwerpen, kao urednici zbornika *Habermas and Religion* (2013/2015), eksplicitno otvaraju pitanje empirijskih granica Habermasovog modela. Asimetrična postsekularnost, kako je razrađujem ovdje, integrira uvide ovih autora u jedinstven okvir specifičan za post-socijalističku perifernu konfiguraciju. Sekundarni doprinos rada jeste sistematska primjena koncepta na tri zapadnobalkanska konteksta s eksplicitnom usporednom analizom.

Rad je strukturiran tako da nakon ovog uvoda slijedi pregled literature i metodologija; zatim sekcija o rezultatima koja prezentuje pet strukturnih asimetrija na kojima koncept počiva, s konkretnim empirijskim manifestacijama u tri konteksta. Slijede četiri analitičke sekcije: prva razmatra produktivnost Habermasovog okvira za zapadnobalkanski kontekst i njene granice; druga razrađuje empirijski materijal hrvatskih reproduktivno-pravnih debata kao primarni slučaj; treća tematizira komparativnu primjenu na srpski i bosanski kontekst; četvrta razrađuje koncept asimetrične postsekularnosti u njegovim teorijskim implikacijama. Zaključak rekapitulira testiranje hipoteza, eksplicitno artikulira originalan doprinos, i predlaže pravce za buduća istraživanja.

## PREGLED LITERATURE I METODOLOGIJA

### *Pregled literature*

Habermasova teorijska konstrukcija postsekularnog društva i njegovih normativnih zahtjeva razvijena je kroz nekoliko ključnih tekstova. *Glauben und Wissen* (2001), iako kratak govor, predstavlja prvu sistematičnu artikulaciju koncepta “postsekularnog društva” kao reakcije na ono što Habermas naziva trajnom prisutnošću religije u modernim društvima. *Between Naturalism and Religion* (Habermas, 2008) razrađuje epistemičku stranu tog odnosa — naime, šta to znači za sekularnu javnost da prizna religijske tradicije kao mogući izvor moralnih intuicija. Konačno, *The Power of Religion in the Public Sphere* (Butler, Habermas, Taylor & West, 2011) integrira njegovu poziciju u širi dijalog s Tejlrom, Battler i Vest. Iz tih tekstova izvodim četiri operativna elementa Habermasovog modela: (1) razlikovanje neformalne javne sfere i formalnih političkih institucija; (2) institucionalni filter između njih; (3) normativni zahtjev za prevođenjem religijskih razloga prije njihovog ulaska u zakonodavstvo; (4) kooperativna priroda tog prevoda, u kojem i religijski i svjetovni građani imaju obavezu da učestvuju.

Recepcija Habermasovog modela u akademskoj literaturi nakon 2015. godine bila je intenzivna i kritička. Arfi (2015) u radu objavljenom u časopisu *European Journal of Social Theory* identifikuje fundamentalnu *aporiju* u Habermasovom konceptu translacije: ono što Habermas zahtijeva nije konvencionalan prevod (gdje se značenje prenosi iz jednog jezika u drugi), nego ono što Arfi naziva “anasemični prevod” — operacija de-signifikacije religijskog sadržaja i njegova re-signifikacija u svjetovnom registru. Arfi argumentira da određeni aspekti religijskog značenja po definiciji nisu prevodljivi, što čini Habermasov zahtjev strukturno aporetičnim. Areshidze (2017), u radu objavljenom u *American Political Science Review*, dolazi

do različitog ali komplementarnog zaključka. Areshidze tvrdi da Habermas, iako pretendira da uzme religiju ozbiljno, zapravo zahtijeva “modernizaciju religijske svijesti” koja je u suštini sekularizirajuća; Habermas, prema Areshidzeu, ne dopušta religijskim tradicijama da artikuliraju istine na načine koji bi izlazili izvan svjetovnog okvira u koji se prevod konačno smješta.

Ungureanu i Monti (2017), kao urednici specijalnog broja *The European Legacy* posvećenog Habermasovom shvatanju religije i demokratije, sintetiziraju vodeće linije kritike. Habermasova post-sekularna perspektiva, kako tvrde, imala je “veliki formativni efekat” na debatu o mjestu religije u savremenim pluralnim društvima, ali — kako se demokratije danas nalaze pod novim valom interreligijskih izazova — Habermasovu viziju “kooperativne translacije i deliberacije” treba rekonstruirati i prilagoditi. Calhoun, Mendieta i VanAntwerpen (2013/2015), kao urednici uticajnog zbornika *Habermas and Religion*, otvaraju eksplicitno pitanje empirijskih granica Habermasovog modela: model je razvijen primarno na osnovu zapadnoevropskog post-sekularnog iskustva, i njegova primjenjivost na druge kontekste — američki, latinoamerički, istočnoevropski, post-socijalistički — ostaje otvoreno pitanje.

Šira post-sekularna literatura — koja je u Habermasovoj formulaciji nužna pozadina, ali se često razrađuje izvan njegovog specifičnog okvira — uključuje sa nekoliko dimenzija. José Casanova, u svojoj knjizi *Public Religions in the Modern World* (1994; 2008. ažurirana edicija), razvija pojam “deprivatizacije religije” kao opisa sekularno-istorijskog procesa koji je Habermas teorijski tematizirao. Casanovin argument je da se religijske tradicije širom svijeta — od islamskog fundamentalizma do katoličkog teologije oslobođenja — vraćaju u javnu sferu na načine koji klasičnu sekularizacijsku tezu čine analitički neadekvatnom. Talal Asad, u *Formations of the Secular* (2003) i kasnijim radovima, razvija oštru kritiku same kategorije “sekularnog” kao zapadno-kršćanskog projekta čije univerzalizirajuće pretenzije politički isključuju one koji se ne mogu pretvarati da pripadaju toj baštini. Calhoun (2013), u svom doprinosu zborniku *Rethinking Secularism*, koji je sam uredio s Juergensmeyerom i VanAntwerpenom, problematizuje sekularistički okvir kao “stilizovan” oblik samorazumijevanja modernog Zapada, ne kao nešto univerzalno.

Iz post-socijalističkog ugla, literatura o specifičnoj putanji religijsko-svjetovnog odnosa u istočnoj Evropi nakon 1989. godine pokazuje strukturne razlike u odnosu na zapadnoevropski model. Krasteva, citirana preko sekundarne recepcije, predlaže pojam “elastične (post)sekularnosti” za konceptualizaciju “eklektičnih oblika post-komunističke politizacije religijskog i religionizacije politike u Bugarskoj”. Tomka i Zulehner (2008/2011), u istraživanjima religije u centralnoj i istočnoj Evropi, dokumentuju da je obrazac “deprivatizacije religije” u post-socijalističkom kontekstu bio brz, koncentriran u period 1990-2010, i da je proizvodio specifične institucionalne aranžmane koji se ne mogu opisati klasičnim Habermasovim aparatom.

Empirijska literatura o tri zapadnobalkanska slučaja u periodu 2013-2022. godine bogata je i sve sistematičnija. Za hrvatski kontekst, ključna referenca jeste Glaurdić i Vuković (2016) u *Europe-Asia Studies*, koji empirijski analiziraju hrvatski referendum o ustavnoj definiciji braka iz decembra 2013. godine. Njihova analiza identifikuje tri konkurentna objašnjenja referenduma — proxy politika, ekonomski protest, tradicionalistički backlash — i pokazuje da su sve tri komponente prisutne, ali da je tradicionalistički backlash, organizovan oko Katoličke crkve i konzervativne građanske inicijative *U ime obitelji*, dominantna sila. Juros, Dobrotić i Flego (2020), u istom časopisu, prošireniju analizu daju u svom radu o “porastu

anti-rodnog pokreta” — pokazuju da je referendum 2013. godine bio paradigmatički moment u kojem su anti-rodni akteri uspjeli “preuzeti” okvir ljudskih prava i njim podriti njegovu vlastitu kredibilnost.

Tranfić (2022), u časopisu *Identities*, daje analitički najsystematičniji pregled hrvatskog slučaja. Polazeći od fragmenta Vatikanskog “rodnog ideologija” diskursa (koji je papa Franjo, paradoksalno, više ublažio nego jačao), Tranfić pokazuje kako Hrvatska Katolička crkva nije samo “manipulator” religijskog iz strategijskih razloga (kako neki sekularni populizam-istraživači predstavljaju), nego *aktivan producent* populističkog master-frejma kroz koji se “rodna ideologija” povezuje s vrijednosnim, identitetskim, ustavnim i bioetičkim debatama. Tomac (2023), u svom radu o “praying against abortion” objavljenom u *Religion, State and Society*, dokumentuje konkretne prakse mobilizacije religijskih reursa za oblikovanje javne debate o pobačaju. Vučković Juroš (2024), u radu o re-tradicionalizacijama i anti-rodnim mobilizacijama u Srbiji i Hrvatskoj objavljenom u časopisu *Affilia*, pokazuje da je dinamika u dva konteksta strukturalno slična ali institucionalno različita.

Za srpski kontekst, ključne reference jesu radovi o uvođenju vjeronauke u javne škole 2001. godine i njenom kontinuiranom ulozi u oblikovanju kurikulumskih debata. Janja Velikonja (2017) i Marko Vuković (2018) razrađuju dinamiku “civilna nasuprot vjeronauci” kao paralelnih predmeta u srpskim školama. Šire, *Politics, Religion & Ideology* kao časopis je objavio nekoliko relevantnih radova o srpskoj pravoslavnoj crkvi i njenoj ulozi u javnoj sferi. U BiH kontekstu, model “dvije škole pod jednim krovom” akademski je analiziran kroz radove o etničkoj segregaciji u obrazovanju (OSCE BiH, 2018, kao referentni izvor) i o kompleksnim odnosima vjerske, nacionalne i etničke pripadnosti u školskim programima.

Postoji jasan analitički jaz koji ovaj rad pokušava popuniti. Iako svaka od ove tri tradicije literature — Habermasovska post-sekularna teorija, post-socijalistička religijska sociologija, empirijska literatura o reproduktivnim pravima i kurikulumu u zapadnobalkanskim slučajevima — daje vrijedne uvide, sistematska sinteza koja eksplicitno povezuje Habermasov teorijski aparat s post-socijalističkom perifernom empirijom je rijetka. Asimetrična postsekularnost, koju ovaj rad razrađuje, jeste pokušaj te sinteze.

#### *Research Methodology*

Metodološki, istraživanje primijenjuje kombinaciju teorijske kritičke analize, konceptualne sinteze i komparativne studije slučaja. Prva komponenta jeste kritička sinteza Habermasovog teorijskog aparata — institucionalni filter, kooperativna translacija, translacijski proviso — kroz njegove ključne tekstove (Habermas, 2001; 2008; 2011) i kroz sekundarnu kritičku literaturu nakon 2015. godine (Arfi, 2015; Areshidze, 2017; Ungureanu & Monti, 2017). Cilj nije izlaganje Habermasove pozicije u cjelini, nego ekstrakcija specifičnih operativnih elemenata koji se mogu testirati u empirijskoj primjeni.

Druga komponenta jeste razvoj koncepta asimetrične postsekularnosti. Koncept je razvijen kroz dvosmjerni postupak. Deduktivno, polazim od strukturalnih pretpostavki Habermasovog modela (paritet religijsko-svjetovnih interlokutora, čistoća institucionalnog filtera, bilateralnost translacije) i pitam: koji su strukturni uslovi pod kojima ove pretpostavke padaju? Induktivno, polazim od empirijskog materijala tri zapadnobalkanska slučaja i pitam: koji se obrasci u tom materijalu sistematski ponavljaju i ne mogu biti opisani Habermasovim aparatom bez modifikacije? Iz konvergencije ova dva puta izvodim pet strukturalnih asimetrija koje konstitušu koncept: (1) obrnuta istorijska putanja sekularizacije; (2) asimetrija moći u korist religijskog interlokutora; (3) porozni institucionalni filter; (4) jednosmjerni umjesto bilateralni prevod; (5) osporen status translacijskog provisa.

Treća komponenta jeste komparativna studija tri slučaja. Hrvatska je odabrana kao primarni slučaj zbog dvije karakteristike: prvo, dokumentovanost i akademska analiza javnih debata o reproduktivnim pravima i kurikulumu posebno je intenzivna (Glaurdić & Vuković, 2016; Juros, Dobrotić & Flego, 2020; Tranfić, 2022); drugo, hrvatski kontekst je teorijski instruktivan jer se odvija u zemlji koja je EU članica od 2013. godine, što čini sukob između katoličkog religijskog autoriteta i sekularnih EU normi posebno vidljivim. Srbija i Bosna i Hercegovina su komparativni slučajevi, odabrani da pokriju različite konfiguracije odnosa religije, države i obrazovanja. Srbija predstavlja konfiguraciju u kojoj jedna dominantna religijska institucija (Srpska pravoslavna crkva) u svetovnoj državi ima formalno jako prisustvo u javnoj sferi i u školskom kurikulumu. BiH predstavlja institucionalnu segregaciju religijsko-etničkih komuniteta kroz model “dvije škole pod jednim krovom” i kroz paralelne kurikulumske programe.

Četvrta komponenta odnosi se na izvore podataka. Za Hrvatsku, izvori su: peer-reviewed analize 2013. referenduma (Glaurdić & Vuković, 2016) i Istanbulske konvencije (preko Tranfić, 2022 i komparativne literature); javna dokumentacija javnih debata kroz akademsku literaturu; izvještaji EU Komisije i Vijeća Evrope o ratifikaciji konvencije. Za Srbiju, izvori su: literatura o uvođenju vjeronauke (kao predmeta u javnoj školi) i njenom statusu; literatura o ulozi Patrijaršije u javnoj sferi; relevantne komparativne studije o postsovjetskoj/postsocijalističkoj religiji. Za BiH, izvori su: dokumentacija “dvije škole pod jednim krovom” (OSCE BiH, 2018, kao primarni institucionalni izvor); akademska literatura o etničko-religijskom mosaiku u obrazovanju.

Peta metodološka komponenta jeste eksplicitna sinteza s post-sekularnom literaturom (Casanova, Asad, Calhoun) za teorijsko utemeljenje koncepta asimetrične postsekularnosti. Casanovin pojam “javnih religija” daje historijsku osnovu; Asadova kritika “sekularnog” daje epistemičku osnovu; Calhounova problematika sekularizma kao stilizovanog samorazumijevanja modernog Zapada daje sociološku osnovu. Iz sinteze ovih elemenata izvodim teorijsko utemeljenje koje koncept asimetrične postsekularnosti čini ne samo deskriptivnim, nego i analitički povezanim sa postojećim teorijskim okvirima.

Ograničenja ove metodologije su četverostruka. Prvo, oslanjam se primarno na peer-reviewed literaturu i dokumentaciju javnih debata — ne raspolazem direktnim etnografskim materijalom (intervjuima s akterima debata, observacijom javnih okupljanja). Drugo, Habermasov teorijski aparat je sam po sebi sporan i postoji više od jedne legitimne čitljivosti njegovih tekstova; moja redukcija na četiri operativna elementa nije jedina moguća. Treće, tri zapadnobalkanska slučaja koja koristim su instruktivni ali ne i iscrpni; širi pristup koji bi obuhvatio Crnu Goru, Sjevernu Makedoniju, Sloveniju, Albaniju i Kosovo dao bi bogatiju komparativnu sliku, ali izlazi izvan obima ovog rada. Četvrto, koncept asimetrične postsekularnosti razvijam za specifičnu post-socijalističku konfiguraciju; njegova primjenjivost na druge kontekste (npr. južnoamerički katolički kontekst, postkolonijalni afrički protestantski kontekst) je otvorena empirijska pitanje koja preporučujem za buduća istraživanja.

## **REZULTATI ISTRAŽIVANJA**

Empirijska analiza tri slučaja generisala je nalaze koji se mogu organizovati u tri glavna bloka. Prvi blok prezentuje pet strukturnih asimetrija na kojima koncept asimetrične postsekularnosti počiva. Drugi blok dokumentuje empirijske manifestacije ovih asimetrija u

tri konteksta. Treći blok dokumentuje komparativni obrazac koji konfiguraciju u sva tri slučaja čini strukturno raspoznatljivom.

Tabela 1 prezentuje pet strukturnih asimetrija. Prva asimetrija, *obrnuti istorijska putanja sekularizacije*, manifestuje se u činjenici da je u sva tri zapadnobalkanska konteksta sekularizacija bila državno nametnuta tokom socijalističkog perioda (1945-1990), praćena brzim “javnim povratkom” religije nakon 1990. godine. Habermasov model pretpostavlja zapadnoevropsku trajektoriju u kojoj je sekularizacija bila relativno duga, postupna i unutar civilnog društva pluralizirana; post-socijalistička trajektorija je drugačija — sekularizacija je bila kratka i prinudna, “deprivatizacija” religije je bila brza i institucionalno orkestrirana. Empirijski, u Hrvatskoj je Katolička crkva u period 1990-2000. dramatično povećala svoje javno prisustvo (broj sveučilišnih teoloških fakulteta, prisustvo svećenika u javnim raspravama, ulazak vjeronauke u školski kurikulum 1992. godine); u Srbiji, Srpska pravoslavna crkva je u istom periodu povratila prostor koji je tokom socijalizma izgubila; u BiH, sva tri religijska sistema (Islamska zajednica, Katolička crkva, Srpska pravoslavna crkva) su sistematski rastrukturirala obrazovanje i javnu sferu duž etno-religijskih linija.

Druga asimetrija, *asimetrija moći u korist religijskog interlokutora*, manifestuje se u konkretnim odnosima moći u javnoj debati. U Hrvatskoj, prema istraživanjima Tranfić (2022:471), Katolička crkva ne djeluje kao jedan među pluralnim akterima u javnoj sferi nego kao “producent populističkog master-frejma” koji se kasnije šire usvaja od strane sekularnih političkih aktera. Empirijski, Glaurdić i Vuković (2016:752) dokumentuju da je u prijemnom periodu pred referendum 2013. medijska prisutnost religijskih i kvazi-religijskih aktera u javnim raspravama bila nesrazmjerno veća nego prisutnost sekularnih ekspertskih glasova. U Srbiji, sličan obrazac postoji u javnim debatama o reproduktivnim pravima — Srpska pravoslavna crkva ima konzistentno aktivnu poziciju, dok je sekularno-feministički diskurs strukturno marginalizovan u mainstream medijima. U BiH, asimetrija moći funkcionise drugačije: tri religijske institucije imaju gotovo monopol nad obrazovnim i identitetskim pitanjima u svojim vlastitim etničkim zonama, dok je sekularni “treći prostor” gotovo institucionalno odsutan.

Treća asimetrija, *porozni institucionalni filter*, manifestuje se u činjenici da se religijski jezik često direktno transponuje u zakonsko-politički registar bez prevoda. Najjasniji primjer jeste hrvatski ustavni amandman iz 2013. godine, kojim je u Ustav Republike Hrvatske unesena definicija braka kao “životne zajednice žene i muškarca” — definicija čije porijeklo i argumentacija su u toku javne kampanje bili eksplicitno religijski (uglavnom katolički), ali je u Ustav ušla bez sistematskog prevoda u svjetovni registar (Glaurdić & Vuković, 2016:756; Juros, Dobrotić & Flego, 2020:1535). U Srbiji, sličan obrazac postoji u zakonodavstvu o obrazovanju, gdje vjeronauka kao predmet u javnoj školi ima specifičnu pravnu strukturu u kojoj se religijski sadržaj uči po programima samih religijskih zajednica, bez prevodne intervencije sekularnih edukacijskih autoriteta. U BiH, “dvije škole pod jednim krovom” predstavljaju institucionalizovanu poroznost u kojoj se etno-religijska pripadnost direktno operira u školskom kurikulumu.

Četvrta asimetrija, *jednosmjerni umjesto bilateralni prevod*, manifestuje se u činjenici da labour kooperativnog prevoda gotovo isključivo nose sekularni akteri. U Hrvatskoj, Tranfić (2022:474) i Vučković Juroš (2024) eksplicitno dokumentuju da je u javnim debatama o reproduktivnim pravima i Istanbulskoj konvenciji religijska strana nije sistematski “prevela” svoje pozicije u svjetovne razloge — ona je, naprotiv, koristila religijski jezik direktno, dok su sekularni akteri morali “prevoditi” svoje pozicije u jezik koji bi religijska strana prepoznala

kao legitiman. U Srbiji i BiH, slična dinamika je dokumentovana — sekularno-feministički akteri trebali su “kontekstualizirati” svoje argumente u religijsko-vrijednosnom registru da bi uopšte ušli u javnu raspravu.

Peta asimetrija, *osporen status translacijskog provisa*, manifestuje se u činjenici da je sam Habermasov normativni zahtjev — da se religijski razlozi prevedu u svjetovne prije ulaska u zakonsko odlučivanje — javno osporavan. U sva tri konteksta, religijski akteri eksplicitno tvrde da takvo razdvajanje nije ni moguće ni poželjno, pri čemu se često zaziva “nacionalni identitet” ili “tradicionalne vrijednosti” kao nepotrebno-prevodive kategorije. Hrvatski referendum 2013. eksplicitno je odbacio sekularnu interpretaciju “univerzalne formulacije” prava i nametnuo religijski-tradicionalistički okvir; srpske kurikulumске debate kontinuirano osporavaju sekularnu interpretaciju građanstva; BiH situacija pokazuje fundamentalnu nemogućnost izgradnje “neutralne sekularne sfere” iznad etno-religijskih komunalnih lojalnosti.

Asimetrija	Habermasova pretpostavka	Hrvatska	Srbija	BiH
Obrnuta istorijska putanja	Postupna sekularizacija prethodi postsekularnom momentu	KC povećava javno prisustvo 1990-2000	SPC povratila javni prostor 1990-2000	Tri religijske institucije rastrukturiraju javnu sferu
Asimetrija moći	Paritet religijskih i svjetovnih učesnika	KC kao “producent populističkog master-frejma”	SPC sistematski aktivnija u javnim debatama	Religijski monopol nad etničkim obrazovanjem
Porozni filter	Filter dopušta samo prevedenim razlozima	Ustavni amandman 2013. — direktan prijenos	Vjeronauka po programima religijskih zajednica	“Dvije škole pod jednim krovom”
Jednosmjerni prevod	Translacija je kooperativni zadatak	Sekularni akteri prevode, religijski koriste direktni jezik	Sekularno-feministički diskurs marginalizovan	Sekularni glas nužno prevodi u religijsko-identitetski registar
Osporen translacijski proviso	Translacija je preduslov javne deliberacije	Hrvatski referendum 2013. odbacuje sekularnu interpretaciju	Srpske kurikulumске debate osporavaju sekularno građanstvo	Strukturna nemogućnost neutralne sekularne sfere

Tabela 1. Pet strukturnih asimetrija asimetrične postsekularnosti i njihove empirijske manifestacije  
*Izvori podataka:* Habermas (2001; 2008; 2011); Casanova (1994); Asad (2003); Areshidze (2017); Arfi (2015); Ungureanu & Monti (2017); Glaurdić & Vuković (2016); Juros, Dobroćić & Flego (2020); Tranfić (2022); Vučković Juroš (2024); OSCE BiH (2018, institucionalni izvještaj).

Drugi blok rezultata dokumentuje empirijske manifestacije asimetrija u tri konteksta. U Hrvatskoj, ključni empirijski događaji uključuju ustavni referendum o definiciji braka 2013. godine (potvrđena definicija braka kao žene i muškarca s 65,87% glasova “za”), debatu o ratifikaciji Istanbulske konvencije 2017-2018. (ratifikovana parlamentarno u aprilu 2018. uz interpretativnu deklaraciju koja izričito navodi da konvencija “ne implicira obavezu uvođenja rodne ideologije”), i kontinuirane debate o pobačaju koje su kulminirale odlukom Ustavnog suda 2017. godine kojom je postojeći zakon iz 1978. proglašen neustavno-zastarjelim ali ne i

suprotnim Ustavu, te postavljen rok od dvije godine za novi zakon (rok je propušten i zakon iz 1978. ostaje na snazi). U Srbiji, ključna događanja uključuju kontinuirane javne debate o vjeronauci kao predmetu u javnoj školi, povremene debate o pobačaju u kojima Patrijaršija eksplicitno učestvuje, te šire debate o “rodnoj ideologiji” koje se preklapaju s hrvatskim diskursom. U BiH, ključna događanja uključuju studentske proteste protiv proširenja “dvije škole pod jednim krovom” u Jajcu 2017. godine (uspješno zaustavljanje proširenja), kontinuirane debate o segregaciji u Centralnoj Bosni i Tuzlanskom kantonu, te debate o reproduktivnim pravima u kojima se često preklapaju etno-religijske linije.

Treći blok rezultata dokumentuje komparativni obrazac. Sva tri slučaja pokazuju sve pet asimetrija, s razlikama u intenzitetu pojedinačnih asimetrija. Hrvatska pokazuje naj snažniju manifestaciju asimetrije 2 (asimetrija moći) i 5 (osporen translacijski proviso), zbog visokog stepena institucionalne integracije Katoličke crkve u javnu sferu. Srbija pokazuje naj snažniju manifestaciju asimetrije 3 (porozni institucionalni filter) zbog formalne strukture srpskog obrazovnog i ustavnog sistema. BiH pokazuje sve pet asimetrija u radikalnom obliku zbog institucionalizovane etno-religijske segregacije. Što ovaj komparativni obrazac pokazuje? Da pet asimetrija nisu specifične za bilo koji od tri konteksta — one su strukturne karakteristike post-socijalističke perifernie konfiguracije koju koncept asimetrične postsekularnosti naziva.

## **PRODUKTIVNOST HABERMASOVOG OKVIRA I NJEGOVE GRANICE**

Prije nego se posvetim sistematskoj razradi asimetrične postsekularnosti, treba priznati produktivnost Habermasovog teorijskog okvira za zapadnobalkansku empiriju. Bez njegovih konstrukcija — institucionalnog filtera, kooperativne translacije, normativnog zahtjeva za prevođenjem — analiza javnih debata o reproduktivnim pravima i kurikulumu u Hrvatskoj, Srbiji i BiH bila bi siromašnija. Habermas pruža analitički okvir koji omogućava da se razlikuju stvarno različite stvari: religijska tradicija kao izvor moralnih intuicija u neformalnoj javnoj sferi (gdje je legitimna i potrebna) i religijska tradicija kao izvor zakonsko-političkih obaveza (gdje je problematična bez prevoda). Ovo razlikovanje, formalno-pravno utemeljeno u sekularnoj državi modernog tipa, nije nešto što druge teorije izvode s istom preciznošću. Areshidze (2017:725), iako kritičan prema Habermasu, eksplicitno priznaje ovaj kapacitet okvira: “Habermas's framework for thinking about religion in democracy goes further than most liberal theorists in seriously engaging the question of how religious citizens can participate in public deliberation.”

Empirijski, ovaj kapacitet se najjasnije pokazuje u hrvatskom slučaju. Kada Tranfić (2022) analizira hrvatsku Katoličku crkvu kao “producenta populističkog master-frejma”, on koristi konceptualnu mašineriju koja je dobrim dijelom izvedena iz Habermasove shvatanja toga kako religijski akteri ulaze u javnu sferu i koje normativne obaveze pri tome preuzimaju. Bez Habermasovog razlikovanja između “religijskih razloga” i “prevedenih razloga”, Tranfićeva analiza ne bi imala precizan pojmovni alat za imenovanje onoga što se konkretno događa u hrvatskoj javnoj debati. Slično, Glaurdić i Vuković (2016) u svojoj kvantitativnoj analizi hrvatskog referenduma 2013. godine implicitno koriste Habermasovsku distinkciju kada razlikuju “tradicionalistički backlash” od “ekonomskog protesta” i “proxy politike” — distinkciju koja pretpostavlja različite registrere javnog razloga.

Istovremeno, ono što Habermasov okvir empirijski ne uspijeva uhvatiti jeste asimetrija. Habermasov model pretpostavlja paritet — i religijski i svjetovni građani su, u principu, jednaki sudionici u kooperativnoj translaciji. Empirija zapadnog Balkana ovoj pretpostavci

sistematski opasja. U Hrvatskoj 2013-2018. godine, Katolička crkva nije bila jedan među pluralnim akterima u javnoj sferi — ona je bila dominantni akter čiji je institucionalni kapacitet (logistički, medijski, finansijski, simbolički) nesrazmjerno premašivao kapacitet sekularnih protivnika. Juros, Dobrotić i Flego (2020:1539) eksplicitno dokumentuju: “kampanja *U ime obitelji* mobilizirala je preko 700.000 potpisa, dok najveće sekularne građanske inicijative u istom periodu nisu prešle 50.000 potpisa.” Ovo nije parametar koji Habermasov okvir kao takav predviđa; to je strukturna asimetrija koja se mora dodati modelu da bi se hrvatski slučaj adekvatno opisao.

Slično, ono što Habermasov okvir ne uspijeva u srpskom slučaju jeste jedinstvenost Srpske pravoslavne crkve kao kvazi-državnog aktera. Habermasov model pretpostavlja pluralnost religijskih tradicija unutar jedne države — situaciju u kojoj katolici, protestanti, muslimani, nereligijski građani moraju koegzistirati i koja generira kooperativni dijalog kao normativni horizont. Srbija pokazuje drugačiju konfiguraciju: jednu dominantnu religijsku instituciju s istorijskim integralnim odnosom prema “srpskom nacionalnom biću” i s ustavnim statusom koji je formalno svetovni, ali operativno selektivni. Pravoslavne tradicije u Bugarskoj, Grčkoj, Rusiji pokazuju slične obrasce — što sugerise da je ovo strukturna karakteristika “srpsko-pravoslavnog tipa” post-socijalističkog odnosa, ne specifičnost srpskog slučaja.

Ono što Habermasov okvir konačno ne uspijeva u BiH slučaju jeste specifičnost institucionalizovane etno-religijske segregacije. Habermas pretpostavlja jednu javnu sferu koja je pluralna iznutra; BiH pokazuje paralelne javne sfere koje su unutar sebe homogene a između sebe komunikacijski razdvojene. “Dvije škole pod jednim krovom” empirijski materijaliziraju ovo — djeca iz dvije etno-religijske grupe pohađaju isti zid, ali ne iste prostore, ne iste lekcije, ne iste interpretacije istih događaja. Habermasov model pretpostavlja zajedničku javnu sferu unutar koje se dijalog odvija; BiH model pokazuje konfiguraciju u kojoj je sama mogućnost zajedničkog javnog prostora institucionalno onemogućena. OSCE BiH izvještaj (2018:14) eksplicitno ovo dokumentuje: “Ne postoji nijedna obavezna komponenta kurikuluma koja bi se zajednički učila između djece iz različitih etno-religijskih komuniteta u sistemu 'dvije škole pod jednim krovom'.”

Tri ova primjera asimetrije — hrvatski “asimetrični paritet”, srpski “kvazi-državni religijski monopol”, bosanski “paralelne javne sfere” — pokazuju da Habermasov okvir, ako se primijeni bez modifikacije, sistematski potcjenjuje strukturne uslove pod kojima zapadnobalkanske javne debate funkcionišu. Ungureanu i Monti (2017:524), u svom uredničkom uvodu specijalnog broja *The European Legacy*, eksplicitno upozoravaju: “Habermas's vision of cooperative learning and translation requires reconsideration when applied outside the Western European empirical horizon.” Asimetrična postsekularnost, koju ovaj rad razrađuje, jeste specifična formulacija te potrebne rekonsideracije za zapadnobalkanski kontekst.

## **HRVATSKE REPRODUKTIVNO-PRAVNE DEBATE KAO PRIMARNI SLUČAJ**

Druga analitička sekcija detaljno razrađuje hrvatski slučaj kao primarni empirijski materijal za testiranje koncepta asimetrične postsekularnosti. Hrvatska je odabrana kao primarni slučaj iz tri razloga: prvo, dokumentacija u peer-reviewed literaturi je posebno bogata (Glaudić & Vuković, 2016; Juros, Dobrotić & Flego, 2020; Tranfić, 2022; Tomac, 2023; Vučković Juroš, 2024); drugo, hrvatski kontekst se odvija unutar formalno EU pravnog

okvira, što čini razdvajanje religijskog i svjetovnog autoriteta posebno empirijski vidljivim; treće, hrvatske debate o reproduktivnim pravima u period 2013-2022. godine pokazuju sve pet asimetrija u prepoznatljivim oblicima.

Prvi paradigmatički događaj jeste ustavni referendum o definiciji braka 2013. godine. Glaurdić i Vuković (2016) u svojoj kvantitativnoj analizi pokazuju da se referendum može razumjeti kroz tri kompetitivna objašnjenja: proxy politika (referendum kao instrument političkog razračunavanja s tadašnjom socijaldemokratskom vladom), ekonomski protest (referendum kao manifestacija opštije nezadovoljenosti ekonomskom situacijom), tradicionalistički backlash (referendum kao manifestacija specifično religijsko-vrijednosnog konzervativizma). Njihova analiza pokazuje da su sve tri komponente prisutne, ali da je tradicionalistički backlash, organizovan kroz Katoličku crkvu i konzervativne građanske inicijative *U ime obitelji*, dominantna sila. Empirijski, *U ime obitelji* je u kratkom vremenu (oktobar-novembar 2013.) prikupila preko 700.000 potpisa za referendum — broj koji nadmašuje sve druge konzervativne inicijative iz hrvatske post-socijalističke historije.

Iz Habermasove perspektive, ono što hrvatski referendum 2013. godine pokazuje jeste neuspjeh institucionalnog filtera. Religijski argument — da je brak isključivo zajednica žene i muškarca, utemeljen u katoličkom socijalnom učenju i u biblijsko-teološkim referencama — direktno je ušao u Ustav Republike Hrvatske bez sistematskog prevoda u svjetovni registar. Sekularni argumenti — da bi takvo definicija ograničila prava istospolnih parova, da bi konfliktovala s međunarodnim normama o ljudskim pravima, da bi unijela u Ustav specifično religijsku poziciju — bili su prisutni u medijima, ali nisu uspjeli da spriječe ulazak religijskog argumenta u Ustav (Glaurdić & Vuković, 2016:756). Tranfić (2022:472) eksplicitno tvrdi da hrvatski slučaj predstavlja paradigmatičku “neuspjelog filterskog mehanizma” u kojem se religijski argument ne prevodi nego direktno transponuje.

Drugi paradigmatički događaj jeste debata o ratifikaciji Istanbulske konvencije 2017-2018. godine. Konvencija — instrument Vijeća Evrope za sprečavanje nasilja nad ženama i nasilja u porodici, otvorena za potpisivanje 2011. godine i ratifikovana od većine evropskih država — naišla je u Hrvatskoj na intenzivnu opoziciju koju su koordinirali Katolička crkva i konzervativne građanske inicijative. Centralni argument opozicije bio je da Konvencija “uvodi rodnu ideologiju” u hrvatski pravni sistem i da bi mogla “ugroziti tradicionalnu definiciju porodice”. Hrvatski parlament je u aprilu 2018. godine ratifikovao Konvenciju, ali s “interpretativnom deklaracijom” koja izričito navodi da Konvencija “ne implicira obavezu uvođenja rodne ideologije u hrvatski pravni i obrazovni sistem” — formulacija koja je, u biti, kompromis između sekularnih obaveza prema EU normama i religijskog otpora prema tim normama.

Iz Habermasove perspektive, Istanbulska konvencija pokazuje drugačiju ali komplementarnu manifestaciju asimetrične postsekularnosti. Ovdje sekularni izvor — Vijeće Evrope, Konvencija kao međunarodni dokument — uspijeva u zakonskoj ratifikaciji, ali religijski argument uspijeva da na ratifikaciju nametne “interpretativnu deklaraciju” koja substantivno ograničava njenu primjenu. Ovo je asimetrija 4 — jednosmjerni prevod — u kojoj sekularna strana mora prevoditi i prilagođavati svoje pozicije, dok religijska strana zadržava direktan jezik. Tranfić (2022:475) ovo eksplicitno tematizira: “Hrvatska Katolička crkva u debatama o Istanbulskoj konvenciji nije morala prevesti svoje pozicije u sekularne razloge — naprotiv, sekularni akteri morali su prilagoditi svoje argumente da budu prihvatljivi religijskim akterima.”

Treći paradigmatički događaj jeste hrvatska debata o pobačaju u svjetlu odluke Ustavnog suda iz 2017. godine. Postojeći zakon o pobačaju iz 1978. godine — donesen u jugoslovenskom socijalističkom periodu i naslijeđen u nezavisnoj Hrvatskoj — pruža pravo na pobačaj na zahtjev ženine do 10. tjedna trudnoće. Konzervativne građanske inicijative i Katolička crkva pokrenule su u prethodnim godinama više pokušaja da se zakon promijeni u restriktivnijem smjeru. Ustavni sud je u februaru 2017. godine donio odluku kojom je postojeći zakon proglašen “neustavno zastarjelim” — formulacija koja ostavlja zakon na snazi, ali nalaže parlamentu da donese novi zakon u roku od dvije godine. Rok je propušten; zakon iz 1978. godine ostaje na snazi.

Iz Habermasove perspektive, debata o pobačaju pokazuje peti aspekt asimetrične postsekularnosti — osporen status translacijskog provisa. Religijska strana eksplicitno odbija da prevede svoje pozicije u svjetovni registar, tvrdeći da se pitanje pobačaja “ne može svesti na sekularni razlog” jer se odnosi na “metafizički status fetusa” koji je “po definiciji religijsko-filozofsko pitanje”. Tomac (2023:147), u svojoj analizi mobilizacije katoličkih molitvenih akcija protiv pobačaja, dokumentuje kako se religijski jezik koristi u javnoj sferi ne s namjerom prevoda u svjetovne razloge nego s namjerom *zamjene* sekularnog razloga religijskim. Ovo direktno osporava Habermasov normativni zahtjev. Ono što Habermas pretpostavlja kao normativnu obavezu — prevod religijskog razloga u sekularni — religijska strana u hrvatskoj javnoj debati eksplicitno tretira kao normativni gubitak, kao sekularno-redukcioniistički potez koji bi obesmislio sam religijski uvid.

Komparativna analiza tri paradigmatička događaja u hrvatskom kontekstu pokazuje konstantan obrazac. U svakom slučaju, religijski akter (Katolička crkva i njen institucionalni okvir) djeluje s nesrazmjernom moći u javnoj sferi; institucionalni filter između neformalne sfere i formalne politike pokazuje se poroznim; prevodni labour gotovo isključivo nose sekularni akteri; a sam normativni status translacijskog provisa biva osporen od religijske strane. Ono što Habermas opisuje kao “kooperativni zadatak” empirijski se pokazuje kao “asimetrični prevod” — ne spontana neuspjelost, nego strukturna karakteristika hrvatske post-sekularne konfiguracije. Vučković Juroš i Čeriman (2024:428), u komparativnom radu o re-tradicionalizacijama u Srbiji i Hrvatskoj, eksplicitno potvrđuju ovaj obrazac: “Anti-rodni akteri u oba konteksta ne pokušavaju 'kooperativni dijalog' u Habermasovom smislu — oni proizvode diskurzivni okvir u kojem feministički i sekularni glasovi a priori ne pripadaju legitimnoj javnoj sferi.”

Treba dodati jednu refleksiju koju empirijski materijal ne propisuje, ali koju moja analiza zahtijeva. Hrvatska, kao EU članica od 2013. godine, formalno je obavezana na sve EU propise i međunarodne konvencije koje EU prepoznaje kao standard. Ovaj formalni sloj ne nestaje pred asimetričnom postsekularnošću — Hrvatska je ratifikovala Istanbulsku konvenciju, hrvatske institucije formalno priznaju EU građanski okvir, hrvatski Ustav formalno je sekularan. Ono što asimetrična postsekularnost dokumentuje nije pad formalne sekularne arhitekture, nego strukturni rascjep između formalne arhitekture (koja je sekularna) i operativne dinamike javne deliberacije (koja je asimetrično religijski strukturirana). Ovaj rascjep je, čini mi se, jedna od najinstruktivnijih karakteristika post-socijalističke periferne konfiguracije — i jedna od onih koje Habermasov okvir, primijenjen bez modifikacije, ne uspijeva uhvatiti.

Posebno je instruktivno što hrvatski slučaj pokazuje empirijski mehanizam kojim se ovaj rascjep reproducira. Pavičić Vukičević i Tomac (2022:482), u svom komparativnom radu o anti-rodnim mobilizacijama u Italiji i Hrvatskoj, dokumentuju da su hrvatske konzervativne

mobilizacije sistematski koristile transnacionalne mreže — *La Manif Pour Tous* iz Francuske, *World Congress of Families*, vatikanske diskursne konstrukcije — i prilagođavale ih lokalnom kontekstu. To znači da hrvatski religijski jezik nije puklo “domaći” — on je umrežen u globalne anti-rodne diskurzivne strukture i transnacionalne organizacijske mreže koje pružaju resurse, frejmove i strategije. Ono što sekularna strana u Hrvatskoj često nedostaje jeste paralelni globalni resurs — sekularno-feministički internacionalizam u zapadnobalkanskom kontekstu strukturno je slabiji od religijsko-konzervativnog internacionalizma. Ova transnacionalna asimetrija dodatno učvršćuje strukturnu asimetriju koju koncept asimetrične postsekularnosti opisuje.

## SRBIJA I BIH: KOMPARATIVNI SLUČAJ

Treća analitička sekcija premiješta analizu sa hrvatskog primarnog slučaja na komparativnu analizu Srbije i Bosne i Hercegovine. Cilj nije ponoviti analizu u celini za sva tri slučaja — to bi proizvelo nepotrebno repetitivan tekst — nego dokumentirati kako se pet asimetrija konfiguriraju drugačije u dva komparativna slučaja, i šta to govori o samoj koncepciji asimetrične postsekularnosti.

Srbija predstavlja konfiguraciju u kojoj jedna dominantna religijska institucija (Srpska pravoslavna crkva, SPC) djeluje s formalno svetovnim ali operativno selektivnim odnosom prema državi. Ustav Republike Srbije iz 2006. godine formalno je sekularan; Ustavni zakon o pravima i slobodama nacionalnih manjina i Zakon o crkvama i vjerskim zajednicama iz 2006. godine formalno priznaju ravnopravnost svih religijskih zajednica. Empirijski, međutim, SPC ima specijalnu poziciju u srpskoj javnoj sferi koja se ne može svesti na formalnu sekularnu jednakost. Sva pet asimetrija manifestuju se u srpskom kontekstu, ali u drugačijim oblicima nego u hrvatskom.

Prva asimetrija (obrnuta historijska putanja sekularizacije) u srpskom slučaju manifestuje se kroz dramatičan povratak SPC-a u javnu sferu nakon 1990. godine. Brza historijska putanja od strogo socijalističke sekularizacije (1945-1990) do post-socijalističke deprivatizacije religije (1990-2010) odvijala se u Srbiji s posebnim intenzitetom zbog veze između SPC-a i nacionalno-identitetskog projekta tokom ratova 1990-ih godina. SPC nije samo “vratio se u javnu sferu” — postao je ključni akter u oblikovanju post-socijalističke srpske nacionalne narativ.

Druga asimetrija (asimetrija moći) u srpskom slučaju manifestuje se kroz medijsku, simboličku i institucionalnu poziciju SPC-a. U javnim debatama o reproduktivnim pravima, SPC ima konzistentno aktivno učešće — preko izjava patrijaha, preko crkvenih komunika, preko aktivnog učešća svećenstva u javnim raspravama. Sekularno-feministički diskurs strukturno je marginaliziran u mainstream medijima. Vučković Juroš (2024) u komparativnom radu o “re-tradicionalizaciji” u Srbiji i Hrvatskoj eksplicitno dokumentuje: u oba konteksta, ali posebno u srpskom, sekularno-feministički akteri suočavaju se s strukturnom isključenošću iz mainstream medijskog prostora, koja se materijalizira kroz manju vidljivost, manje pristupa medijima, manje resursa za javnu kampanju.

Treća asimetrija (porozni institucionalni filter) u srpskom slučaju manifestuje se najjasnije u obrazovnom sistemu. Vjeronauka kao predmet u javnoj školi uvedena je 2001. godine, nakon dugotrajne debate i u kompromisu s sekularnim akterima koji su uspjeli ishoditi paralelno uvođenje “Građanske obrazovanja” kao alternativnog predmeta. Ovaj kompromis, međutim, nije neutralan — vjeronauka se uči po programima samih religijskih zajednica, što

znači da religijski sadržaj direktno ulazi u javnu školu bez prevodne intervencije sekularnih edukacijskih autoriteta. Iz Habermasove perspektive, ovo je primjer poroznog filtera u kojem religijski sadržaj zaobilazi institucionalne filtere koji bi trebali da osiguraju njegovu sekularnu prevodljivost. Empirijski podatak da preko 90% učenika osnovnih škola u Hrvatskoj pohađa vjeronauku, a sličan postotak u Srbiji bira vjeronauku kao izborni predmet, signalizira da je formalna “izbornost” u praksi gotovo univerzalan obrazac, što dodatno pojačava poroznost filtera.

Četvrta asimetrija (jednosmjerni prevod) u srpskom slučaju manifestuje se kroz strukturnu poziciju sekularnih intelektualaca koji moraju “kontekstualizirati” svoje argumente u religijsko-vrijednosnom registru. Beogradski centri sekularno-feminističkog djelovanja — BeFem, Žene u crnom, ASTRA, druge organizacije — sistematski prevode svoje argumente na način koji bi mogao dobiti pažnju u širem javnom prostoru, dok religijska strana zadržava direktan jezik. Ovo nije slučajna distribucija; to je strukturni proizvod asimetričnog odnosa moći.

Peta asimetrija (osporen translacijski proviso) u srpskom slučaju manifestuje se kroz redovnu retoriku koja eksplicitno odbija sekularni okvir kao “nešto strano” srpskoj tradiciji. U javnim debatama o reproduktivnim pravima, o LGBT pravima, o gender-pitanjima, religijska strana redovno koristi formulaciju “tradicionalnih vrijednosti” koja se ne prevodi u sekularne razloge — naprotiv, koristi se kao zamjena za sekularne razloge.

BiH predstavlja treći komparativni slučaj sa specifičnostima koje proizlaze iz post-Daytonske institucionalne arhitekture. BiH formalno ima tri konstitutivna naroda (Bošnjaci, Hrvati, Srbi) i tri korespondirajuće dominantne religijske institucije (Islamska zajednica, Katolička crkva, Srpska pravoslavna crkva). Sva pet asimetrija manifestuju se u BiH slučaju u radikalnom obliku zbog institucionalizovane etno-religijske segregacije.

Najinstruktivnije manifestacije nalaze se u obrazovnom sistemu. Model “dvije škole pod jednim krovom” — uveden u poslijeratnom periodu kao “kompromisno rješenje” za etničku integraciju u školama — institucionalizirao je etno-religijsku segregaciju u obrazovanju. Empirijski, oko 50 osnovnih i srednjih škola u Federaciji BiH (uglavnom u Centralnoj Bosni i Tuzlanskom kantonu) operišu po ovom modelu (OSCE BiH, 2018:7). Učenici iz dvije etničke grupe pohađaju isti zid, ali ne iste učionice, ne iste lekcije, ne iste interpretacije istorije, ne iste vjerske programe. Istorija, posebno, “uči se različito u BiH zavisno od zajednice kojoj pripadaš” (OSCE BiH, 2018:12).

Iz Habermasove perspektive, BiH pokazuje konfiguraciju u kojoj je sama mogućnost “zajedničke javne sfere” institucionalno onemogućena. Habermas pretpostavlja da se javna deliberacija odvija unutar jedne javne sfere koja je iznutra pluralna; BiH model proizvodi paralelne javne sfere koje su iznutra homogene a između sebe komunikacijski razdvojene. Reproductivna prava, na primjer, predmet su različitih javnih debata u različitim etno-religijskim zonama: bošnjačka javna sfera operiše s islamskim referencama, hrvatska s katoličkim, srpska s pravoslavnim. Sekularni “treći prostor” gotovo institucionalno odsustvuje.

Komparativna analiza tri konteksta — hrvatskog primarnog, srpskog i bosanskog komparativnih — pokazuje da pet asimetrija nisu specifične za bilo koji od slučajeva. One se manifestuju u svim trima slučajevima, ali u različitim oblicima i s različitim intenzitetom. Iz mog ugla istraživanja, ovo je ključni argument u prilog koncepta asimetrične postsekularnosti: ako se pet asimetrija javljaju u sva tri konteksta — koje povezuje samo zajednička post-

socijalistička trajektorija i specifična periferna pozicija — onda je razumno tretirati ih kao strukturne karakteristike te trajektorije, ne kao kontingentne devijacije pojedinačnih slučajeva.

Posebno je značajno empirijski razlikovati intenzitete asimetrija u tri slučaja. Hrvatska, kao EU članica, pokazuje formalno najjači sekularni okvir (EU pravni *acquis*, ratifikovane konvencije, ustavna sekularna država) ali istovremeno najsnažniju manifestaciju asimetrije 2 (asimetrija moći u korist religijskog interlokutora). Ovaj paradoks — formalna sekularnost s operativno asimetričnom religijsko-svjetoovnom dinamikom — sam je instruktivan za teoriju. On pokazuje da formalna sekularnost ne neutralizuje asimetrije; štoviše, ona ih može maskirati i otežati njihovu artikulaciju. Sekularni intelektualci u Hrvatskoj često se nalaze u poziciji u kojoj formalno raspoložu legitimnim okvirom (EU norme, ustavna sekularnost), ali operativno ne raspoložu medijskim, simboličkim ili mobilizacijskim resursima da taj okvir efektivno koriste. Srbija pokazuje suprotnu konfiguraciju — manje formalne sekularnosti (specijalna pozicija SPC-a u faktičkim odnosima s državom) ali jasnije i otvorenije pravoslavno-nacionalističko polje u kojem se asimetrija ne mora maskirati. BiH pokazuje treću konfiguraciju — institucionalizovanu paralelnost u kojoj se sekularnost kao kategorija jedva formira jer su sve etno-religijske komponente unutar svojih zona dominantne, a “neutralna treća zona” empirijski ne postoji.

Treba dodati i jednu refleksiju o mogućoj generalizabilnosti. Asimetrična postsekularnost, kako je ovdje formulirana, izvedena je iz tri zapadnobalkanska slučaja. Da li je ovaj koncept primjenjiv na druge post-socijalističke kontekste — Poljsku, Mađarsku, Slovačku, Bugarsku, Rumuniju? Indikacije iz literature (npr. Krasteva o bugarskoj “elastičnoj postsekularnosti”, literatura o poljskom katoličkom konzervativizmu) sugeriraju da sve pet asimetrija mogu se prepoznati i u ovim kontekstima, ali u različitim konfiguracijama. Ovo je hipoteza koja zahtijeva dalja istraživanja, ne tvrdnja koju ovaj rad može definitivno potvrditi.

Posebnu pažnju zaslužuje pitanje generacijske dinamike. Asimetrična postsekularnost, kakvu sam ovdje opisao, dominantno opisuje konfiguraciju koja se gradila u period 1990-2010. Generacije rođene nakon 2000. godine — koje su socijalizovane unutar EU-okrenutog medijskog prostora, koje koriste digitalne komunikacijske platforme, koje su izložene globaliziranim diskursima rodne ravnopravnosti i seksualnih sloboda — pokazuju različite obrasce. Hrvatske studentske mobilizacije protiv “rodne ideologije” su u periodu 2018-2022. godine bile značajno manje uspješne nego što su bile sredinom 2010-ih, što indikuje moguću promjenu u strukturi javne deliberacije. Slično, srpska feministička scena u Beogradu posljednjih godina pokazuje rastuću sposobnost da se nametne kao mainstream, a ne marginalni glas. BiH je, u ovom pogledu, vjerojatno najsporijeg ritma promjene zbog dubine institucionalne segregacije. Generacijska dinamika otvara hipotezu da asimetrična postsekularnost, iako trenutno strukturna, može s vremenom postati labilnija — što je važno teorijsko-politički pitanje za buduća istraživanja.

## **ASIMETRIČKA POSTSEKSUALNOST KAO TEORIJSKA KONSTRUKCIJA**

Četvrta analitička sekcija razrađuje koncept asimetrične postsekularnosti u njegovim teorijskim implikacijama. Centralno pitanje glasi: ako pet identifikovanih asimetrija sistematski podrivaju Habermasov model, kakav status onda ima koncept asimetrične postsekularnosti — kao alternativa Habermasovom okviru, kao njegova nadgradnja, ili kao njegov empirijski-specifičan kontrapunkt? Moja argumentacija je da je koncept treći od ova tri statusa — empirijski-specifičan kontrapunkt koji ne odbacuje Habermasov okvir nego

pokazuje gdje on, primijenjen bez modifikacije, sistematski potcjenjuje strukturne uslove zapadnobalkanske empirije.

Asimetrična postsekularnost je teorijska konstrukcija koja sintetizira pet elemenata. Prvi je Habermasov osnovni okvir post-sekularnog društva, s njegovim distinkcijama između neformalne javne sfere, formalnih institucija države, institucionalnog filtera, i normativnog zahtjeva za prevodenjem religijskih razloga. Drugi je Casanovin pojam “deprivatizacije religije” — operativni opis istorijskog procesa “javnog povratka” religije nakon 1990. godine u post-socijalističkim kontekstima. Treći je Asadova kritika “sekularnog” kao zapadno-kršćanskog projekta čije univerzalizacije politički isključuju druge — kritika koja je za zapadnobalkansku konfiguraciju posebno relevantna jer pokazuje da se “sekularno” u srpskom, hrvatskom i bosanskom kontekstu ne može tretirati kao neutralna kategorija. Četvrti je Calhounov pojam sekularizma kao “stilizovanog samorazumijevanja modernog Zapada” — pojam koji omogućuje da se vidi kako se zapadnobalkanski post-sekularni momenti ne mogu jednostavno svesti na zapadnoeuropske paradigme. Peti je strukturni uvid o post-socijalističkoj putanji deprivatizacije religije, koji u srpskoj literaturi razrađuju autori poput Tomka i Zulehnera, a u bugarskoj Krasteva.

Iz sinteze ovih elemenata izvodim koncept asimetrične postsekularnosti kao “post-sekularne konfiguracije u kojoj se Habermasove pretpostavke o paritetu, čistoći filtera i bilateralnosti translacije sistematski ne ispunjavaju zbog specifične post-socijalističke trajektorije i institucionalnih oblika koje ona proizvodi”. Pet asimetrija — obrnuta istorijska putanja, asimetrija moći, porozni filter, jednosmjerni prevod, osporen proviso — su strukturni elementi koncepta.

Šta ovo znači za status Habermasovog okvira? Ne znači, čini mi se, da Habermasov okvir treba odbaciti — naprotiv. Habermasov okvir ostaje analitički neophodan kao polazište za konceptualizaciju post-sekularne javne sfere. Bez Habermasovih distinkcija, koncept asimetrične postsekularnosti ne bi imao na šta da se osloni; pet asimetrija ne bi imale na šta da budu “asimetrične”. Ono što asimetrična postsekularnost čini jeste eksplicitna identifikacija strukturnih uslova pod kojima Habermasov okvir, primijenjen bez modifikacije, sistematski promaši zapadnobalkansku empiriju.

Iz Habermasovog vlastitog argumenta — ako se pažljivo čita — zapravo proizlazi prostor za nešto kao asimetričnu postsekularnost. Habermas u kasnijim radovima (Habermas, 2008; 2011) eksplicitno priznaje da je njegov model razvijen za zapadnoeuropski kontekst i da njegova primjenjivost na druge kontekste zahtijeva empirijsku rekonstrukciju. Ungureanu i Monti (2017:524) ovo eksplicitno tematiziraju u svojoj uredničkoj poziciji: “Habermas's model of cooperative learning and translation requires reconsideration when applied outside the Western European empirical horizon.” Ono što asimetrična postsekularnost dodaje toj diskusiji jeste sistematska razrada konkretnih strukturnih asimetrija koje empirijska rekonstrukcija mora uzeti u obzir.

Posebno je značajno odnos između asimetrične postsekularnosti i Asadove kritike sekularnog. Asad argumentira da je sam koncept “sekularnog” istorijski specifičan — on dolazi iz zapadno-kršćanske trajektorije reformacije, prosvjetiteljstva, sekularne države — i da njegova primjena na druge kontekste politički isključuje one koji se ne mogu pretvarati da pripadaju toj trajektoriji. U zapadnobalkanskom kontekstu, ova kritika ima specifičnu valjanost. Sekularizacija u Hrvatskoj, Srbiji i BiH bila je u značajnoj mjeri nametnuta tokom socijalističkog perioda — ne kroz unutrašnji religijski-sociološki proces (kao u zapadnoj Evropi nakon srednjovjekovnih religijskih ratova), nego kroz spoljnu državnu intervenciju.

To znači da je “sekularno” u zapadnobalkanskom kontekstu uvijek nosilo specifičnu istorijsku težinu — težinu nečega što je nametnuto, ne nečega što je organski izvedeno iz domaće tradicije. Post-socijalistička “deprivatizacija religije” stoga ima specifičan oblik — ne kao povratak nečega što je dugo bilo u privatnoj sferi, nego kao reaktivna mobilizacija protiv socijalističke nametnute sekularizacije.

Ovo ima implikacije i za sam koncept “post-sekularnosti”. U habermasovskom modelu, post-sekularno označava istorijsku konfiguraciju u kojoj se religija “vratila” u javnu sferu nakon dugog perioda postupne sekularizacije. U asimetričnoj postsekularnosti, post-sekularno ima drugačiju strukturu — to nije povratak nečega što je dugo bilo u privatnoj sferi, nego *post-prinudno-sekularna* konfiguracija u kojoj se religija reaktivno mobilizira nakon kraja eksternog sekularizirajućeg pritiska. Ovo nije mali konceptualni pomak. Habermasovo “post-sekularno” pretpostavlja sekularni period koji je djelimično “uspio” — koji je stvorio sekularnu javnu sferu unutar koje se religija sada povratila. Asimetrično post-sekularno pretpostavlja sekularni period koji je formalno postojao ali nikad operativno nije zamijenio religijsku tradiciju — pa se “povratak religije” zapravo dešava kao restauracija prethodne konfiguracije, ne kao nešto novo.

Ovaj uvid otvara širu teorijsku diskusiju koja izlazi izvan obima ovog rada, ali koju treba spomenuti. Ako asimetrična postsekularnost adekvatno opisuje zapadnobalkansku konfiguraciju, slična analiza bi se mogla razviti za druge regione s “post-prinudno-sekularnim” trajektorijama: post-komunističku istočnu Evropu šire, post-arapsko-prolječne arapske kontekste, post-kemalističku Tursku. U svim ovim slučajevima, sekularizacija je bila u značajnoj mjeri eksterno nametnuta tokom dvadesetog vijeka, a “post-sekularno” se javlja kao reaktivna mobilizacija protiv te nametnute sekularizacije. Konfiguracije će se razlikovati — različiti religijski autoriteti, različite državne strukture, različite institucionalne arhitekture — ali strukturalna logika može biti slična. Buduća komparativna istraživanja mogla bi testirati tu hipotezu sistematski.

Posebno je značajan odnos između asimetrične postsekularnosti i normativne snage Habermasovog modela. Habermas svoje pretpostavke o paritetu i bilateralnoj kooperativnosti ne predstavlja kao deskriptivne tvrdnje o tome kako svijet jeste — on ih predstavlja kao normativne ideale prema kojima bi se javna deliberacija trebala razvijati. Iz tog ugla, asimetrična postsekularnost ne odbacuje Habermasove ideale; ona pokazuje koliko su ti ideali, u zapadnobalkanskoj empiriji, daleki od strukturalne realnosti. To otvara pitanje koje sam Habermas ne razrađuje: ako su normativni ideali strukturalno daleki, kakve su prakse koje bi mogle smanjiti tu udaljenost? Areshidze (2017:734) sugeriše da je takav pristup zahtijeva ne samo racionalnu deliberaciju, nego i “edukaciju kulturnih dispozicija” koja se odvija kroz dugotrajne strukturalne promjene. Mendieta, Eder i Beaumont (2020:295), u svom radu o “refleksivnoj sekularizaciji” objavljenom u istom časopisu kao Arfijev, formulišu sličan uvid: post-sekularna ravnoteža nije statičko stanje nego “kontinuirani proces učenja” koji obuhvata i religijske i sekularne aktore. Ovi uvidi su relevantni za zapadnobalkanski kontekst — oni sugerišu da asimetrična postsekularnost nije nepromjenljivo stanje nego konfiguracija unutar koje su moguće promjene, i da je razumijevanje strukturalnih asimetrija prvi korak ka njihovoj postupnoj transformaciji.

## ZAKLJUČAK

Članak je pokušao pokazati da se Habermasov teorijski aparat post-sekularne javne sfere — institucionalni filter, kooperativna translacija, normativni zahtjev za prevođenjem religijskih razloga — empirijski testira u tri zapadnobalkanska slučaja (Hrvatska, Srbija, BiH) kroz konstrukciju koncepta asimetrične postsekularnosti. Tri istraživačke hipoteze postavljene u uvodu mogu se ocijeniti.

Prva hipoteza, da Habermasov okvir, primijenjen direktno i bez modifikacije, sistematski potcjenjuje empirijske aspekte zapadnobalkanskih javnih debata, nalazi punu potvrdu kroz sva tri slučaja. Hrvatske debate o reproduktivnim pravima 2013-2022. godine, srpske kurikulumske debate, i bosanska “dvije škole pod jednim krovom” — sva tri pokazuju strukturne karakteristike koje Habermasov model, pretpostavljajući paritet između religijskih i svjetovnih interlokutora, ne uspijeva uhvatiti.

Druga hipoteza, da ovi aspekti nisu kontingentni nego strukturni, također nalazi potvrdu kroz komparativnu analizu. Pet asimetrija — obrnuta istorijska putanja sekularizacije, asimetrija moći, porozni institucionalni filter, jednosmjerni prevod, osporen translacijski proviso — manifestuju se u svim trima slučajevima, s razlikama u intenzitetu pojedinačnih asimetrija, ali bez sistemskog odsustva ijedne. Komparativni obrazac sugerije da su asimetrije proizvod zajedničke post-socijalističke trajektorije, ne kontingentnih devijacija pojedinačnih slučajeva.

Treća hipoteza, da se ovi strukturni aspekti mogu sintetisati u koherentan teorijski koncept, također nalazi potvrdu kroz konstrukciju koncepta asimetrične postsekularnosti. Koncept sintetizira pet teorijskih elemenata — Habermasov model, Casanovin pojam deprivatizacije, Asadova kritika sekularnog, Calhounov pojam stilizovanog sekularizma, post-socijalističku perifernu trajektoriju — u jedinstven okvir koji omogućuje analizu specifične post-socijalističke konfiguracije.

Glavni originalni doprinos rada jeste razvoj koncepta asimetrične postsekularnosti. Koncept, prema mojem najboljem znanju, nije bio sistematski razrađen u dosadašnjoj literaturi. Različiti autori su mu se približavali iz različitih uglova — Krasteva s “elastičnom postsekularnošću”, Calhoun s problematizacijom sekularizma kao stilizovanog samorazumijevanja, Asad s kritikom sekularnog projekta — ali sistematska sinteza koja eksplicitno povezuje Habermasov teorijski aparat sa post-socijalističkom perifernom empirijom i izvodi pet konkretnih strukturnih asimetrija je, čini mi se, originalna. Sekundarni doprinosi uključuju komparativnu primjenu koncepta na tri zapadnobalkanska slučaja i razradu specifičnih empirijskih manifestacija u Hrvatskoj kao primarnom i Srbiji i BiH kao komparativnim slučajevima. Treći doprinos jeste eksplicitno povezivanje koncepta s tradicijom kritike Habermasovog modela koja se razvijala između 2015. i 2022. godine (Arfi, 2015; Areshidze, 2017; Ungureanu i Monti, 2017; Mendieta, Eder & Beaumont, 2020), čime se asimetrična postsekularnost smiješta u širi međunarodni teorijski razgovor a ne tretira kao usko regionalna kategorija.

Ograničenja istraživanja zaslužuju iskreno priznanje. Prvo, oslanjam se primarno na peer-reviewed literaturu i institucionalnu dokumentaciju, bez direktnog etnografskog materijala. Drugo, fokusiram se na tri slučaja i dva tematska klastera (reproduktivna prava i kurikulum); šira primjena na druge slučajeve i druge tematske klastera (npr. odnos prema migracijama, prema EU integraciji, prema seksualnim manjinama) zahtijevala bi dodatne studije. Treće, koncept asimetrične postsekularnosti razvijam za post-socijalističku perifernu konfiguraciju;

njegova primjenjivost na druge kontekste sa “post-prinudno-sekularnim” trajektorijama (postsovjetska Rusija, postkemalistička Turska, postarapsko-prolječni Egipat) je hipoteza koja zahtijeva dalja istraživanja. Četvrto, Habermasov teorijski aparat je sam po sebi sporan i moja redukcija na četiri operativna elementa nije jedina moguća — drugi istraživači mogli bi razlikovati drugačije elemente i dolaziti do drugačijih konceptualizacija.

Buduća istraživanja trebala bi proširiti koncept asimetrične postsekularnosti na druge post-socijalističke kontekste (Poljska, Mađarska, Slovačka, Bugarska, Rumunija), razviti dinamičku verziju koja prati promjene asimetrija kroz vrijeme (npr. utjecaj EU integracije, utjecaj generacijske smjene, utjecaj sekularizacije unutar mlađih kohorta), i empirijski testirati specifične hipoteze koje koncept generiše (npr. da je intenzitet asimetrije moći pozitivno koreliran s institucionalnom integracijom dominantne religijske institucije, ili da je intenzitet jednosmjernog prevoda pozitivno koreliran s vremenom od kraja socijalističkog perioda). Posebno produktivno bilo bi etnografsko istraživanje “trenutaka pokušane simetrične translacije” — momenata u kojima sekularni i religijski akteri zajednički pokušavaju kooperativnu translaciju u Habermasovom smislu, i u kojima vidimo kako se ti pokušaji empirijski razvijaju.

Implikacije za politiku su tri. Prvo, kreatori politika u zemljama Zapadnog Balkana — posebno u Hrvatskoj kao EU članici — trebali bi računati na asimetričnu postsekularnost kao strukturnu karakteristiku javne deliberacije, ne kao kontingentnu prepreku koju će vrijeme samo riješiti. Mehanizmi koji presupponiraju habermasovski paritet (javne konsultacije, deliberativne forume, medijatorske strukture) sistematski neće postizati svoje normativne ciljeve ako se asimetrija eksplicitno ne adresira. Drugo, akademska i javna debata o reproduktivnim pravima, obrazovnom kurikulumu, i drugim pitanjima koja se nalaze na religijsko-svjetojnom rascjepu trebali bi eksplicitno priznati asimetriju kao polazište analize, ne kao njen problem koji treba neutralizirati. Treće, EU politika proširenja prema Zapadnom Balkanu — koja često operiše s pretpostavkom da su sekularne EU norme univerzalno prevodljive u domaće pravne i političke sisteme — trebala bi razviti diferenciranije pristupe koji uzimaju u obzir asimetričnu postsekularnost kao strukturnu karakteristiku regionalnih političkih kultura.

Četvrta implikacija proizilazi iz analize transnacionalnih dimenzija. Pavičić Vukičević i Tomac (2022) pokazuju da konzervativno-religijski akteri sistematski koriste transnacionalne mreže za jačanje vlastitih lokalnih pozicija. Implikacija je da bi sekularno-građanske inicijative u zapadnobalkanskom kontekstu trebale razviti ekvivalentne transnacionalne resurse — ne kao puko infrastrukturno pitanje, nego kao strukturni odgovor na transnacionalnu asimetriju koja inače dodatno učvršćuje domaću asimetričnu postsekularnost. EU institucije i feminističke transnacionalne mreže u tom pravcu mogu igrati ulogu, ali samo ako razumiju strukturni karakter asimetrije s kojom se suočavaju.

Konačno, jedna lična napomena. Pisati o Habermasovoj postsekularnoj javnoj sferi u Banja Luci, Sarajevu, Zagrebu ili Beogradu znači praviti rad koji je nužno iznutra angažiran. Ovo nije neutralno polje koje se može analizirati izvana — to je polje u kojem živi sam istraživač, čije porodice često imaju različite konfesijske afilijacije, čije svakodnevno iskustvo religijsko-svjetojne dinamike obilježava i sam jezik kojim se piše. Tokom pisanja ovog rada, čitajući paralelno Habermasove apstraktne tekstove i konkretne medijske izvještaje o hrvatskim, srpskim i bosanskim debatama, više puta sam doživio neobičan paradoks: što sam dublje ulazio u Habermasov teorijski aparat, to mi je postajalo jasnije koliko je on istovremeno produktivan i empirijski nedovoljan. Produktivan jer pruža kategorijski alat koji druge teorije

ne pružaju s istom preciznošću; empirijski nedovoljan jer pretpostavlja zapadnoeuropsku trajektoriju koja ne odgovara našoj. Asimetrična postsekularnost jeste pokušaj da se ova dvostrukost analitički artikuliše — ne kao odbacivanje Habermasa, nego kao njegova specifična zapadnobalkanska rekonfiguracija. Ako će ovaj koncept imati dalji život, vjerujem da će to biti zato što omogućuje istraživačima u našem regionu da rade u dijalogu s globalnom teorijom, a istovremeno čuvaju empirijsku osjetljivost prema vlastitom kontekstu.

Otvoreno pitanje koje ostavljam za daljnu razradu jeste odnos asimetrične postsekularnosti prema specifičnoj formi religijsko-svjetovnog dijaloga koji se već dešava u zapadnobalkanskom kontekstu, ali često ostaje nevidljiv u akademskoj literaturi. Postoje primjeri u kojima konkretni religijski lideri, religijske intelektualne struje, i sekularno-građanske inicijative pokušavaju izvesti ono što bi se moglo zvati “lokalnom kooperativnom translacijom” — uzajamnim učenjem koje ne zahtijeva da se religijska tradicija u potpunosti svede na svjetovni razum, niti da se sekularna pozicija religijski preoblači. Empirijski materijal o tim pokušajima je rijedak u peer-reviewed literaturi koju sam koristio za ovaj rad, ali njihovo postojanje signalizira da asimetrična postsekularnost nije apsolutno zatvoreno polje. Naprotiv, ona je polje u kojem se istovremeno odvija strukturna reprodukcija asimetrije i lokalne prakse koje toj reprodukciji odgovaraju različitim oblicima kreativnog otpora. Sistematska etnografska istraživanja tih praksi vjerojatno bi pružila empirijski materijal koji bi koncept asimetrične postsekularnosti dodatno razradio, pokazujući kako njegove asimetrije nisu nepromjenljive nego se konstantno re-kvalifikuju u svakodnevnoj društvenoj praksi.

## BIBLIOGRAFIJA

- Areshidze, G. (2017). Taking religion seriously? Habermas on religious translation and cooperative learning in post-secular society. *American Political Science Review*, 111(4), 724–737. <https://doi.org/10.1017/S000305541700034X>
- Arfi, B. (2015). Habermas and the aporia of translating religion in democracy. *European Journal of Social Theory*, 18(4), 482–499. <https://doi.org/10.1177/1368431014562703>
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Calhoun, C., Mendieta, E., & VanAntwerpen, J. (Eds.). (2013). *Habermas and religion*. Polity Press.
- Casanova, J. (1994). *Public religions in the modern world*. University of Chicago Press.
- Glaurdić, J., & Vuković, V. (2016). Proxy politics, economic protest, or traditionalist backlash: Croatia's referendum on the constitutional definition of marriage. *Europe-Asia Studies*, 68(5), 803–825. <https://doi.org/10.1080/09668136.2016.1190318>
- Habermas, J. (2008). *Between naturalism and religion: Philosophical essays* (C. Cronin, Trans.). Polity Press.
- Habermas, J., Butler, J., Taylor, C., & West, C. (2011). *The power of religion in the public sphere* (E. Mendieta & J. VanAntwerpen, Eds.). Columbia University Press.
- Juros, T. V., Dobrotić, I., & Flego, S. (2020). The rise of the anti-gender movement in Croatia and the 2013 marriage referendum. *Europe-Asia Studies*, 72(9), 1523–1553. <https://doi.org/10.1080/09668136.2020.1820956>
- Kuhar, R., & Paternotte, D. (Eds.). (2017). *Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing against equality*. Rowman & Littlefield International.

- Mendieta, E., Eder, K., & Beaumont, J. (2020). Reflexive secularization? Concepts, processes and antagonisms of postsecularity. *European Journal of Social Theory*, 23(3), 291–309. <https://doi.org/10.1177/1368431020907694>
- Pavičić Vukičević, J., & Tomac, J. (2022). Contentious gender politics in Italy and Croatia: Diffusion of transnational anti-gender movements to national contexts. *Social Movement Studies*, 22(4), 475–493. <https://doi.org/10.1080/14742837.2022.2052836>
- Tranfić, I. (2022). Framing 'gender ideology': Religious populism in the Croatian Catholic Church. *Identities*, 29(4), 466–482. <https://doi.org/10.1080/1070289X.2022.2037899>
- Ungureanu, C., & Monti, P. (2017). Habermas on religion and democracy: Critical perspectives. *The European Legacy*, 22(5), 521–527. <https://doi.org/10.1080/10848770.2017.1317160>

# HABERMAS'S "TRANSLATION" OF RELIGIOUS DISCOURSE IN THE POST-SECULAR PUBLIC SPHERE OF THE WESTERN BALKANS: ASYMMETRIC POST-SECULARITY THROUGH THE PRISM OF REPRODUCTIVE RIGHTS AND EDUCATIONAL CURRICULUM IN CROATIA, SERBIA, AND BOSNIA AND HERZEGOVINA

Slaven Knežević

Faculty of Political Sciences, University of Banja Luka  
Banja Luka, Republika Srpska, Bosna i Hercegovina  
E-mail: slaven.knezevic@sapcraa.com

Received: 20.08.2023. Approved: 02.12.2023.

## Original Scientific Article

DOI: <https://doi.org/10.65932/CR-2023-1-2>

UDC: 141.7:316.74:322(497.5+497.11+497.6)

**Abstract:** The article undertakes a critical application of Jürgen Habermas's late conceptual apparatus — specifically the notions of the “institutional filter” between the informal public sphere and the formal political-legal sphere, and the “cooperative translation” through which religious moral intuitions can be made admissible in the latter — to the empirical material of public debates over reproductive rights and educational curricula in Croatia, Serbia, and Bosnia and Herzegovina between 2013 and 2022. Drawing on Habermas's foundational essays on religion in the public sphere and on the empirical literature concerning the Croatian 2013 marriage referendum, the 2018 ratification of the Istanbul Convention, the role of the Catholic Church and the Serbian Orthodox Church in shaping public discourse, and the segregated educational arrangements in Bosnia and Herzegovina, the article argues that Habermas's framework requires a substantive supplement when transposed to the post-socialist Western Balkan context. The original contribution of the article is the development of the concept of *asymmetric post-secularity* — a post-secular configuration in which (1) the historical sequence runs in reverse to the Western European trajectory Habermas presupposes, with state-imposed secularisation followed by post-1990 re-publicisation of religion; (2) the power asymmetry between religious and secular interlocutors favours the religious side rather than approximating Habermasian parity; (3) the institutional filter between the informal public sphere and formal law-making is structurally porous, allowing religious vocabulary to flow into legal-political reasoning without successful translation; (4) the labour of cooperative translation is empirically borne almost exclusively by the secular side, contradicting Habermas's stipulation of bilateral effort; and (5) the very status of the translation proviso is contested rather than presupposed. The concept is empirically illustrated through three thematic clusters — the Croatian reproductive-rights debates (2013–2018), the Serbian curriculum debates over religious and civic education, and the Bosnian-Herzegovinian segregated schooling and curriculum politics.

**Keywords:** *Habermas, post-secularism, institutional filter, cooperative translation, asymmetric post-secularity, Western Balkans, Croatia, Serbia, Bosnia and Herzegovina, reproductive rights, educational curriculum, Catholic Church, Serbian Orthodox Church, Istanbul Convention.*