

**Zorica Ivanović***Odeljenje za etnologiju i antropologiju,  
Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu*

zivanovi@f.bg.ac.rs

## **O postsekularnoj paradigmi i pitanju uticaja religije u polju novih medicinskih biotehnologija – nekoliko uvodnih napomena\***

**Apstrakt:** Tokom poslednjih decenija fenomen koji je označen kao „povratak religije“ predstavlja predmet rasprava u okviru društvenih nauka i humanističkih disciplina. Različiti autori/ke naglašavaju da je društveni značaj religije sve očigledniji kako u javnoj i političkoj sferi savremenih sekularnih društava, tako i u međunarodnim odnosima i svetskoj politici. Ovi fenomeni, prema nekim tumačenjima, dozvoljavaju da se o savremenosti može misliti i govoriti kao o „postsekularnom dobu“. U radu se razmatraju osnovne pretpostavke postsekularne paradigme i ukazuje na ograničenja samog pojma „postsekularnost“. Istovremeno, rad ima za cilj da skrene pažnju na značaj pitanja odnosa religije i politike u polju novih medicinskih biotehnologija kao jednog, ali ne i jedinog aspekta antropološkog /ove problematike/religije i biotehnoških inovacija

**Ključne reči:** postsekularna paradigma, religija, javna sfera, nove medicinske biotehnologije, javne politike

### Uvodna razmatranja

Hemičarka Brižit Boasilije, direktorka kompanije „Clonaid“ („Pomoć pri kloniranju“) i biskup raelijanske religije, obavestila je prisutne na konferenciji za medije održanoj na Floridi 26. decembra 2002. godine da je klonirala devojčicu koja je dobila ime Eva (Battaglia 2007, 153; Sinani 2013, 190). Raelijanski religijski pokret svoje verovanje zasniva na ideji da je moguće ostvariti spasenje i večni život zahvaljujući tehnonaučnom napretku ka vremenu kada će genetika i robotika svet učiniti sigurnim za klonove i kiborge (v. Sinani 2013, 2014). Ovaj pokret se u tom smislu može razumeti kao primer religijskog transhumanizma koji je kombinovan sa elementima NLO religije.<sup>1</sup> Kako raelijanska

\* Rad je rezultat istraživanja u okviru projekta Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja br. 177035.

<sup>1</sup> „Mormonska transhumanistička organizacija“ (Mormon Transumanist Association) je još očigledniji primer uticaja transhumanističke filozofije Nika Bostroma. Najopštije rečeno,

tvrdnja nije bila propraćena bilo kakvim dokazom o postojanju ljudskog kloniranja, Eva je, kako kaže Batalja, postala prvo „medijski klonirano dete jednog na veri zasnovanog naučnog programa“ (Battaglia 2007, 153). Ipak, sama objava je podstakla raspravu za i protiv ljudskog „reproduktivnog“ i „terapeutskog“/ „istraživačkog“ kloniranja koja je dobila globalni karakter i uključila različite aktere – naučnu zajednicu, religijske institucije i organizacije, medije, nacionalne i internacionalna politička tela, različite građanske organizacije. Posle političkih kontroverzi i pregovaranja, kako na nacionalnom tako i na internacionalnom nivou, Generalna skupština Ujedinjenih nacija je u martu 2005. godine sa tesnom većinom izglasala neobavezujuću Deklaraciju o ljudskom kloniranju (Banhoff 2008c, 277) u kojoj se „zemlje članice pozivaju da usvoje sve mere neophodne da se zabrane svi oblici ljudskog kloniranja ukoliko nisu u saglasnosti sa ljudskim dostojanstvom i zaštitom ljudskog života“.<sup>2</sup> Banhof ukazuje da se prvi predlog međunarodne zabrane kloniranja odnosio samo na reproduktivno ali ne i na kloniranje u cilju istraživanja i da je Rimokatolička crkva imala ključnu ulogu u pokretanju inicijative da zabranom bude obuhvaćena upotreba obe tehnologije jer dovode do uništenja embriona koji je u katoličkoj doktrini shvaćen kao osoba.<sup>3</sup> U početku podržan od strane Sjedinjenih Američkih Država i evangelističkog predsednika Džordža Buša, vatikanski predlog je u narednom periodu prihvatila grupa različitih zemalja. Rezultat je bio da je posle višegodišnjih rasprava (2001–2005) doneta Deklaracija, ali ne i konvencija, koja se odnosila na oba oblika kloniranja. Ovaj slučaj ilustruje važnost religijskih aktera u svetskoj politici, ali i granice njihovog uticaja (Banhoff 2008c, 290). Iako još uvek nema obavezujućeg internacionalnog zakona, kakav je konvencija, većina zemalja zabranjuje reproduktivno kloniranje ljudi dok je kloniranje u cilju istraživanja i lečenja u različitim zemljama na različite načine regulisano.

Raelijanski idejni sistem ili onaj za koji se zalaže Mormonska transhumanistička organizacija, kao i dugotrajni proces političkog pregovaranja koji je

---

transhumanizam je intelektualni i kulturni pokret koji se zalaže za poboljšanje ljudskih fizičkih, intelektualnih i psiholoških mogućnosti kroz upotrebu tehnoloških sredstava koje pružaju različite nauke, od genetike, neuronauka i robotike do primenjene kognitivne psihologije (Bostrom 2005a, b). V. The Transhumanist Declaration. <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/> O Mormonskoj transhumanističkoj asocijaciji v. <https://transfigurism.org/>; <http://legacy.transfigurism.org/pages/about/>. O odnosu različitih religija prema transhumanizmu i ugradnji mehaničkih sredstava u telo v. Cambell et al. 2008. O hrišćanstvu i transhumanizmu v. Cole-Turner 2011. Ovom prilikom zahvaljujem Dejanu Mošiću koji mi je prilikom razgovora o temi za njegov diplomski rad ukazao na Mormonsku transhumanističku organizaciju kojoj je taj rad i posvetio.

<sup>2</sup> UN Declaration on Human Cloning <https://www.un.org/press/en/2005/ga10333.doc.htm>

<sup>3</sup> Osim Vatikana koji ima status trajnog posmatrača, ostale religije nemaju zvaničnog predstavnika u okviru Generalne skupštine UN.

prethodio donošenju Deklaracije Ujedinjenih nacija o ljudskom kloniranju, u kome su značajnu ulogu imali i religijski akteri, predstavljaju samo primere koji pokreću, po mom mišljenju dva osnovna podjednako važna i međusobno povezana pitanja. Prvo je pitanje odnosa različitih religija prema biotehnološkim inovacijama. Drugo pitanje se tiče (granica) uticaja religije na proces formulisanje javnih politika u ovom domenu. Tokom poslednjih decenija različiti autori/ke ukazuju na „povratak religije“ u javnu i političku sferu savremenih sekularnih društava, kao i na značaj „novog religijskog pluralizma“ na međunarodnom i globalnom nivou. Ovi fenomeni, prema nekim tumačenjima, dozvoljavaju da se o savremenosti može misliti i govoriti kao o „postsekularnom dobu“ (de Vries and Sullivan 2006a; up. Habermas 2006, 2008, 2010; May et al. 2006). U radu se razmatraju osnovne pretpostavke postsekularne paradigme i ukazuje na ograničenja samog pojma „postsekularnost“. Istovremeno, rad ima za cilj da skrene pažnju na značaj pitanja odnosa religije i politike u polju novih medicinskih biotehnologija kao jednog, ali ne i jedinog aspekta antropološkog istraživanja religije i biotehnoloških inovacija.

Iako interes za pitanja u vezi sa razvojem novih medicinskih biotehnologija nije svuda i za svaku religiju isti, većina religijskih tradicija je prihvatila bioetička pitanja i počela da se izjašnjava tim povodom (Byk 2015, 307). Kako ove tehnologije deluju u domenima koji su predmet religijskog interesovanja, odnosno tiču se osnovnih aspekata ljudskog postojanja, zainteresovanost religijskih institucija, zajednica i pokreta za ovu vrstu pitanja nije iznenađujuća.

U nastojanju da pokrene osnovna teološka i etička pitanja u vezi sa naučno-medicinskim biotehnologijama *Svetski savet crkava/SSC (World Council of Churches)* je još 1969. godine pokrenuo „Petogodišnje istraživanje o budućnosti čoveka i društva u svetu tehnologije zasnovane na nauci“. Naredne godine je u okviru ovog projekta održana prva u nizu ekumenskih konferencija koja je okupila naučnike i teologe i pokrenula „raspravu o biologiji“. U periodu od 1969. do 1983. formulisan je prvi diskurs o biotehnologiji u okviru SSC koji je, između ostalog, razmatrao pitanje rizika rekombinantne DNK tehnologije (rDNK), uticaja novih reproduktivnih tehnologija na porodicu i žene, teološkog i etičkog stava prema naučnim otkrićima koja omogućavaju gensku terapiju, „statusa embriona“ i embrionalnog istraživanja kao i pitanje društvenog nadzora i kontrole naučnih istraživanja.<sup>4</sup> Zaključci SSC u ovom kao ni u narednom periodu nisu dobili oficijelni značaj već su imali karakter preporuka i jednostavno su prihvatani kao mišljenja koja su uobličena na različitim konferencijama i panelima (Smith 2005, 36). Osim ekumenskih religijskih tela, i pojedinačne

<sup>4</sup> V. World Council of Churches. 1989. Biotechnology. Dostupno na <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/justice-diakonia-and-responsibility-for-creation/science-technology-ethics/biotechnology>; Više o tome v. Birch and Abrecht 2011 (1975).

verske institucije i zajednice su takođe preduzele ovu vrstu „kritičkog teološkog rada“ i počele da se pozicioniraju u odnosu na razvoj i primenu ovih tehnologija. Neke institucionalne religije i verske zajednice su formulisale zvanična učenja i normirale odnos koji vernici/e i verski službenici/e treba da imaju prema ovim tehnologijama, dok druge svoje oficijelne stavove saopštavaju pre svega kroz zvanična saopštenja svojih institucionalnih autoriteta i izjave verskih zvaničnika/ca i/ili predstavnika/ca.

Uopšteno posmatrano, religijska tumačenja različitih dimenzija novih biotehnologija se mogu razumeti kao deo širih nastojanja verskih zajednica i institucija da se odrede prema ključnim pitanjima savremenog sveta, bez obzira da li to čine u vidu preporuka ili razvijaju opšti teološko-etički okvir, ili socijalno učenje kako se danas kaže, koje predstavlja osnovu za donošenje moralnih sudova. Istovremeno, biotehnološki razvoj je pokrenuo kako unutar-religijske tako i među religijske rasprave u vezi sa razumevanjem njihove primene. Na primer, tehnika vantelesne oplodnje s doniranom jajnom ćelijom u judaizmu je dovela do „interpretativnih dilema“ s obzirom na to da rabini ne mogu da se slože šta čini „izvor materinstva“, genetska supstanca ili jajna ćelija (Kahn 2004). S obzirom na razlike između hrišćanskih crkava i denominacija hrišćanski odgovori na bioetičke izazove svakako nisu jedinstveni. Međutim, među hrišćanskim teolozima dolazi do neslaganja i rasprava u vezi sa pitanjem karaktera, argumentacije, diskursa i zadatka koji hrišćanska bioetika, kao različita od sekularne bioetike, treba da ima u savremenim pluralnim društvima (v. Engelhardt 2010).<sup>5</sup> Takođe, uprkos globalizaciji zapadnog bioetičkog okvira uticaj religijskih tradicija na formulisanje javnih politika i praksi upotrebe novih biogenetskih tehnologija je različit u različitim društvenim, političkim i religijskim kontekstima. Današnji svet je, kako ukazuje Pišev, „i pored neosporive globalizacijskim tokovima upravljane kulturne dominacije Zapada“, očuvao svojevrstu različitost etičkih normi koje su neretko „jezgrovito povezane sa verskim konceptima i skripturalno-dogmatskim konceptima lokalnih kultura“. Zbog toga, kada govorimo o razvoju novih biotehnologija moramo uzeti u obzir različite bioetičke pozicije – islamske, katoličke, pravoslavne, budističke, hinduističke i druge (Pišev 2012, 156) koje unutar sebe ne moraju uvek biti jedinstvene i monolitne. S druge strane, od 1980-ih i posebno 1990-ih godina verske zajednice su počele ne samo da se (trans)nacionalno međusobno povezuju, već i da uspostavljaju intenzivnije odnose sa sekularnim akterima u vezi sa različitim pitanjima (Banhof 2008b, 6). U tom periodu su započeli i pokušaji ovih transnacionalnih religijskih zajednica da formulišu i brane određena zajednička stanovišta posebno u vezi sa istraživanjima nad embrionima, istraživanjima matičnih ćelija i kloniranjem (Banhoff 2008c, 280) što su biotehnološki postupci koji izazivaju najveće rasprave i kontroverze.

<sup>5</sup> O razlici između pluralnog i pluralističkog društva v. Kasapović 2011.

Za razliku od drugih (evropskih) zemalja koje su se sa ovim pitanjima suočile znatno kasnije, u zapadnim društvima rasprave o kontroli i vrednostima na osnovu kojih treba definisati granice razvoja i primene novih biotehnologija traju već decenijama unazad. Jedan od aktera koji učestvuju u javnim raspravama i procesu formulisanja javnih politika u ovom domenu jesu i *neke* religijske institucije i zajednice. Kako različiti autori/ke ukazuju, religije se na različite načine, i sa različitim uticajem, pojavljuju kao jedan od aktera u osporenom polju biotehnologije (Byk 2007, 2015; Hansen 2007; Campell 2007). Susret religijskog i racionalnog diskursa u sferi biotehnoloških politika nameće pitanje o tome da li je dihotomija, na kojoj je zasnovana liberalna politička teorija, adekvatno sredstvo za istraživanje odnosa između „religijskog“ i „sekularnog“ i između „religije“ i „politike“. Ovo je jedno od centralnih pitanja u okviru postsekularne paradigme koja je formulisana tokom poslednje dve decenije ili nešto više. U nastavku rada ću ukazati na osnovne postavke ovog pristupa koji, kako neki od njegovih zastupnika sami kažu, za sada postavlja više pitanja koja treba istraživati nego što pruža odgovora (de Vries and Sullivan 2006b, x).

### Ukratko o postsekularnoj paradigmi

Tokom poslednjih decenija fenomen koji je označen kao „povratak religije“ predstavlja predmet rasprava u okviru različitih disciplina, sociologije, antropologije, političke filozofije, političkih nauka i studija internacionalnih odnosa. Različiti autori/ke naglašavaju da se religija još uvek pojavljuje kao jedno od osnovnih analitičkih sredstava za objašnjavanje transformacija savremenog sveta. Naglašava se da je društveni značaj religije sve očigledniji i da religijski akteri postaju značajni na međunarodnoj i globalnoj sceni (v. Banchoff 2008; May et al. 2014). „Povratak religije“ u javnu sferu društava kasne modernosti prema nekim tumačenjima zahteva da istraživačko i analitičko interesovanje usmerimo na pitanje „javne religije u postsekularnom svetu“ (de Vries 2006, 2).

Pitanje položaja i društvenog značaja religije i religijskih institucija u modernim društvima za sociologe religije svakako nije novo. Rasprave oko toga da li modernost neizbežno dovodi i do sekularizacije društva mogu se pratiti od kraja 1960-ih i početka 1970-ih (v. Đorđević 1994; Blagojević 2005, 2008, 2013). Značaj ovog pitanja postaje očigledan ako se ima u vidu da se jedinstvenost modernosti, između ostalog, ogleda i u tome što je to bio prvi istorijski period u kome se ističe koncept logocentričnog subjekta koji je legitimitet tražio u narativima koji su u svojoj osnovi sekularni (Venn 2000, 17). Modernost, kao istorijski period i nov način mišljenja o sebi i Drugom, u zapadnim društvima dovodi do institucionalizacije radikalno drugačijeg oblika društvenosti i subjektivnosti. Koncept modernog društva, koji je zapadna misao definisala kao modernu for-

mu društvenog organizovanja i uređenja, doveo je do postepenog, manje ili više brzog razdvajanja sfera ili domena aktivnosti koja je u suštini značila razdvajanje njihovih funkcija. Diferencijacija aktivnosti i funkcija istovremeno je značila smeštanje religije, kao i porodice i srodstva, u domen privatnog koji je jasno odvojen od javne sfere ekonomije i politike. Klasične teorije o sekularizaciji, najkraće rečeno, počivaju na ideji o „privatizaciji“, pa i postepenom nestajanju religije. Prema ovom tumačenju, proces modernizacije dovodi do društvenog interiorizovanja religije, njenog vezivanja za privatnu sferu što neizostavno vodi do toga da religija sve više postaje stvar privatnog i ličnog izbora, a sve manje praksa od društvenog značaja. Berger naglašava da je sekularizacija više od socio-strukturnog procesa jer utiče na sveukupnost kulturnog života i ogleda se kroz sekularnu perspektivu sveta i razvoj sekularne svesti (Berger 1973, 113). Tvrdokorna sekularistička teza pod sekularizmom podrazumeva nestajanje religije. Međutim, pretpostavka sekularističke paradigme – da jednu od nužnih posledica modernizacije predstavlja i opadanje značaja religije, kako u smislu društvenih institucija tako i u smislu individualnih verovanja – nikada nije bila empirijski potvrđena (Blagojević 2005, 34).

Rane sociološke kritike teze o sekularizaciji savremenog sveta, poput one koju razvija Lukman (Luckmann 1967), isticale su da „privatizacija“ religije ne znači i sekularizaciju društva već samo nevidljivost novih religijskih izraza koji ostaju van institucionalnih okvira. Najkraće rečeno, Lukmanova osnovna teza je da tradicionalne religijske institucije postaju nevažne i marginalne za funkcionisanje modernog sveta, ali da se razvija „nevidljiva religija“ karakteristična za modernost, a koja je vezana za ličnu i individualnu potragu za spasenjem i značenjem. Kako religija i religijska verovanja i dalje imaju važnu ulogu u životu ljudi, ovaj autor olako i bez dovoljno socioloških argumenata zaključuje da ideja o sekularizaciji predstavlja samo moderni mit (Luckmann 1994).<sup>6</sup> Iako polazi sa drugačijeg teorijskog stanovišta, Dejvid Bel je takođe izneo kritiku teze o sekularizaciji najavljujući „povratak svetog“, ponovno oživljavanje interesa za religiju i pojavu novih religijskih oblika (Bell 1982, 518; za širu kritičku raspravu v. Đorđević 1994; Blagojević 2005, 32; 2008, 282; 2013, 13). Ukratko, kritike teze o sekularizaciji savremenih društava i savremenog sveta vršene su, kako pokazuje Blagojević, sa različitih teorijskih (i nekada ideoloških) pozicija i uz različitu argumentaciju (Blagojević 2005, 2008, 2013).

Jednu od kritika teorija sekularizacije kao jednoznačnog procesa koji se dešava u modernom svetu razvija sociolog Hose Kazanova. On je doveo u pitanje samu pretpostavku o neophodnosti vezivanja religije za privatno i individualno, ukazujući da u mnogim slučajevima religijske tradicije ne gube u potpunosti svoje funkcije u javnoj sferi modernih društava i da čak mogu da imaju novu

<sup>6</sup> Za kritiku Lukmanovog teorijskog stanovišta i shvatanja „nevidljive religije“ v. Blagojević 2005, 31–33; Jurić 1973.

i značajnu javnu ulogu (Casanova 1994). Kazanova posebno ističe da u 1980-im nije nova i neočekivana pojava „novih religijskih pokreta“ i „nova religijska svest“, što su fenomeni kojima se društvene nauke bave još od 1960-ih godina. Ono što je novo jeste javna uloga koju u savremenim istorijskim procesima imaju upravo one religijske tradicije za koje su teoretičari sekularizacije i teoretičari o cikličnom oživljavanju religije (poput Bela) pretpostavljali da će biti sve marginalnije i beznačajnije u savremenom svetu (Casanova 1994, 5). Nasuprot ovim shvatanjima, Kazanova pokazuje da institucionalne religije nastavljaju da imaju ulogu u javnom domenu modernih društava i da pojam „deprivatizacije religije“ omogućava da se analizira i razume istorijski nov fenomen koji se uočava od 1980-ih godina. Razvijajući ideju o „deprivatizaciji religije“ i značaju „javne religije“, on je doveo u pitanje shvatanje da modernizacija društva neophodno podrazumeva oštru podelu između „privatnog“ i „javnog“, između „religijskog“ i „političkog“. Na taj način, ovaj autor odbacuje pretpostavku o neutralnoj javnoj sferi, na kojoj su zasnovane liberalne teorije modernizacije, i nastoji da pokaže da su u modernim društvima religijske organizacije i religijska shvatanja uvek imala određeni uticaj na neke oblasti politike i prava (Casanova 1994, 65–66). Međutim, njegovo teorijsko objašnjenje se ne zasniva na ideji da je sekularizacija mit ili da je bila mit. Naprotiv, Kazanova naglašava da suština teorije sekularizacije, a to je teza o strukturnoj i funkcionalnoj diferencijaciji modernog društva i emancipaciji sekularne sfere od religijskih institucija i normi, ostaje neupitna (Casanova 1994, 6). Međutim, kritika koju ovaj autor upućuje teorijama sekularizacije tiče se njihove nezainteresovanosti za one istraživačke uvide koji pokazuju da „većina ljudi u modernom svetu još uvek ili ipak veruje u boga i da su religije svih vrsta, stare i nove, sposobne da napreduju u modernom svetu“ (Casanova 1994, 40). I što je po njegovom mišljenju još važnije, sekularistička paradigma nije u stanju da odgovori na one kritike koje ukazuju da granica između crkve i države nije neprobojna, tako da religija i politika i u modernim društvima zadržavaju „različite vrste simbiotskih odnosa u takvoj meri da nije lako ustanoviti da li svedočimo političkim pokretima koji imaju religijski uticaj ili religijskim pokretima koji imaju politički oblik“ (Casanova 1994, 41).

Iako proces sekularizacije shvata kao jedan od strukturnih elemenata u razvoju modernog liberalnog društva i države, Kazanova ističe da to ne znači da će sekularizacija neizostavno dovesti do nestajanja ili „zatvaranja“ religije u privatni domen. Međutim, ostaje činjenica da je privatizacija religije ipak konstitutivni element zapadne modernosti, da je neraskidivo vezana za pojavu modernog socijalnog poretka. Jer, reći da je „religija privatna“ stvar ne samo da opisuje istorijski proces institucionalne diferencijacije, već u stvari propisuje pravo mesto religije u društvenom životu (Casanova 1994, 64). Moderna sekularna država je, kao i moderna nauka i kapitalistička ekonomija, sposobna da funkcioniše „kao da bog ne postoji“ (Casanova 1994, 40). Naglašavajući strukturne karakteristike modernih liberalnih demokratskih društava, Kazanova se udaljava od shvatanja

da je religiju i religijske fenomene u savremenim društvima moguće tumačiti samo u kategorijama „povratka svetog“ i „nevidljivih religija“. Jer, kako kaže, privatizacija religije u smislu religijske individualizacije i ličnih izbora religijskog izraza predstavlja istorijsku opciju koja, iako je „preferirana opcija“ u savremenim društvima, predstavlja ipak samo opciju. Nasuprot tome, privatizacija (institucionalne) religije predstavlja spoljnu prinudu koja je „ideološki nametnuta liberalnim kategorijama mišljenja koje prožimaju moderne političke i konstitucionalne teorije“ (Casanova 1994, 39). U tom smislu ukazuje na svojevrstni paradoks koji odlikuje savremeno doba – dok religija u modernom društvu sve više postaje privatizovana i individualizovana, istovremeno svedočimo onome što se pojavljuje kao proces „deprivatizacije“ religije (Casanova 1994, 41). Razvijajući koncept „deprivatizacije religije“ i isticanjem značaja fenomena „javne religije“, Kazanova ukazuje da religije nastavljaju da imaju javnu ulogu u određenim oblastima društvenog života, što ne mora neizostavno da predstavlja pretnju modernom društvenom poretku sve dok se to dešava na način koji je u saglasnosti sa osnovnim zahtevima demokratskog društva. Drugim rečima, „javna“ i „politička religija“ može biti u saglasnosti sa modernošću, a pitanje da li deprivatizacija religije ugrožava ili ne pretpostavke na kojima moderno društvo počiva zavisi od toga kako religija postaje javna (Asad 2003, 182).

Kazanovim rad koji, kako to i sam kaže, predstavlja analitičko-teorijski i normativni izazov liberalnoj teoriji privatizacije (Casanova 2008, 101), bio je podsticaj za dalja izučavanja i preispitivanja odnosa religije i javnog života i politike u savremenim društvima i stoga sam ovde u nešto širem obimu ukazala na njegova objašnjenja. Iako su ova pitanja razmatrana u okviru različitih disciplina i sa različitih teorijskih i epistemoloških pozicija, ideja o „postsekularnosti“ se postepeno našla u centru ovih rasprava. Od početka 21. veka ovaj koncept je postao dominantan u raspravama o odnosu religije i politike, iako su neki od autora koji se smeštaju u okvir „postsekularnih mislilaca“, poput Čarlsa Tejlora (Taylor 2007) i Asada (Asad 2003), skeptični prema ovom pojmu i ne koriste ga. Kritičari smatraju da je u pitanju nedovoljno jasan pojam i „najmodernija poštapalica“ koja se koristi u skorašnjim raspravama o odnosu između religije i politike i o odnosu između prava i države u savremenim zapadnim društvima (Bader 2012, 5). Iako se slažem da je u pitanju nedovoljno određen koncept koji se u okviru različitih disciplinarnih i teorijskih orijentacija koristi (i kritikuje) na različite načine, radi se o pojmu koji je ušao u širu naučnu upotrebu i stoga ga je potrebno objasniti.

Termin „postsekularizam“ je u upotrebi bar od devedesetih godina 20. veka, međutim, širi značaj i uticaj je dobio tek kada ga je Habermas upotrebio u svom nastupu na Frankfurtskom sajmu knjiga 2001. godine, „gdje apelira na veću suradnju s religioznim tradicijama upravo radi odbrane zdravorazumske racionalnosti i demokracije pred destruktivnom kritikom postmodernizma i autode-



struktivnim oblicima sekularizma“ (Matoš i Renić 2016, 205). On postsekularna društva određuje kao moderna sekularizovana društva u kojima religija ima javni uticaj i značaj (Habermas 2008a, 7). Ja se ovde ne mogu detaljnije baviti Habermasovim tumačenjem postsekularnih liberalnih demokratskih društava (v. Habermas 2006a, b; 2008a, b; 2010) i kritikama koje su usledile (v. Bubys 2015; Iranzo Dosdad 2016; Possama 2017; Matoš i Renić 2016; Đaković 2017). Dovoljno je reći da Habermas smatra da ni klasična teorija sekularizacije, niti Bergerova teorija desekularizacije (Berger 2008) ne mogu na zadovoljavajući način da objasne sve značajnije prisustvo religije u politici i izazove koje to nameće demokratskim sekularnim društvima. Prema Njegovo određenje postsekularnih društva se odnosi na ona društva u kojima svi građani/ke, i vernici/e i oni/e koji to nisu, imaju ista prava da učestvuju u politici i političkom životu, uz istovremeno priznavanje neutralnosti države i korišćenje racionalne argumentacije u javnoj komunikaciji i raspravama.

Najopštije rečeno, „postsekularizam“ ukazuje na trajnu ulogu religije u sekularnim društvima i na obnovljenu pažnju koja joj se upućuje u javnom domenu (de Vries 2006, 3). Drugim rečima, ovaj pojam se u okviru različitih disciplina koristi da označi „povratak religije“ u javnu sferu i potrebu da se u obzir uzmu i glasovi religijskih aktera u svakoj savremenoj analizi društva (Possamai 2017, 822). Posmatrano iz ove perspektive, pojam „postsekularizam“, i „postsekularno“, nema isto značenje kao pojam desekularizacije koji označava proces koji je suprotan sekularizaciji, koji je kontra-sekularizacija (o desekularizaciji v. Berger 2008; Blagojević 2005, 31–38; Radulović 2012, 20–28). Pojam „postsekularizam“ označava određeni tip sekularizma, onaj koji je karakterističan za kasno moderno društvo koje je u određenoj meri inkluzivnije i spremnije da „sliša glasove *nekih* (naglasila Z. I.) religijskih grupa u javnoj sferi“ (Possamai 2017, 833). U tom smislu se slažem sa napomenom koju iznosi Adam Possamai da bi bolji termin bio „kasni sekularizam“ (slično kao kasni modernizam, kasna modernost) koji označava samo jedan od postojećih tipova sekularizacije (Possamai 2017, 833).

Jer, kako Kazanova (2008) i drugi istraživači/ce naglašavaju, s obzirom da u sekularnim zemljama značaj i mesto koji religija ima nije uvek isti (Asad 2003, 5), ni sekularizacija se ne može shvatati kao homogen proces čije je ishodište uvek jedno i isto. Piter Berger je takođe ukazivao da, iako sekularizacija može biti shvaćena kao globalni fenomen modernih društava, ovaj proces nema isti uticaj na različite grupe i socijalne kategorije koje postoje unutar njih (Berger 1973, 114). Asadov pristup je, međutim, sasvim drugačiji jer se on bavi genealogijom sekularizma nastojeći da utvrdi koje se snage i elementi nalaze u osnovi esencijalizujućih definicija sekularizma i uspostavljanja dihotomnog odnosa između sekularnog i religijskog (Asad 2003). Za razliku od Bergera koji govori o neujednačenom širenju jednog sekularnog modela, on ističe da nema jednog modela sekularnosti (Asad 2006, 526; 2003). U skladu s ovom postavkom drugi

autori ukazuju da ne postoji i ne može postojati ni univerzalni model odnosa države sa religijom/ama koji se može nazvati modelom sekularne države (Chavura 2011, 88). Iako se neutralnost u odnosu prema religiji shvata kao jedna od osnovnih karakteristika liberalne države, istraživanja pokazuju da najupečatljivija odlika odnosa između države i religije u Evropi (EU) jeste gotovo potpuno odsustvo takve neutralnosti. Drugim rečima, ni za jednu zemlju se ne bi moglo reći da ima u potpunosti neutralan odnos prema religiji (McCrea 2010, 36, 37, v. 37–50). U potpunosti sekularizovana država o kojoj Habermas govori (Habermas 2008, 10) ne postoji nigde, bez obzira da li ona postoji ili ne kao poželjan ideal i utopija (Bader 2005, 13). Čak ni u Francuskoj, koja se tako često navodi kao primer najsekularnije zemlje, ne postoji potpuno odvajanje crkve od države i nepropustljiva granica između javnog i privatnog. Kako Asad ukazuje, različiti javni oblici verskog postojanja i izražavanja svedoče o političko-pravnom prisustvu religije u sekularnoj strukturi francuskog društva.<sup>7</sup> Francuska se, dakle, sastoji od raznolikih oblika verskog grupisanja i organizovanja koje se dešava u javnom prostoru između privatnog života i države. Kako ove religijske grupe imaju nejednaku moć u formulisanju javne politike, tvrdnja države da je politički neutralna u odnosu na sve religije čini se, smatra Asad, problematičnom (Asad 2006). Ukratko, u Evropi, ali i šire posmatrano, postoje različiti tipovi odnosa između države i religije (v. McCrea 2010, 35–43; Mudrov 2014, 8–10; Chavura 2011).<sup>8</sup> Kako se značenje „sekularna država“ menja u okviru različitih zemalja, može se govoriti o kvalitativno različitim oblicima državnog sekularizma (Chavura 2011, 74; Asad 2006, 507). Ironično je, kako iznosi MekKrea, da su u duboko religioznim Sjedinjenim Američkim Državama ustavne odredbe nametnule mnogo striktnije standarde o neutralnosti države nego što je to slučaj u manje religioznoj Evropi (McCrea 2010, 36).

Posmatrano iz ove perspektive, religija nije nikada u potpunosti nestala iz javnog prostora tako da sintagma „povratak religije“ možda nije najadekvatnija

<sup>7</sup> Asad ukazuje da Francuska nije, niti je ikada bila, društvo koje se sastoji samo od individualnih građana/ki koji imaju individualna prava i dužnosti. Francuski građani/ke *imaju* (podvučeno u originalu) određena prava i u odnosu na pripadnost određenim religijskim grupama. Tako u čitavoj zemlji postoje subvencionisane verske škole, biskupijska udruženja, posebni aranžmani između države i crkve u nekim regionima, verska udruženja koja na zakonom utvrđen način dobijaju donacije i imaju vlasništvo kao i religijska okupljanja koja imaju pravo da obavljaju pogrebne rituale u javnom prostoru ili procesije. Verskim organizacijama pripadaju mnogi građani/ke, kako vernici/e tako i laici, čiji su „senzibiliteti delimično oblikovani na osnovu ovog pripadanja“ (Asad 2006, 506).

<sup>8</sup> Za razliku od Francuske, u Velikoj Britaniji, Danskoj, Finskoj, Grčkoj i Malti postoji državna religija odnosno Crkva dok u većini ostalih zemalja postoji „model kooperacije“.

za označavanje ovog procesa. Međutim, iako religija nije nikada nestala, ova nova perspektiva, kako kaže Posamai, predstavlja dobar način da se religija i religijski izrazi i uticaji posmatraju i izučavaju kao deo savremene javne sfere (Possamai 2017, 831).

### Nove biotehnologije kao društveni fenomen – pogled iz antropološke perspektive

Savremeno doba se neretko označava kao doba novih biotehnologija, kao vreme „genetske revolucije“ (Morgan 2006), kao novo „molekularno doba“ (Smith 2005) ili kao nova „genomska era“ (Atkinson et al. 2009; Fox Keller 2002). Kako se često ističe, ove tehnologije dovode u pitanje do nedavno samopodrazumevajuću ontološku različitost domena „prirodnog“ i „društvenog“ i zamagljuju naizgled stabilne granice između organskog i neorganskog, ljudskog i neljudskog, subjekata i objekata, telesnog i netelesnog. Na taj način su uzdrmane neke od osnovnih ideja i konceptualnih distinkcija na kojima je bila razvijena kulturna ideologija i socijalna organizacija modernih zapadnih društava u kojima su ove tehnologije otkrivene i u početku razvijane. Jer, kako nas Sandra Bamford podseća, biološka paradigma je na Zapadu postala okvir za razumevanje odnosa sa drugim ljudskim bićima i neljudskim vrstama od kada je Darwin 1859. godine objavio *Poreklo vrsta*. Jedan od razloga koji inovacije u nauci i tehnologiji za mnoge predstavlja uznemirujuću činjenicu jeste to što ove tehnologije podstiču na zamišljanje sveta koji više nije zasnovan na biološkom, gde biologija više ne definiše skup tradicionalnih i nepromenjivih distinkcija. Biologija je „izašla iz koloseka“ (*biology has become unmoored*), kaže ova autorka (Bamford 2007, 5). Razvoj i primena novih biotehnologija ili „tehnologija života“ nije ostao vezan za zapadna društva u kojima su ova tehnološka otkrića nastala već je postao globalni fenomen koji je, na različite načine, sve više prisutan i u onim društvima u kojima biološka paradigma nije bila od presudnog značaja za njihovu tradicionalnu socijalnu organizaciju i kulturnu konceptualizaciju odnosa između ljudi i odnosa čoveka sa drugim bićima i živim entitetima.<sup>9</sup> Kako biološka paradigma nije uvek i svuda bila u osnovi konceptualizacije društvenog života i sopstva mora se postaviti pitanje moralnih i političkih implikacija širenja biološkog pogleda na svet i u druge delove planete (Bamford 2007, 5–6, 12).

---

<sup>9</sup> Bamford i drugi istraživači/ce ukazuju na fenomen „biocentrizma“ i „biološkog imperijalizma“ (Bamford 2007). S tim je povezano i pitanje globalizacije „bioekonomije“ i „biokapitala“ u kojoj nove biotehnologije postaju oblik preduzetništva i jedan od ključnih elemenata za razvoj „ekonomije zasnovane na znanju“ (v. Sunder Rajan 2006; Cooper 2008).

Drugi istraživači/ce kao glavnu odliku savremenog doba ističu informatički ili „kognitivni kapitalizam“ (Affergan 2012, 12) koji počiva na problematičnoj pretpostavci da „informacija može da predstavlja jedinu i pravu meru svakog znanja“ (Romitelli 2012, 99). Autori koji preispituju pojam savremenosti i temporalizma (Nedeljković 2007; Dimitrijević 2012) uočavaju da „hegemonija sadašnjosti“ neutralizuje i devalorizuje prošlost čineći tako da „ovde i sada“ predstavlja jedinu vremensku dimenziju na kojoj je izgrađena logika našeg vremena (Dimitrijević 2012). Različiti autori/ke, videli smo, naglašavaju „povratak religije“ i smatraju se može govoriti o „postsekularnom dobu“ (de Vries and Sullivan 2006a). Iako svako od napred navedenih pitanja i pristupa osvetljava neke od odlika, nejednakosti i „opskurnosti današnjice“ (Bertho 2012, 17) nijedno od njih, jasno je, ne može u potpunosti i na celovit način da objasni ono što Romitelli naziva fenomenologijom savremenog nereda (Romitelli 2012, 94–95). Drugim rečima, svaka pojedinačna odrednica ostaje samo delimičan opis i analiza mnogo složenijih konfiguracija i heterogenih sklopova (*assemblages*) starih i novih elemenata, procesa, diskursa, praksi i odnosa koji se dešavaju u savremenom svetu.<sup>10</sup> Moje razumevanje savremenosti je blisko onom koje iznosi Rabinau, ali i drugi istraživači/ce koji odbacuju ideju o radikalnom prekidu između prošlosti i sadašnjosti. „Tako, ako se više ne pretpostavlja da je novo ono što je dominantno ... a da je staro nekako u svojoj suštini samo preostatak, onda pitanje o tome kako stariji i noviji elementi dobijaju oblik i deluju zajedno, bilo dobro ili loše, postaje značajno polje istraživanja. Ja to mesto nazivam savremenim“ (Rabinow 2008, 2–3; v. Collier and Ong 2005; Edwards 2009).<sup>11</sup>

„Savremenost“ je, dakle, postala problematičan pojam (Lazarus 2012, 84). Ne samo zato što odgovori o njenim odlikama i logici na kojoj počiva nisu jednoznačni, već i zbog same činjenice da je svet postao previše promenljiv i fluidan (Affergan 2012, 12). Ipak, možemo reći da ono što je suštinski modifikovano u savremenosti jeste „pitanje mogućeg“ (Lazarus 2012, 83). Biotehnoške inovacije, koje se izuzetno brzo razvijaju tokom poslednjih decenija dvadesetog veka, otvaraju mogućnost da se o ljudskom biću, njegovim društvenim, porodičnim i srodničkim vezama, kao i o odnosima sa neljudskim svetom misli i deluje

<sup>10</sup> O pojmu *assemblage* (koji ja prevodim kao „sklop“) v. Collier and Ong 2005.

<sup>11</sup> Dženet Edvards ovu poziciju objašnjava ukazujući da je problematična kako ideja da je „sve novo“, koju prati slika o oštrm jazu između onog što je bilo u prošlosti i onoga što je u sadašnjosti, tako i ideja da ništa nije novo. „There can be no doubt that developing burgeoing technologies of communication, science, medicine, bureaucracy, surveillance, information, enhancement and so on have created particular conditions of possibility. The question is whether the contemporary ‘newness’ ... reflects changes in epistemology as well as practice“ (Edwards 2009, 4–5).

na drugačiji način nego u prošlosti. Uopšteno posmatrano, osnovnu odliku ovih tehnologija čini njihov potencijal da se udalje od prirode, da razviju znanje o određenim varijablama tako da postaje moguće njima manipulirati (Rabinow 1996, 20). Biotehnoški razvoj je obeležilo nekoliko ključnih otkrića. Najpre, otkriće strukture DNK 1953. godine, potom tehnologije rekombinantne DNK (rDMK) ranih sedamdesetih godina prošlog veka (1973) i *in vitro* oplodnje krajem te decenije (1978). Reproductivno kloniranje životinje (slučaj ovce Doli) je uspešno ostvareno 1997. godine dok je projekat „mapiranja genoma“ završen 2001. godine. Od tada novi oblici molekularnog i genomskeg znanja nastavljaju da se razvija šireći granice mogućeg i obećavajući „molekularno preoblikovanje samog života“ (Rabinow and Rose 2006, 212).

Nove (medicinske) biotehnologije predstavljaju složen naučno-industrijski i ekonomsko-politički kompleks koji predstavlja heterogenu koaliciju različitih aktera, institucija i interesa koji su angažovani u igri kontrole nad ovim poljem (Gaskell et al. 1998, 4). Ove „tehnologije života“, i sa njima povezana bioindustrija i bioekonomija, su definisane kao jedan od osnovnih elementa globalnih ekonomskih procesa i ekonomske kompetitivnosti u dvadeset prvom veku, a tako i kao najperspektivnije oblasti za ulaganja i ostvarivanje vodećih pozicija na globalnom tržištu (Sasson 2005, 2).<sup>12</sup> Radi se, dakle, o posebnoj konfiguraciji naučnih, tehnoloških, društveno-ekonomskih, kulturnih, političkih i pravnih elemenata čiji se razvoj može pratiti od početka osamdesetih godina prošlog veka (Rabinow 1996, 2). Stoga se, posmatrano iz antropološke perspektive, pitanja u vezi sa razvojem i primenom novih biotehnologija ne mogu svesti na moralna i etička pitanja koja su predmet rasprava u bioetici. Kako nema jedne definicije koja bi bila prihvaćena i „zadovoljila sve one koje se smatraju bioetičarima“ ovde ću koristiti „službenu definiciju“ bioetike (Jurić 2010, 33, 38) iz *Enciklopedije bioetike*.<sup>13</sup> Bioetika je, dakle, „sistematsko proučavanje moralnih dimenzija – uključujući moralne poglede, odluke, ponašanje i javne politike – nauka o životu i zdravstvene zaštite, koje se pri tom služi različitim etičkim

<sup>12</sup> Tehnološki razvijene zemlje ulažu ogromna sredstva u istraživanja i razvoj „nauka o životu“, biotehnologiju i bioindustriju. Evropska unija je, u periodu od 2007. do 2013. godine, sa više od pedeset milijardi evra finansirala projekte za istraživanja i tehnološki razvoj, pri čemu je najveći deo sredstava bio predviđen upravo za biotehnoške inovacije. O ovom i narednom projektnom ciklusu (2014–2020) v. [http://cordis.europa.eu/fp7/faq\\_en.html#2](http://cordis.europa.eu/fp7/faq_en.html#2); [http://ec.europa.eu/research/fp7/index\\_en.cfm?pg=understanding](http://ec.europa.eu/research/fp7/index_en.cfm?pg=understanding) Zapadne zemlje su i glavni korisnici novih biotehnologija i iz njih razvijenih bioindustrija. Prema podacima koje iznosi Sason (Sasson 2005, 3), Sjedinjene Američke Države, Kanada i Evropa su u tom periodu imale 88% od ukupnog broja biotehnoških firmi i dobijale oko 97% od ukupnog biotehnoškog prihoda (Sasson 2005, 3).

<sup>13</sup> Ovu definiciju je dao Voren Rajh (Warren Reich) u drugom izdanju *Enciklopedije bioetike* iz 1995. godine i u upotrebi je i u narednom izdanju.

metodologijama u interdisciplinarnom okruženju“ (Post 2004, xi).<sup>14</sup> Posmatrano iz antropološke perspektive, sama pojava javnog prostora „etičkog“ predstavlja, kako smatra Rabinow, jedan od najznačajnijih događaja u društvenoj istoriji tokom poslednjih nekoliko decenija (Rabinow 2008, 84). Stoga ovaj fenomen postaje jedan od antropoloških problema u tom smislu da je značajno istražiti i razumeti kada i u kojim okolnostima se to dešava (v. Ong and Collier 2005).

Omogućavajući stvaranje do tada nepostojećih životnih oblika i društvenih i pravnih entiteta, kao što su ljudski embrioni u ranim fazama razvoja van tela majke, zamrznuti embrioni, deca rođena posle smrti roditelja, „surogat majke“ ili matične ćelije (Strathern 1992, 4), biotehnologije šire polje mogućeg i stvaraju nove do tada nezamislive izbore. „Radikalno otvarajući granice ljudskog tela i života“ (Zylinska 2009, 23) biotehnološke inovacije dovode do idejnih, konceptualnih i simboličkih nesigurnosti u različitim domenima života. Ova novonastala konceptualna i simbolička nestabilnost u vezi sa definisanjem početka i kraja života, osobe, odnosa čoveka prema drugim bićima otvorila je prostor, kao i uvek kada su u pitanju promene koje su „revolucionarne“ po svom karakteru, za delovanje suprotstavljenih diskursa i borbu oko vrednosti, značenja i interesa. Jer, „revolucionarno“ je uvek političko. Upravo je pitanje kako da mislimo o ovim novim entitetima i odnosima i kako da ih učinimo realnim, postalo predmet javnih rasprava (Strathern 1992, 4). Kako biotehnološko znanje stvara osnov za „modifikovanje prirode prema našim normama“ (Rabinow 1996, 20), važno je postaviti pitanje u kojoj i čijoj kulturi se nove tehnologije primenjuju i znati koja i čija shvatanja će biti preoblikovana javno promovisanim diskursom, uključujući i zakonodavni okvir (Strathern 1992, 4, 6).

Sam značaj naučnih i biotehnoloških dostignuća je često tumačen takvim jezikom koji zvuči kao religijski. Tako je „otkriće“ ljudskog genoma opisivano kao „sveti gral“, kao „knjiga života“ ili „otkrivanje tajne života“ koja je prethodno bila poznata samo Bogu (Hansen 2007, ix; Zylinska 2009, 25). U svojoj popularnoj knjizi *Genetski bogovi* biolog Džon Avis opisuje kako se „genetski bogovi“ ispoljavaju kroz naše emotivne predispozicije, ličnost i etičko ponašanje (Nelkin, Lindee 2004, xx). Ova vrsta religijskog jezika, kako ukazuje Hansen, jasno simbolizuje da su ljudska bića uz pomoć biotehnologija dobila izuzetnu moć nad biološkim komponentama života. Stoga ne čudi što različite religijske tradicije i zajednice pokazuju interes za znanja i prakse koje se razvijaju u okviru „nauka o čoveku“ i „nove genetike“ i nastoje da se njihovo stanovište čuje (Hansen 2007, ix). Kako različiti autori/ke ukazuju, religije se na različite načine, i sa različitim uticajem, pojavljuju kao jedan od aktera u osporenom polju biotehnologije (Byk 2007, 2015; Hansen 2007; Campell 2007).

<sup>14</sup> Moj prevod se unekoliko razlikuje od Jurićevog, pre svega u tome što engleski pojam „policies“ prevodim kao javne politike a ne kao „djelovanje“.

## O upravljanju biotehnologijama. Politika kao obično ili „povratak“ religije?<sup>15</sup>

Danas već obimna literatura o različitim aspektima savremenih biopolitika ukazuje na značaj novih medicinskih biotehnologija koje treba razumeti kao „političku tehnologiju koja je investirana u telo“ (Tratnik 2012, 18). U pitanju je „politika samog života“ koja se razlikuje od biopolitika iz prethodnih perioda time što omogućavaju da kontrolišemo, upravljamo, preoblikujemo i podešavamo „same životne kapacitete ljudskih bića kao živih stvorenja“ (Rose 2007, 3). Rouz posebno naglašava da ono što je još novo u vezi sa ovim tehnologijama, kada su u pitanju napredna liberalna društva, jeste promena političke racionalnosti i tehnologija upravljanja što je posebno uočljivo kroz transformacije u domenima socijalne sigurnosti, zdravlja i bezbednosti (Rose 2007, 3). Ovaj britanski sociolog, kao i mnogi drugi autori/ke, ukazuje da su ove promene povezane sa reorganizacijom socijalne države koja mnoge od svojih nekadašnjih nadležnosti prenosi na skoro autonomna regulatorna tela, privatne korporacije i profesionalne grupe kojima se „upravlja na daljinu“ putem mehanizama revizije (*mechanisms of audits*), standarda, repera i budžeta (Rose 2007, 4; v. Rose 1999; Dean 1999; Bröckling et al. 2011). Pitanje o potrebi ponovne problematizacije koncepta biopolitike, ili preciznije politike života, da bi se osim jednog aspekta života, života kao biologije, obuhvatila i njegova druga dimenzija – život kao biografija (v. Fassin 2011) u ovom radu ostavljam po strani. Ovde je dovoljno reći da su promene o kojima Rouz govori dovele do razvijanja ne samo novog društveno-političkog diskursa već i institucionalno-pravnog okvira za upravljanje bionaukama i tehnologijama, najpre u zapadnim društvima a potom i na međunarodnom i na globalnom nivou. U ovom novostvorenom društvenom i političkom polju za regulisanje nauke i etički problematičnih tehnologija važnu ulogu ima bioetika koja se razvila u značajno polje specijalizovanog znanja i profesionalne ekspertize (v. Rose 2007, 30–31) i postala „konceptualna osnova transkulturne debate“ (Konard 2005, 30). Iako se u brojnim osvrtima na početke razvoja bioetičkog interdisciplinarnog intelektualnog poduhvata tokom 1960-ih i početkom 1970-ih godina naglašava da je njegovo poreklo bilo vezano za teologiju,<sup>16</sup> bioetičar Danijel Kalahan ističe da najizrazitija promena do koje je

<sup>15</sup> Drugi deo ovog podnaslova je preuzet od Sajmona Finka (Fink 2008).

<sup>16</sup> Istaknutu ulogu u formativnom procesu bioetike imali su posebno protestantski teolozi Flečer i Remzi, kao i katolički teolozi Mekormak i Kuran. Od autora koji su se bavili jevrejskom moralnom teologijom i doprineli razvoju rane bioetike najčešće se pominju Jakobovic, Sigal i Fildman. Islamski, budistički ili hindu mislioci nisu učestvovali u stvaranju bioetike. Tokom 1980-ih godina bioetičke rasprave su se pojavile i u zemljama sa ovim religijskim tradicijama (Callahan 1990, 2; Jonsen 2006, 33).

došlo u narednom periodu jeste sekularizacija bioetike (Callahan 1990). Ova transformacija je, kako kaže, istovremeno značila dominantnu ulogu filozofa i pravnika i razvijanje etike univerzalnih principa koja je težila „dekontekstualizovanoj neutralnosti“ i racionalističkom univerzalizmu. Istovremeno dodaje da postoji strah od religije koja je često shvaćena kao izvor dubokog i nerešivog moralnog konflikta (Callahan 1990, 3, 4). Prema nekim mišljenjima ispravnost Kalahanove ocene o isključivanju religije iz polja bioetike zavisi od toga koje se značenje pridaje pojmu bioetike. Ako se termin koristi široko, da označi sva interdisciplinarna razmatranja bioetičkih pitanja, onda je religija ostala jedan od ključnih učesnika u raspravi (Kaveny 2006, 222). Nasuprot tome, ako bioetiku definišemo usko, tako da se odnosi samo na formulisanje principa za kreiranje javnih politika i pravnih normi, onda je religijska perspektiva marginalizovana, kao što je to bilo kada je Kalahan pisao (Kaveny 2006, 222). U svakom slučaju, jedan od važnih elemenata u repertoaru koji su države razvile da bi se bavile izazovima upravljanja bionaukama jesu bioetička tela (Hurlbut 2015, 102). Ova tela predstavljaju od državnih ili međunarodnih autoriteta postavljene savetodavne institucije ekspertize, koje imaju zadatak da u ime javnosti razmatraju moralno i tehnički kompleksna pitanja u cilju podsticanja šire rasprave i davanja mišljenja i preporuka donosiocima odluka. Ili, kako kaže Monika Konrad, radi se o telima „etičko-političke kodifikacije“ koja „hladnom etikom“ regulišu „vreću nauku“ (Konrad 2005, 30, 31).

Pitanje o mestu religijskih shvatanja u javnoj sferi i njihovoj važnosti za kreiranje javnih politika je pokrenuto još 1960-ih godina kada je počela da se primenjuje unutartelesna (*in vivo*) donorska oplodnja i da se osnivaju „banke sperme“, najpre u Sjedinjenim Američkim Državama. Međutim, tehnologija vantelesne oplodnje koja je razvijena kasnih 1970-ih i njena rutinska primena tokom 1980-ih godina podstakla je znatno šire i oštrije rasprave i pitanja u vezi novim reproduktivnim mogućnostima „smestila na globalnu političku agendu“. Brz razvoj biomedicinskih i genetskih istraživanja, uključujući rad na matičnim ćelijama, selekciju gena i kloniranje, nametnuo je potrebu za političkim regulisanjem i smernicama u ovom domenu (Goggin et al. 2004, 3, 4).<sup>17</sup> Na taj način je razvoj bionauka doveo u pitanje ne samo granice između živog i neživog, između ljudskog i neljudskog već je predstavljao izazov moralnom i političkom shvatanju samih osnova demokratskih institucija u društvima u kojima se verske slobode

<sup>17</sup> Osnovne biotehnologije podrazumevaju medicinski potpomognutu unutartelesnu oplodnju (u tekstu veštačka oplodnja), vantelesnu oplodnju, intrafalopijski transfer gameta, intracitoplazmatsku injekciju spermatozoida. Tehnike i pitanja koja su sa njima povezana tiču se surogat majčinstva, doniranja polnih ćelija i embriona, zamrzavanja polnih ćelija i embriona, biranje pola, preimplantacione genetske dijagnostike i skrininga, embrionalnog istraživanja. Novije tehnologije uključuju genetsku modifikaciju ili transfer gena, upotreba matičnih ćelija, reproduktivno i terapeutsko kloniranje.



tretiraju kao osnov individualnih sloboda i ljudskog dostojanstva (Hurlbut 2015, 101). Može se reći da upravo su rasprave o dobrobitima i opasnostima savremenog naučnog i biotehnološkog napretka „vratile“ religijski diskurs/e u javnu sferu i pokrenule, ili u značajnoj meri inspirisale, razmatranja o najadekvatnijem modelu delovanja religijskih institucija i zajednica u okviru savremenih pluralnih sekularnih društava. Ove debate i akteri koji su u njima učestvovali su pokazale da javna sfera kao prostor slobodne rasprave i jedna od osnovnih vrednosti deliberativne (argumentativne) demokratije predstavlja prostor oblikovan odnosima moći (Asad 2003, 184). Javna sfera nije, kako ukazuje Asad, na isti način otvorena za sve jer je uvek oblikovana unapred utvrđenim granicama koje nisu uspostavljene samo zakonom i konvencijom, već i određenim vremenom i društvenim kontekstom (Asad 2003, 184). Stoga, kada se govori o „povratku religije“ treba imati u vidu da nisu sve religije i svi religijski izrazi i pokreti deo javnog društvenog prostora. Pitanja kao što su „šta se shvata kao religija“ (Molendijk 2015 prema Possamai 2017, 823) i kojim religijskim institucijama i oblicima religije je zvanično omogućeno da učestvuju u dijalogu u javnoj sferi, da iznose svoja stanovišta i tako utiču na proces donošenja političkih odluka su od suštinskog značaja. Pre svega zbog toga što su odgovori na ova pitanja oblikovani sekularnim diskursima i dominantnim religijskim grupama (Possamai 2017, 823, 827), tako da su iz javnog prostora najčešće isključene „netradicionalne“ religije i religijske grupe, „sekte“ i različiti oblici vaninstitucionalnih religijskih izraza. Takođe, nekim od religija i religijskih zajednica kojima se u višekonfesionalnim demokratskim zemljama zvanično priznaje pravo na jednakost i ravnopravno učešće u društvenom životu može biti ograničeno ispoljavanje vere u javnoj sferi.<sup>18</sup>

Uzmimo kao primer raspravu u vezi sa novim reproduktivnim tehnologijama i naučnom istraživanjem embriona koja je u Velikoj Britaniji trajala tokom 1980-ih, a koju je detaljno analizirao Malkej (Mulkay 1997). Rođenje bebe Lusi u Velikoj Britaniji 1978. godine, prve bebe koja je začeta u laboratoriji van ženinog tela, brzo je dovelo do širenja ove tehnologije ali i do ubrzanog razvoja istraživanja nad „viškom“ embriona, onih koji nisu bili implantirani u matericu. Kao i u drugim zemljama, upotreba ljudskog embriona u istraživačke svrhe je i u Britaniji pokrenula osude na moralnom nivou, kako u parlamentu tako i u drugim javnim prostorima. Uprkos entuzijazmu naučne zajednice i medicinske profesije, nastavku ove vrste istraživanja su se oštro suprotstavili „obični ljudi“ kao i različite interesne grupe tako da je sve do 1990. godine bilo neizvesno da li će doći do zabrane istraživanja (Mulkay 1997, 1–2). Javna rasprava o istraživanju nad ljudskim embrionima je započeta 1982. godine kada je Odeljenje za zdravstvenu i socijalnu zaštitu (Department of Health and Social Security) osnova-

---

<sup>18</sup> „Pitanje islama“ je u tom smislu predmet oštrih rasprava u zapadnim društvima, a ponuđena rešenja su drugačija u različitim zemljama .

lo etički komitet na čije čelo je postavljena moralna filozofkinja Meri Varnok (Mary Warnock). Zadatak ovo bioetičkog tela, koje se sastojalo od profesionalaca iz različitih domena (lekara, pravnika, filozofa, naučnika), bio je da „istraži socijalne, etičke i pravne implikacije skorašnjeg i potencijalnog razvoja u polju asistiranje (ljudske) reprodukcije“. Izveštaj je predstavljen 1984. godine i o njemu se raspravljalo u oba doma Parlamenta (Mulkay 1997, 3). Najkraće rečeno, glavna preporuka Varnok komisije je bila da treba dozvoliti nastavak upotrebe embriona u istraživanjima, ali u manjem obimu i uz odobrenje i kontrolu posebnog autonomnog nacionalnog tela čije je osnivanje predloženo (Mulkay 1997, 20; v. Blank 2004).<sup>19</sup> S obzirom na to da su mnogi, kako u Parlamentu tako i van njega, bili nezadovoljni izveštajem i „duboko uznemireni“ nepostojanjem zakona i formalne procedure, vlada je obećala da će zakon biti donet. Parlamentarna (v. Mulkay 1997, 20–56) i vanparlamentarna rasprava (v. Mulkay 1997, 57–115) je trajala šest godina i zakon kojim je dozvoljena upotreba embriona u istraživačke svrhe (*Human Fertilisation and Embriology Bill*) donet je tek 1990. godine i do danas predstavlja osnovu za definisanje prihvatljivosti nekog istraživanja i regulisanje kliničke prakse (Blank 2004, 134).

Međutim, ono što je od značaja za ovaj rad tiče se religijskih aktera i njihovih odgovora u vezi sa ovom raspravom. Najpre, iako u Varnok komisiji nije bilo predstavnika religijskih institucija i zajednica, *neka* – i to hrišćanska – stanovišta su uzeta u obzir i bila javno iznošena i branjena. Ili, preciznije, religijski glasovi su uglavnom bili svedeni na *Church of England*/Crkvu Engleske i Rimokatoličku crkvu. S obzirom na posebnost parlamentarnog ustrojstva u Velikoj Britaniji i postojanje državne religije, u Domu lordova ima dvadeset i šest predstavnika Crkve Engleske ali ne i Katoličke crkve (Blank 2004, 109). Stoga je njene stavove zastupao jedan od lordova (Mulkay 1997, 99).

Jedan od Malkajevih zaključaka jeste da se suprotstavljanje upotrebi embriona u naučnim istraživanjima ne može tumačiti istrajnošću religijske dogme i verovanja i opstajućoj moći religijskih autoriteta. Kako kaže, analizirani materijal (novinski tekstovi, tekstovi iz dela „novosti“ u naučnom časopisu *Nature* i *New Scientist*, zapisnici i beleške sa parlamentarnih zasedanja i dr.) pokazuje da je oslanjanje na dogmu, autoritet i veru odlikovalo i javni diskurs koji je vezivan za nauku, kao i onaj koji je bio povezan sa religijom. U tom smislu smatra da dogma, autoritet i vera nisu suštinske ni za religiju ni za nauku već su karakteristične za bilo koji diskurs koji je dominantan u okviru kontradiktornog konteksta (Mulkay 1997, 114). Iako se o ovakvom načinu razumevanja „vere“ može raspravljati posebno iz teološke perspektive, cilj ovog autora da pokaže da „vera“ kao neupitna istina postoji i u naučnom, sekularnom diskursu. U tom

<sup>19</sup> Telo pod nazivom *Human Fertilisation and Embryology Authority* je kasnije i osnovno kao ključna institucija za upravljanja bionaukama i tehnologijama u Velikoj Britaniji.

smislu ukazuje da su s protokom vremena autoritet i vera postajale sve očiglednije u jeziku onih koji su podržavali embrionalna istraživanja, dok je religijsko mišljenje postajalo otvorenije i tolerantnije. Ono što je ovo istraživanje takođe pokazalo jeste da se odbacivanje/podržavanje istraživanja nad embrionima nije poklapalo sa podelom na verujuće/neverujuće (Mulkay 1997, 113–115). Pitanje „statusa embriona“ za Katoličku i anglikansku Crkvu Engleske nema isto značenje. Prema učenju Katoličke crkve život počinje samim začećem što je potvrđeno i enciklikom pape Pavla VI iz 1968. godine, kao i brojnim drugim dokumentima izdanim u periodu i posle Drugog vatikanskog sabora (1962–1965).<sup>20</sup> *Donum Vitae*, prvi dokument u kome se iznosi učenje Katoličke crkve o novim reproduktivnim tehnologijama i embrionalnim terapijskim postupcima i istraživanjima izdat je 1987. godine, dakle u toku ove rasprave.<sup>21</sup> S obzirom da ljudsko biće treba da bude tretirano kao osoba od momenta začeća Crkva se protivi svim biotehnoškim praksama koje dovode do uništenja embriona. Primeni medicinski posredovane unutartelezne oplodnje kao i vantelesnoj oplodnji u bilo kom obliku se protivi ne zato što su ove tehnologije veštačke već jer se narušava „princip totaliteta“ – veza između braka, seksualnog čina i rađanja – koja je uspostavljena samim činom Božjeg stvaranja sveta (v. *Donum Vitae*). S druge strane, u to vreme Crkva Engleske nije imala jedinstveno stanovište i tek je početkom 1990. godine Odbor za društvenu odgovornost Sinoda Crkve Engleske većinom glasao da se do 14 dana od začeća embrioni mogu koristiti za istraživanje. Međutim, Odbor se protivi stvaranju embriona radi istraživanja (Mulkay 1997, 109), što znači da se može koristiti samo višak *in vitro* embriona.

Međutim, Malkejeva analiza pokazuje da je i među katolicima, kao i među onima koji se nisu izražavali kao vernici, bilo neslaganja oko „statusa embriona“ (Mulkay 1997, 108) i da je stoga podela za i protiv primene ove vrste novih biotehnologija ne može tumačiti kroz uspostavljanje jednostavne opozicije između nauke i religije. Prema ovom tumačenju, neusaglašenost hrišćanskih stavova bio je jedan od ključnih razloga zašto je pro-lobi odneo prevagu. Ova vrsta analize, međutim, ne uzima u obzir ekonomski aspekt novih biotehnologija koji

---

<sup>20</sup> *Gaudium et spes* (Radost i nada). Drugi vatikanski sabor. Pastoralna konstitucija (1). O Crkvi u suvremenom svijetu. 1965. Dostupno na [http://www.zupa-svanastazija.com/images/dokumenti/Gaudium\\_et\\_Spes.pdf](http://www.zupa-svanastazija.com/images/dokumenti/Gaudium_et_Spes.pdf); *Humanae Vitae*. Pope Paul VI Encyclical Letter. 1968. Dostupno na [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html)

*Declaration on Procured Abortion*. Sacred Congregation for the Doctrine of the Faith. 1974. Dostupno na [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_19741118\\_declaraton-abortion\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaraton-abortion_en.html)

<sup>21</sup> *Donum Vitae. Dar života*. Naputak o poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja. Zbor za nauk vjere. 1987. Dostupno na <http://www.glas-koncila.hr/docs/dovitae.pdf>

je u nekim slučajevima odlučujući za donošenje odluka o biotehnoškim politikama. Jedan od primera je Laburistička partija u Velikoj Britaniji, koja je tokom rasprave 1980-ih po pitanju istraživanja embriona bila podeljena: manja grupa je podržavala dok se većina suprotstavljala, a jedan deo nije bio zainteresovan za ovo pitanje (Mulkey 1997, 53–56). Situacija se, kako ukazuje Fink, promenila kada su posle 1998. godine premijer Bler i vodeće ličnosti partije počeli da ističu da biotehnologije, a posebno embrionalno istraživanje matičnih ćelija predstavlja glavni impuls za ekonomski rast (Fink 2008, 1642).

Još jedan od primera koji pokazuje da je javni društveni prostor unapred struktuiran i nije dostupan za sve religije ili druge učesnike je proces formulisanja javnih politika i bioetičkih u Francuskoj u kojoj je odnos između religije i države, kao i politički sistem drugačiji u odnosu na Veliku Britaniju. Nacionalni savetodavni etički odbor u Francuskoj (*Comité consultative national d'éthique*) je osnovan 1983. godine dekretom predsednika Miterana i bio je prvo nacionalno bioetičko telo u svetu (Rabinow 1999, 74). Prva javna politika u vezi sa novim biotehnologijama formulisana je 1988. godine i predstavljala je osnov za donošenje prvog bioetičkog zakona koji je usvojen 1994. godine (Engeli 2004, 138). U nacionalnim i drugim bioetičkim telima u Francuskoj se uobičajeno nalaze i predstavnici „filozofskih ili duhovnih porodica“ (*familles philosophiques ou spirituelles*) i u tom svojstvu su pozivani i predstavnici glavnih religijskih tradicija i institucija (katoličanstva, protestanata, judaizma i islama). Kako iznosi Olivije de Dinešan, jezuita koji je bio član Nacionalnog etičkog odbora, od predstavnika verskih tradicija se očekuje da intervenišu „mudro“ pre nego dogmatski, i u tom smislu su bliži filozofima koji učestvuju u ovim raspravama. To ne znači, kako ističe, da teolog ne izražava nikakvo mišljenje i da ne može da zastupa suprotno stanovište od onog prihvaćenog. Pre se radi o pitanju „etičkog kompromisa“ što, kako kaže, postavlja pitanje odakle dolazi ta „mudrost“ koju verski predstavnici treba da zastupaju (de Dinechin 2000, 29). Drugim rečima, kao i u ostalim liberalnim demokratskim i pluralnim društvima, i u javnoj raspravi u Francuskoj se očekuje se da se religijski jezik prevodi u pravni i jezik biomedicinske etike, što znači da se izbegava pozivanje na Boga i transcendentalno i umesto toga koristi racionalna argumentacija za koju se pretpostavlja da je razumeju svi građani/ke. Kako ukazuje Izabel Onželi, francuska država ima dugu tradiciju javnih konsultacija u procesu predparlamentarne rasprave (Engeli 2004, 149). Kako ne postoji pravna obaveza sprovođenja javne rasprave u procesu donošenja zakona, putem javnih konsultacija javnost može izneti svoje predloge i mišljenja. Kada se radi o novim biotehnologijama, osnovna funkcija ovih konsultacija je da se ustanove pozicije aktera za koje se procenjuje da su zainteresovani za ova pitanja. Međutim, javne konsultacije su više od ankete o različitim mišljenjima. Jer, kroz ograničavanje i/ili davanje mogućnosti da se iznose stavovi, predlozi i sugestije država organizuje samu

interakciju učesnika u raspravi (Engeli 2004, 149). Javne konsultacije su, kako pokazuje ova autorka, imale dva ključna uticaja na proces formulisanja javne politike u vezi sa biotehnologijama krajem 1980-ih. Najpre, u velikoj meri su doprinele određivanju uticajnih učesnika u toku procesa formulisanja osnovnog političkog okvira. Takođe, uticale su na institucionalizaciju onih aktera koji su pozvani da učestvuju u formulisanja predloga i principa koji će predstavljati osnov za javnu politiku. S druge strane, tokom konsultacija su marginalizovani oni koji nisu pozvani da učestvuju u ovom procesu. Uopšteno posmatrano, ova procedura smanjuje uticaj i čak udaljava određene aktere na političkoj sceni, na primer predstavnike/ce feminističkih i gej i lezbejskih grupa (Engeli 2004, 149). S druge strane, kroz ovaj proces se akterima koji se tradicionalno smatraju predstavnicima društva, kao što su glavne religijske tradicije i udruženja koja se zalažu za „očuvanje porodice“ daje značajna uloga. Osim toga, javne konsultacije su omogućile i nekim netradicionalnim grupama da se uključe u proces javnih rasprava o biotehnološkim politikama. To su pre svega bile određene interesne grupe pacijenata (marginalizovane su grupe koje su se zalagale za široko osporenu praksu surogat materinstva). Na kraju, javne konsultacije su medicinskoj i naučno-istraživačkoj zajednici u bionaukama obezbedile istaknutu ulogu. Medicinska zajednica je, kako ukazuje ova autorka, dobila status ne samo medicinske već etičke ekspertize. Konačno, Nacionalni savetodavni etički odbor je dobio status moralnog autoriteta, „etičkog glasa“ (Engeli 2004, 149). Ukratko, učesnici u javnim konsultacijama su birani strateški s ciljem da se otvori prostor za postizanje određenog konsenzusa (Engeli 2004, 149–150). S obzirom na ključnu ulogu medicinske zajednice, uključujući članove nacionalnog bioetičkog tela, ovaj prvi nacrt zakona o bioetici je bio relativno liberalan u tom smislu da je dozvoljavao širok obim biotehnoloških postupaka, kao i relativno široku autonomiju lekara. Međutim, tokom skupštinske rasprave (v. Engeli 2004, 151–152) tehnike i pitanja u vezi sa *in vitro* embrionima (korišćenje embriona u istraživačke svrhe, pleimpatacion dijagnostika, doniranje i uništavanje „viška“ embriona) su dovele do oštih nesuglasica tako da je zakon iz 1992. bio rezultat kompromisa, pre svega u pogledu striktnijeg nadzora i kontrole.<sup>22</sup> Dakle, kao i u slučaju rasprave u Velikoj Britaniji tradicionalne institucionalne religije su bile vidljive u javnoj sferi i učestvovala u procesu formulisanja javne politike, iako u takvoj konstelaciji snaga njihov uticaj nije mogao biti od većeg značaja. Ipak,

<sup>22</sup> U Francuskoj se vrši revizija bioetičkog zakona svakih sedam godina tako da je na snazi bio zakon iz 2004, 2011. i trenutno je toku proces revizije poslednjeg zakona. Na primer, zakonom iz 2004. godine je zabranjeno reproduktivno kloniranje, kloniranje živih ili mrtvih osoba, a kloniranje u terapijske svrhe je definisano kao prekršaj, ograničena je mogućnost embrionalnog istraživanja; zabranjena je preimplantaciona dijagnostika, ali postoji ograničena mogućnost njene primene u slučaju kada pruža nadu za izlečenje.

kroz parlamentarnu debatu religijski uticaj, pre svega Katoličke crkve, bio je vidljiv kroz delovanje stranaka i poslanika u vezi sa „statusom embriona“.

Ova dva navedena primera ilustruju da uticaj religije na procese formulisanja javnih politika i donošenja zakona u polju bioetike može biti raznolik što zavisi od konkretnih situacija i različitih religijskih tradicija. Ova napomena se odnosi kako na elemente i uticaje koji konstituišu pejzaž aktera tako i na metodologije i uticaj društvenih autoritete koji stvaraju norme (Byk 2015, 307). U nekim slučajevima, kao što je to u Italiji, religijski uticaj ili preciznije uticaj Katoličke crkve se ogleda u nemogućnosti uspostavljanja opšteg regulatornog okvira ili donošenju zakona o biotehnoškim istraživanjima i njihovoj primeni. Kako istraživači komparativnih javnih politika ukazuju, Crkva vrši aktivan pritisak na parlamentarni i ministarski proces donošenja odluka, što se posebno uočava od 1990-ih godina kada je došlo do suštinskih političkih promena. Kako razume da su šanse za regulaciju biotehnoškog polja koja bi bila dovoljno restriktivna, posebno u vezi sa katoličkim shvatanjem „statusa i prava embriona“, Crkva se opredelila za strategiju da predupredi i blokira donošenje bilo kakve regulacije ili zakona (Ramjoué and Klöti 2004, 54). S druge strane, primer Španije koja ima liberalnu politiku u vezi sa biotehnologijama ukazuje da konkretne društvene, istorijske i političke okolnosti utiču na značaj i uticaj religijskih aktera (v. Dubouchet and Klöti 2004). Potencijalne izvore religijskog uticaja predstavlja i delovanje određenih političkih partija koje omogućavaju da religijske vrednosti budu prisutne u društvenom polju javnih politika koje regulišu istraživanja i primenu novih biotehnologija (v. Fink 2008). Ali i delovanje različitih interesnih grupa.

Odgovor na pitanje o uticaju religije u javnoj sferi i u procesu formulisanja biotehnoških politika, jasno je, nije jednoznačan. Neke, a pre svega institucionalne religije i religijske zajednice su vidljive i aktivne u javnoj sferi savremenih društava kasne modernosti. Međutim, njihov uticaj, pa i u domenu formulisanja biotehnoških politika zavisi, kao što sam već ukazala, od konkretnih socijalnih, političkih, ekonomskih i kulturnih procesa i okolnosti. Ipak, većina istraživača ukazuje da Katolička crkva, koja je odlučila da se suprotstavi „pogrešnim interpretacijama“ (Byk 2007), predstavlja jednog od uticajnijih aktera u ovom polju (Fink 2008).

## Umesto zaključka

Cilj napred iznetih napomena je bio da ukaže da moramo biti oprezni kada govorimo o „autentičnom religijskom pluralizmu“ i postsekularizmu zapadnih (ili drugih) društava, ili na globalnom nivou. Iako opisivanje socijalnih procesa i promena u širokim potezima može da nam ukaže na pomaljanje novih fenomena češće se dešava da ostanu zamagljene mnogo složenije heterogene konfiguracije

različitih elemenata u konkretnim sociološkim i antropološkim kontekstima. Na primer, kada Banhof govori o mirnim obrascima religijske interakcije i globalizaciji, a pravno-političke dimenzije globalizacije definiše samo kao „širenje demokratije i ljudskih prava“ (Banhoff 2008b, 4–5, 11), ostaje nejasno koja je i kakva veza između drugih aspekata globalnih procesa i verskog pluralizma. Takođe, Habermasova ideja o religijski i na druge načine pluralnim postsekularnim društvima, u kojima su javna sfera i država shvaćene kao neutralne, u mnogim kontekstima i društvenim poljima, a posebno kada se radi o kontroverznim pitanjima postaje neodrživa. Kako ukazuje Turner, neki argumenti o postsekularizmu su filozofski značajni, ali na žalost mogu biti sociološki naivni (Turner 2012, 1066 nav. u Posammai 2017, 827).

U ovom radu je ukazano samo na jedan aspekt odnosa između religije i novih biotehnologija. Drugi nivoi analize i različita pitanja tek treba da budu pokrenuta, od onih koja se tiču alternativnih religija i pokreta do religijskih bioetičkih učenja. Analiza religijskih bioetičkih učenja koja omogućava da se uporedi shvatanje različitih verskih tradicija i zajednica o prirodi i ispita da li i na koji način nove biotehnologije menjaju ove ideje. Ova vrsta ispitivanja takođe stvara mogućnost da se uoče različite institucionalne strategije koje verske organizacije i zajednice razvijaju kao odgovor na biotehnološke inovacije (Traina et al. 2008, 22). Teološki pristupi bioetici naglašavaju moralne sudove koji se donose u kontekstu određene tradicije moralnog promišljanja. Međutim, s obzirom na to da na osnovu religijskih bioetičkih učenja ne možemo donositi zaključke o mišljenju i ponašanju, niti o strategijama koje članovi/ice religijskih zajednica primenjuju kada su suočeni/e sa bioetičkim dilemama, izučavanje zvaničnih religijsko-moralnih diskursa predstavlja, posmatrano iz antropološke perspektive, samo jedan nivo analize koji nam, međutim, ne omogućava uvid u načine na koji religijske zajednice i religiozne osobe „žive svoju veru“. Javne bioetičke debate obično imaju tendenciju da budu krajnje realističke (o mogućem) ili krajnje idealističke (o teološkom ili filozofskom), ali retko kombinuju oba pristupa u jednoj sveobuhvatnoj raspravi o stvarnom moralnom iskustvu (Traina et al. 2008, 23. v. Martin 2009). Razumevanje praktičnog moralnog rezonovanja i (pro)življenog iskustva u određenim društveno-ekonomskim, kulturnim i političkim okolnostima zahteva empirijsko etnografsko istraživanje koje, posebno kada ne postoje zvanični religijski stavovi o novim medicinskim i genetskim tehnologijama, otvara prostor za izučavanje načina na koje religiozne osobe razvijaju svoje sopstveno razumevanje ovih tehnologija. Ova vrsta istraživanja, kako ukazuju Traina i saradnice (Traina et al. 2008) ispituje mogućnost razvijanja javnih politika koje bi bile osetljive na mišljenja i ponašanja ljudi u različitim lokalnim zajednicama i kontekstima.

## Literatura

- Affergan, Francis. 2012. Le présent et le contemporain: quelques pistes anthropologiques. *Mondes contemporains* 1: 7–16.
- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- — —. 2006. “Trying to Understand French Secularism”. In *Political Theologies. Public Religion in a Post-Secular World*, eds. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, 494–526. Forham University Press.
- Atkinson, Paul, Paul Glasner and Margaret Lock (eds). 2009. *Handbook of Genetics and Society. Mapping the New Genomic Era*. London: Routledge.
- Bader, Veit. 2012. Post-Secularism or Liberal-Democratic Constitutionalism? *Erasmus Law Review* 5 (1): 5–26.
- Bamford, Sandra. 2007. *Biology Unmoored. Melanesian Reflections on Life and Biotechnology*. Berkeley: University of California Press.
- Banhoff, Thomas (ed.). 2008 a. *Religious Pluralism, Globalisation and World Politics*. Oxford: Oxford University Press.
- — —. 2008b. “Introduction: Religious Pluralism, Globalisation and World Politics”. In *Religious Pluralism, Globalisation and World Politics*, ed. Thomas Banhoff, 3–34. Oxford: Oxford University Press.
- — —. 2008 c. “Religious Pluralism and the Politics of a Global Cloning Ban”. In *Religious Pluralism, Globalisation and World Politics*, ed. Thomas Banhoff, 275–296. Oxford: Oxford University Press.
- Battaglia, Deborah. 2007. “Where Do We Find Our Monster?”. In *Anthropology & Science. Epistemologies in Practice*, eds. Jeanette Edwards, Penny Harvey and Peter Wade, 153–169. Oxford, New York: Berghahn Books.
- Bell, Daniel. 1982. “Return of the Sacred: The Argument About the Future of Religion”. In *Progress and Its Discontents*, eds. Gabriela A. Almond, Marvin Chodorow and Roy Harvey Pearce, 501–523. Berkeley: University of California Press.
- Berger, Peter L. 1973. *The Social Reality of Religion*. Penguin Books.
- Berger, Piter (ur.) 2008. *Desekularizacija sveta – preporod religije i svetska politika*. Novi Sad: Mediteran Publishing.
- Bertho, Alain. 2012. L’obscurité du contemporain, *Mondes contemporains* 1: 17–31.
- Birch, Charles and Paul Albrecht. 2011. *Genetics and the Quality of Life*. Sydney: Pergamon Press.
- Blank, H. Robert. 2004. “The United Kingdom. Regulating through a national licensing authority”. In *Comparative Biomedical Policy. Governing assisted reproductive technologies*, eds. Ivar Blekklie, Malcolm L. Goggin and Christine Rothmayr, 120–136. London and New York: Routledge.
- Blagojević, Mirko. 2005. Savremene religijske promene: sekularizaciona paradigma i desekularizacija. *Teme* 1–2: 15–39.
- — —. 2008. Religiozna Evropa, Rusija i Srbija: juče i danas. *Filozofija i društvo* 1: 275–294.
- — —. 2013. „Savremena religioznost studenata i desekularizacija srpskog društva“. U *Post)sekularni obrt. Religijske, moralne i društveno-političke vrednosti studenata u Srbiji*, ur. Mirko Blagojević, Jelena Jablanov Maksimović, Tijana Bajović, 62–94.



- Beograd: CES, Konard Adenauer Stiftung, Univerzitet u Beogradu, Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Bostrom, Nick. 2005a. Transhumanist Values. *Journal of Philosophical Research* 30: 3–14.
- – –. 2005b. In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics* 19 (3): 202–214.
- Bröckling, Ulrich, Susanne Krasmann and Thomas Lemke (eds). 2010. *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*. New York, London: Routledge.
- Bubys, Eric. 2015. Postsecularism as colonialism by other means. *Critical Research of Religion* 3 (1): 25–40.
- Byk, Christian. 2007. Bioethics, Religion and The European Institutions. *Derecho y religion* (2): 91–102. Dostupno na: <http://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2015/08/CESbioethicsreligionsEUinstitutions.pdf>
- – –. 2015. “Religious Bioethics and Biolaw”. In *Routledge Handbook of Law and Religion*, ed. Silvio Ferrari, 301–319. London: Routledge.
- Callahan, Daniel. 1990. Religion and the Secularisation of Bioethics. *Hasting Center Report* 20 (4): 2–4.
- Campbell, S. Courtney. 2007. “Meaningful Resistance: Religion and Biotechnology”. In *Claiming Power over Life. Religion and Biotechnology Policy*, ed. Mark J. Hansen, 1–29. Washington: Georgetown University Press.
- Campbell, Courtney S., James F. Keenan, David R. Loy, Kathleen Matthews, Terry Winograd, Laurie Zoloth. 2008. “The Machine in the Body: Ethical and Religious Issues in the Bodily Incorporation of Mechanical Devices”. In *Altering Nature II. Religion, Biotechnology and Public Policy*, eds. Andrew B. Lusting, Baruch A. Brody, Gerald P. McKenny, 199–257. Springer.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- – –. 2008. “Public Religion Revisited”. In *Religion: Beyond a Concept*, ed. Hent de Vries, 101–119. Fordham University Press.
- Colle-Turner, Ronald (ed.) 2011. *Transhumanism and Transcendence. Christian Hope in the Age of Technological Enhancement*. Washington DC: Georgetown University Press.
- Collier, J. Stephen and Ong, Aihwa. 2005. “Global Assemblages, Anthropological Problems”. In *Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problem*. eds. Aihwa Ong and Stephen J. Collier, 3–21. Blackwell Publishing.
- De Vries, Hent. 2006. “Introduction. Before, Around and Beyond the Theologico–Political”. In *Political Theologies. Public Religion in a Post-Secular World*, eds. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, 1–88. Forham University Press.
- De Vries, Hent and Lawrence E. Sullivan (eds). 2006a. *Political Theologies. Public Religion in a Post-secular World*. Forham University Press.
- – –. 2006b. *Political Theologies. Public Religion in a Post-secular World*, eds. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, ix–xii. Forham University Press.
- Dean, Mitchell. 1999. *Governmentality. Power and Rule in Modern Society*. Sage Publications Ltd.
- De Dinechin, Olivier. 2000. L’Église et la bioéthique en France. *Revue des Sciences Religieuses* 74 (1): 27–38.
- Dimitrijevic, Dejan. 2012. Des enjeux anthropologiques du contemporain. *Mondes contemporains* 1: 33–55.

- Dubouchet, Julien and Ulrich Klöti. 2004. "ART in Spain. Technocratic inheritance and modernist aspiration". In *Comparative Biomedical Policy. Governing assisted reproductive technologies*, eds. Ivar Blekklie, Malcolm L. Goggin and Christine Rothmayr, 103–119. London and New York: Routledge.
- Dorđević, Dragomir (ur.) 1994. *Povratak svetog*. Niš: Gradina.
- Đakovac, Aleksandar. 2017. Religijske matrice. Religija, sekularizam i postsekularizam u posthrišćanskom polisu. Dostupno na [http://kpolisa.com/KP33/KP33-I-5\\_Djakovac.pdf](http://kpolisa.com/KP33/KP33-I-5_Djakovac.pdf)
- Goggin, L. Malcom, Deborah A. Orth, Iver Blekklie and Christine Rothmayr. 2004. "The comparative policy design perspective". In *Comparative Biomedical Policy. Governing assisted reproductive technologies*, eds. Ivar Blekklie, Malcolm L. Goggin and Christine Rothmayr, 1–20. London and New York: Routledge.
- Edwards, Jeanette. 2009. "Introduction: 'The Matter of Kinship'". In *European Kinship in the Age of Biotechnology*, eds. Jeanette Edwards and Carles Salazar, 1–18. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Engeli, Isabelle. 2004. "France. Protecting human dignity while encouraging scientific progress." In *Comparative Biomedical Policy. Governing assisted reproductive technologies*, eds. Ivar Blekklie, Malcolm L. Goggin and Christine Rothmayr, 138–154. London and New York: Routledge.
- Engelhardt, H. Tristram, Jr. 2010. Christian Medical Moral Theology (Alias Bioethics) at the Beginning of the Twenty-first Century: Some Critical Reflections. *Christian Bioethics* 16 (2): 117–127.
- Fassin, Didier. 2011. "Coming Back to Life. An Anthropological Reassessment of Biopolitics and Governmentality". In *Governmentality. Current Issues and Future Challenges*, eds. Ulrich Bröckling, Susanne Krasmann and Thomas Lemke, 185–200. New York, London: Routledge.
- Fink, Simon. 2008. Politics as Usual or Bringing Religion Back In? The Influences of Parties, Institutions, Economic Interests, and Religion on Embryo Research Laws. *Comparative Political Studies* 4 (2): 1631–1665.
- Habermas, Jürgen. 2006a. Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* 14 (1): 1–25.
- – –. 2006b. "On the Relations Between the Secular Liberal State and Religion". In *Political Theologies. Public Religion in a Post-Secular World*, eds. Hent de Vries and Lawrence E. Sullivan, 251–260. Forham University Press.
- – –. 2008a. Notes on Postsecular Society. Dostupno na <http://www.signandsight.com/features/1714.html>
- – –. 2008b. Dijalektika sekularizacije. Dostupno na <https://pescanik.net/dijalektika-sekularizacije/>; <http://www.nspm.rs/granice-multikulturalizma/dijalektika-sekularizacije.html>
- – –. 2010. "An Awareness of What is Missing". In *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*. eds. Habermas, Jürgen et al., 15–23. Cambridge: Polity Press.
- Hansen, Mark J. 2007. *Claiming Power over Life. Religion and Biotechnology Policy*, ed. Mark J. Hansen, ix–ivx. Washington: Georgetown University Press.

- Hurlbut, Benjamin J. 2015. Religion and Public Reason in the Politics of Biotechnology. *Notre Dame Journal of Law, Ethics & Public Policy* 29 (2): 101–128.
- Iranzo Dostad, Angela 2016. From the Secular to the Habermasian Post-Secular and the Forgotten Dimensions of Time in Rethinking Religion and Politics. *Contexto Internacional* 38 (3): 887–908.
- Jukić, Jakov. 1973. Kritika Nevidljive religije. *Crkva u svijetu* 8 (3): 197–215.
- Jurić, Hrvoje. 2010. „Uporišta za integrativnu bioetiku u djelu Van Ransselaera Pottera”. U *Javno zdravstvo, etika i ljudska prava*. ur. Ana Borovečki, Slobodan Jang, 33–53. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Medicinski fakultet, Škola narodnog zdravlja: „Amdrija štampar”.
- Lazarus, Sylvan. 2012. Le contemporain des années 2010: Des ayont lieu sans lieu. *Mondes contemporains* 1: 73–91.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The Invisible Religion, The Transformation of Symbols in Industrial Society*. New York: Macmillan.
- Lukman, Tomas. 1994. „Sekularizacija – moderni mit“. U *Povratak svetog*, ur. Dragomir Đorđević, 80–85. Niš: Gradina.
- Jonsen, R. Albert. 2006. “A History of Religion and Bioethics”. In *Handbook of Bioethics and Religion*, ed. David E. Guinn, 23–36. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, Susan Martha. 2004. “Eggs and Wombs: The Origins of Jewishness”. In *Kinship and Family. An Anthropological Reader*, eds. Robert Parkin and Linda Stone, 362–377. Blackwell Publishing.
- Kasapović, Mirjana. 2011. Pluralno i pluralističko društvo. *Političke analize* 2 (7): 68–70.
- Kaveny, Cathleen. 2006. “The NBC Report on Cloning. A Case Study in Religion, Public Policy and Bioethics”. In *Handbook of Bioethics and Religion*, ed. David E. Guinn, 221–247. Oxford: Oxford University Press.
- Konrad, Monica. 2005. *Narrating the New Predictive Genetics. Ethics, Ethnography and Science*. Cambridge University Press.
- Matoš, Bruno, Renić, Dalibor. 2016. Postsekularizam: modeli interakcije religioznog i sekularnog poimanja racionalnosti. *Nova prisutnost* 14 (2): 203–218.
- May, Samantha, Erin K. Milson, Claudia Bumgart-Ochse, and Faiz Sheikh 2014. The Religious as Political and Political as Religious: Globalisation, Post-Secularism and the Shifting Boundaries of the Sacred. *Politics, Religion and Ideology* 15 (3): 331–346.
- McCrea, Ronan. 2010. *Religion and Public Order of European Union*. Oxford: Oxford University Press.
- Molendijk, Arie. 2015. In Pursuit of the Postsecular. *International Journal of Philosophy and Theology* 76 (2): 100–115.
- Mudrov, Sergei, A. 2014. The European Union and Christian Churches: The Patterns of Interaction. *Discussion Paper. Europa-Kolleg Hamburg. Institute for European Integration* 3 (14): 4–38.
- Mulkay, Michael. 1997. *The embryo research debate. Science and politics of reproduction*. Cambridge University Press.
- Nedeljković, Saša. 2007. „Antropologija savremenosti ili antropologija kao savremenost: Antropologija prezentizma i temporalizma“. U *Antropologija savremenosti*, ur. Saša Nedeljković, 5–23. Beograd: Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu i Srpski genealoški centar.

- Nelkin, Dorothy, Susan M. Lindee. 2004. *The DNA Mystique. The Gene as Cultural Icon*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Ong, Aihwa and Stephen Collier (eds). 2005. *Global Assemblages. Technology, Politics and Ethics as Anthropological Problem*. Blackwell Publishing.
- Pišev, Marko. 2012. „Zovite ih po očevima njihovim“: muška sterilnost i nove reproduktivne tehnologije u svetu islama. *Antropologija*, tematski broj *Telo, (bio)tehnologije, moć*, ur. Zorica Ivanović, 12 (2): 155–166.
- Possamai, Adam. 2017. Postsecularism in multiple modernities. *Journal of Sociology* 53 (4): 822–835.
- Post, Stephen G. 2004. Introduction to *Encyclopedia of Bioethics*. 3<sup>rd</sup> edition vol. I, ed. Stephen G. Post, xi–xv. New York: Macmillan Reference USA.
- Rabinow, Paul. 1996. *Making PCR. A Story of Biotechnology*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- – –. 1999. *French DNA, Trouble in Purgatory*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- – –. 2008. *Marking Time. On the Anthropology of the Contemporary*. New Jersey: Princeton University Press.
- Rabinow, Paul and Nicolas Rose. 2006. Biopower Today. *BioSocieties* 1: 195–217.
- Radulović, Lidija. 2012. *Religija ovde i sada: revitalizacija religije u Srbiji*. Beograd: Srpski genealoški centar – Odeljenje za etnologiju i antropologiju Filozofskog fakulteta, Etnološka biblioteka 58.
- Ramjoué, Celina and Ulrich Klöti. 2004. “ART policy in Italy. Explaining the lack of comprehensive regulation”. In *Comparative Biomedical Policy. Governing assisted reproductive technologies*, eds. Ivar Blekklie, Malcolm L. Goggin and Christine Rothmayr, 53–63. London and New York: Routledge.
- Romitelli, Valério. 2012. Knowledge society: crises et alternatives. *Mondes contemporains* 1: 93–115.
- Rose, Nicolas. 1999. *Powers of Freedom. Reframing political thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, Nicolas. 2007. *The Politics of Life Itself. Biomedicine, Power and Subjectivity in the Twenty-First Century*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Sinani, Danijel. 2013. Spasenje i večni život u alternativnom religijskom pokretu – Raelijanska knjiga kloniranih. *Etnoantropološki problemi* n.s. 8(1): 174–198.
- – –. 2014. *NLO religije*. Beograd. Srpski genealoški centar.
- Smith, George P. 2005. *Christian Religion and Biotechnology. A Search for Principled Decision-making*. Springer.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Traina, Christina, Eugenia Georges, Marcia Inhorn and Maura R. Rayan. 2008. “Compatible Contradictions: Religion and Naturalisation of Assisted Reproduction”. In *Altering Nature II. Religion, Biotechnology and Public Policy*, eds. B. Andrew Lusting, Baruch A. Brody, Gerald P. McKenny, 15–85. Springer.
- Tratnik, Polona. 2012. Bios–techné. The Biotechnological Politics of the Body and its Politics of Life. *Antropologija*, tematski broj *Telo, (bio)tehnologije, moć*, ur. Zorica Ivanović, 12 (2): 17–29.

- Turner, B. 2012. Managing Religions, citizenship and the Liberal Paradox. *Citizenship Studies* 16(8): 1059–1072.
- Venn, Couze. 2000. *Occidentalism. Modernity and Subjectivity*. London: Sage Publications.
- Zylinska, Joanna. 2009. *Bioethics in the Age of New Media*. Cambridge: MIT Press.

### Izvori

- The Transhumanist Declaration. Dostupno na <https://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-declaration/>
- UN Declaration on Human Cloning <https://www.un.org/press/en/2005/ga10333.doc.htm>
- Gaudium et spes* (Radost i nada). Drugi vatikanski sabor. Pastoralna konstitucija (1). O Crkvi u suvremenom svijetu. 1965. Dostupno na [http://www.zupa-svanastazija.com/images/dokumenti/Gaudium\\_et\\_Spes.pdf](http://www.zupa-svanastazija.com/images/dokumenti/Gaudium_et_Spes.pdf)
- Humanae Vitae*. Pope Paul VI Encyclical Letter. 1968. Dostupno na [http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_25071968\\_humanae-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html)
- Donum Vitae. Dar života*. Naputak o poštivanju ljudskog života u nastanku i o dostojanstvu rađanja. Zbor za nauk vjere. 1987. Dostupno na <http://www.glas-koncila.hr/docs/dovitae.pdf>

Zorica Ivanović

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

*On Postsecular Paradigm and Influence of Religion  
in the Field of New Medical Biotechnologies  
– Some Introductory Remarks*

Over the last couple of decades the phenomenon denoted as “return of religion” has become the subject of discussion in the social disciplines and humanities. Various authors stress that the social relevance of religion is becoming more obvious in the public and political spheres of the contemporary secular societies, as well as in the international relations and world politics. According to some interpretations, these phenomena allow thinking and talking about the contemporarity as a “postsecular age”. The paper discusses the basic assumptions of the postsecular paradigm and points to the limitations of the very concept of “postsecularity”. At the same time, the aim of the paper is to point to the importance of the relationship between religion and policy in the field of the new medical biotechnologies as one, but not exclusive aspect of anthropological research of the religious responses to the new possibilities raised by the technological innovations.

*Keywords:* religion, postsecular paradigm, public sphere, policy, new medical biotechnologies

*Sur le paradigme post-séculier et la question d'influence  
de la religion dans le domaine de nouvelles biotechnologies médicales –  
quelques remarques introductives*

Le phénomène marqué comme « le retour de la religion » présente, ces dernières décennies, le sujet de débats dans le domaine des sciences sociales et disciplines humaines. Les différent(e)s auteur(e)s soulignent que l'importance sociale de la religion devient de plus en plus évidente tant dans la sphère publique et politique des sociétés modernes laïques que dans les relations internationales et la politique mondiale. D'après certaines interprétations, ces phénomènes permettent de penser et de parler la modernité comme « l'âge post-séculier ». Le présent travail examine les hypothèses fondamentales du paradigme post-séculier et démontre les limites de la notion même de « post-sécularisme ». En même temps, ce travail a comme objectif de porter attention sur l'importance de la question de relation entre la religion et la politique dans le domaine de nouvelles biotechnologies médicales présentant un aspect, mais pas le seul, de la recherche anthropologique sur des réponses religieuses aux nouvelles possibilités s'ouvrant grâce aux innovations biotechnologiques.

*Mots-clés:* religion, paradigme post-séculier, sphère publique, politique, nouvelles biotechnologies médicales

Primljeno / Received: 10. 8. 2018.

Prihvaćeno / Accepted: 2. 9. 2018.