

Dragan Jakovljević  
Filozofski fakultet  
Nikšić

## PROCESI REVITALIZOVANJA RELIGIJA, KONFESIONALNE I KULTURNE RAZLIKE (Neki sociološki relevantni aspekti)

THE PROCESSES OF THE REVITALIZATION OF THE RELIGION, THE CONFESIONAL  
AND THE CULTURAL DIFFERENCES  
(Some sociologically relevant aspects)

**ABSTRACT** The essay first considers the process of desecularization and the process of resacralization connected with it with respect to the social politics interpreting it primarily as limited as the value framework role in which the political actors try to fit their actions. The modified profiles of the contemporary religiosity are established by the discussion of the theses of Luckman, Berger and Knoblach, the well known theorists of sociology of religion. The phenomenon of deinstitutional and diffusive manifestation of the religiosity is very clearly emphasized. Considering the diversity of the confessions and the cultures, and on the ground of the conducted empirical researches, it is maintained that the given differences of value statements are not always the direct consequence of the differences existing in the confessional doctrines in question. In the conclusion the globalization and religious radicalism relation is treated, as well the question of the determination according to its own and other religion, which is posed as radical question once again in Europe.

Key words: desecularization, inertia, the modifications of the traditional religiosity, resacralization, the anthropological functions of religion, globalization.

**APSTRAKT** U ovom eseju se najpre razmatra proces desekularizovanja i sa njime povezano resakralizovanje u odnosu na društvenu politiku tumači kao prevashodno ograničeno na ulogu vrednosnog okvira u koji politički akteri uklapaju svoje postupanje. U diskusiji sa tezama poznatih sociologa religije, Lukmana, Bergera i Knoblauha utvrđuju se modifikovani profili savremene religioznosti. Pri tom se posebno iskazuje na fenomen deinstitutionalizovanog i difuznog manifestovanja religioznosti. Pri razmatranju diverziteta vera i kultura utvrđuje se na osnovu sprovedenih empirijskih istraživanja da iskazane razlike u vrednosnim stavovima nisu uvek direktno posledica razlika u odgovarajućim verskim doktrinama. U zaključnom delu eseja tretira se odnos procesa globalizacije i religioznog radikalizma te kao i u Evropi iznova radikalizovano pitanje određivanja prema vlastitoj i tuđoj religiji.

Ključne riječi: desekularizovanje, inercija, modifikovanja tradirane religioznosti, resakralizovanje, antropološke funkcije religije, globalizacija

### *I. Religije u postsekularnom dobu: kontinuisanost uz značajna pomeranja*

Može se konstatovati, da je današnji položaj velikih svetskih religija takav, da su one preživele tzv. „sekularnu racionalnost“ moderne i opstale, povrativši svoj uticaj u nizu društava, u nekima od njih ujedno ga proširujući, te u izvesnoj meri gubeći na njemu u nekim drugim društvima. Tako čak i u po

svetsku politiku važnim predizbornim kampanjama, poput one Dž. Buša za drugi predsednički mandat, religiozne teme iznova dobijaju na težini i donose važne poene. Pri njegovom reizboru za predsednika SAD-a, odlučujući je bio doprinos religiozno motivisanih slojeva biračkog tela. Kako su to pokazala sprovedena statistička istraživanja, Buša je izglasalo 78% evangelističkih ili tzv. „iznova rođenih“ hrišćana, 67% belih protestanata i 60% ispanikosa, a uspeo je takođe zadobiti podršku katolika (inače tradicionalno sklonih suparničkom taboru demokrata).<sup>1</sup> Karakter planetarnih događanja dobila su putovanja jednog verskog poglavara i njegova sahrana, a i u onim društvima koja su bila snažno profilisana racionalnošću moderne otvaraju se iznova diskusije o religiji ...

Ovaj proces „desekularizovanja“ obično se vezuje za početak 90-ih godina. Interpreti za sada nisu pružili celovito objašnjenje geneze ovog kulturnog fenomena, obično insistirajući na njegovim jednim ili drugim posebnim aspektima. Tako se jednim od objašnjenja, za kojim obično posežu religiji malo naklonjeni levičarski komentatori ta geneza pokušava svesti na dejstvo koje su ostavili teroristički akti islamskih fundamentalista – pre svega famozni napad na SAD u septembru 2001! Možda na celovitije i dublje objašnjenje valja sačekati, dok se potpunije ne razvije, govoreći jezikom hermeneutičara „povest delovanja“ ovog fenomena „povratka religiji“ u ukupnosti svojih specifika i konsekvenci. No, kakvo god teorijsko objašnjenje da bude ponuđeno, pred nama ostaje socijalno-institucionalna faktičnost revitalizovanja religija u poznom XX veku, koje održava svoje delovanje i u prvoj dekadi XXI veka. Utoliko bi se moglo dati za pravo Lubeovoj proceni, da se nije „religija iskazala kao iluzija, već teorija religije koja ju je kao takvu tretirala“.<sup>2</sup>

## II. Između sekularizma i resakralizovanja

Pri upotrebi pojmova „desekularizovanja“ i „resakralizovanja“, kakvu danas široko praktikuju sociolozi poput P. Bergera i dr., smatram neophodnim izričito naznačiti da se u odgovarajućim savremenim kulturnim procesima ipak ne radi o restauraciji iste onakve sakralnosti, kakva je bila na delu u preddemokratskoj eri civilizacijskog razvoja, tokom srednjeg veka i početkom novovekovne epohe. Naime, pozivanje na religijske pretpostavke ne čini više sastavni deo pozitivnopravnih propisa, niti predstavlja legalni osnov njihovog važenja.

<sup>1</sup> Prema često navođenom izveštaju Yardlleya i Goodsteina, objavljenom u: *New York Times*, 5. nov., 2004.

<sup>2</sup> Up.: Lübbe (1986). Ovo gledište bi smelo u osnovi biti tačno, naime uzeto kao opšta konstatacija o odnosu između proglašavanja religije za puku iluziju u takvim teorijama religije poput mehaničkog materijalizma fon Holbaha, ili koncepcija klasika marksizma, te relevantnog realnog stanja stvari, prema kojem velike svetske religije u međuvremenu ne samo što nisu kao iluzorne tvorevine isparile iz civilizacijske stvarnosti već su opstale, potvrđujući svoju društvenu vitalnost. (- Toj konstataciji bi se po mom mišljenju, moglo pridodati ukazivanje na zanimljivu okolnost da je značajnim delovima samih takvih koncepcija, kao što su to marksizam i mehanički materijalizam, na pozadini kojih je formirana onakva interpretacija religije, u međuvremenu negirana plauzibilnost.)

Takođe su – uz krajnje retke izuzetke – održani podvajanje države i crkve, koncept ustavne države i njene načelne svetonazorne neopredeljenosti. One pretpostavke se pak po mom mišljenju vraćaju na javnu političku scenu prevashodno u ulozi *vrednosnog okvira* u koji neki važni akteri na toj sceni (ponajviše oni pripadajući konzervativnom političkom spektru, premda je u XX veku doživela obnovljanje i tradicija hrišćanske levice, pre svega u obliku tzv. „teologije oslobođenja“!) ukalupljaju svoje delanje. Pri tom se posezanjem za pozadinskim pretpostavkama prisutnim u tom okviru  *dodatno* (a ne više jedino i isključivo) opravdavaju, odn. mogu opravdavati određene strateške odluke. Isto tako, taj skup *krajnjih vrednosni* dobija na snazi kao orijentir za usmeravanje ljudskog postupanja izvan sfere pokrivene zakonodavstvom, premda opet na jedan indirektniji i *diskretniji* način no u ranijim epohama.

Stoga bi možda bilo uputno primeniti Lukmanovu formulu o *metamorfozi* i na samu *sakralnost*, čija delimično obnovljena prisutnost doduše ima izvesnih sličnosti sa sakralnošću društvenog života u zajednicama prošlih stoleća, ali se ujedno u bitnim aspektima jasno razlikuje od poslednje. Uz prethodne rezerve, mogli bismo se onda u osnovi složiti sa konstatacijom niza savremenih sociologa da je u savremenom svetu otvoren proces „*desekularizovanja*“ i da je započela nova era *resakralizovanja* – ali ovog puta u jednom takvom društveno-kulturnom miljeu, u kojem restauracija fundamentalizma (uz par izuzetaka u islamskom svetu) više nije izvodljiva.

Samo „*sekularizovanje*“ Tomas Lukman je označio kao jedan moderan *m i t*, jer su se, u stvari, jedino društvene institucije oslobodile dominacije religije, dok su ljudi kao individue i dalje religiozni, premda često na jedan novovrstan način. On modernizaciju i sekularizaciju smatra pre procesima svojevrstne „*metamorfoze* religije“ nego njenim pravim opadanjem. Piter Berger je otišao još dalje, smatrajući sekularizovanje čak *intelektualom zaverom*, koja ljude čini slepima za rastuću religioznost njihovih bližnjih. Džon Espozito pak s obzirom na faktične svojstvenosti realnih istorijskih razvoja u svetu ističe značajan doprinos islama opiranju sekularizaciji u društvenoj praksi: „*Sekularistička predviđanja i očekivanja teorije modernizacije zbrisala je islamska plima!*“ – ističe on. Neki drugi teoretičari (kao G. Šurc) ističu, međutim, da tu „*plimu*“ ipak valja sagledati u istorijskoj perspektivi, te da polazeći od iste onda možemo utvrditi kako se je recimo sekularizovanje katoličke crkve probilo *srazmerno kasno*, paralelno sa demokratizovanjem Evrope, te da se s obzirom na okolnost da je islamska religija svoj istorijski razvoj započela tek 600. godina nakon hrišćanske, onda može očekivati da pre sekularizovanja islama predstoji još „*jedan dug istorijski put*“. Premda – kako možemo dopuniti ovu tezu – u genezi procesa sekularizovanja u odnosu na različite religije ne moraju važiti egzaktne vremenske proporcije (tako da, zavisno i od drugih relevantnih okolnosti, u nekim slučajevima taj proces može nastupiti sporije i postepenije, u drugima pak srazmerno brže i naglije), niti se ti procesi moraju odvijati na istovetan način, svakako je uputno uzeti u obzir i činilac „*istorije delovanja*“ svake od religija, te sa njim povezane vremenske parametre pri odgovarajućim predviđanjima.

Imajući u vidu i poslednje, po mom mišljenju bi svekolike procene do-sega i posledica sekularizacije ipak trebalo formulisati nešto razlučenije: *u odnosu na* određene religijske sisteme, određene regije, određena društva i isto-rijske epohe... Pri tom bi se moglo ispostaviti da se neće moći održati jedin-stvenost i jednoznačnost uopštenih procena, već da valja računati i sa njihovim izvesnim variranjem zavisno od prethodno naznačenih referencijalnih instanci.

U kontekstu ovakvih razmatranja o istorijskim dometima i granicama sekularizovanja, Šnajder i Knoblauch kao jedno od najvažnijih pitanja savremene sociologije religije ističu sledeće:

"Kako dolazi do toga, da u jednom društvu, koje je religiju od pre više no 100 godina objavilo za isluženi model, još uvek više nego dve trećine jesu članovi u crkvama?[...] Kako se dakle objašnjava *inercija crkvene forme religije* (da već ne govorimo o rastućim mnogostrukim neckrvenim formama)?" (Schneider&Knoblauch (2004), str. 7–8)

Pod „inercijom“ se ovde razume fizikalna metaforika, što označava jednu masu, koja se takođe „i onda dalje kreće, kada izvorni impuls, koji je podstakao kretanje, uopšte više ne deluje“. Drugi pojam, kojeg ovi sociolozi u istom smislu koriste je *perzistencija* (ibid., str. 8). Metafora inercije bi se, kako mi se čini, ipak donekle mogla dovesti u pitanje – kako sa jednog internog, tako i sa jednog eksternog aspekta. U pogledu prvoga, primerenost datog viđenja bi se mogla osporiti s obzirom na komponentu više nedelujućeg „izvornog impulsa“. Smatram da tvrđenje, prema kome bi trebalo da je taj impuls izgubio baš svako svoje delovanje, zapravo nije potpuno primereno istorijsko-kulturnoj realnosti. Naprotiv, toj realnosti bi bilo bliže tvrđenje da je on ipak sačuvao dosta od svog izvornog pokretačkog dejstva – zbog čega upravo religijska uverenja današnjih vernika i nisu motivisana nekim pukom iracionalnim ili vanduhovnim faktorima, čime se ujedno dobrim delom da objasniti vitalnost i perzistentnost religija i u savremenim uslovima življenja. Utoliko se umesto o pukoj inerciji pre može govoriti o *kontinuisanosti* crkvene forme religije. Sa druge strane, u meri u kojoj je onaj izvorni impuls faktički izgubio na ukupnosti svog izvornog podstičućeg dejstva u smeru motivisanja religijske životne forme i sa njom povezanih verovanja, uputno je, kako to čine Šnajder i Knoblauch, govoriti i o inerciji. Po mom mišljenju bi se dakle celina odnosa između prezentnosti institucionalizovanih religija i njima odgovarajućih izvornih impulsa mogla ponajbolje označiti kao svojevrsna *kombinacija* ili amalgam *kontinuisanosti* sa jedne, *i inercije* sa druge strane. Takva ambivalentna deskripcija bi u svakom slučaju smela biti empirijski adekvatnija u odnosu na istorijsku stvarnost velikih svetskih religija, judaizma, budizma, islama i hrišćanstva, negoli insistiranje isključivo na inerciji.

### *III. Modifikovanja tradirane religioznosti*

Paralelno sa civilizacijskim razvojnim trendom započetim poslednje de-cenije prošloga stoleća, koji stoji u znaku začajnog „desekularizovanja“, u nizu društava su se ujedno odvijali i takvi procesi, kojima su *izmenjeni forma*

*prezentnosti* religioznosti i religije, kao i *modus društvenog uticaja* poslednje. Upravo je jedna od osobenosti religijskog života u XX veku izražena pojava prakse *difuznog*, neorganizovanog ispoljavanja religioznosti, van crkveno organizovanih institucionalnih okvira. To ne znači nužno i raskid sa odgovarajućim verskim tradicijama, već ta veza najčešće na izvestan način biva održanom. Ovakav razvoj bio je srazmerno rano predviđen od strane Riharda Rotea, koji je još u poznom XIX veku izneo proročansko mišljenje da bi hrišćanstvo u doba moderne moglo da stupi u jednu „*postcrkvenu* fazu“. Poznati katolički teolog i član jezuitskog reda Karl Raner je onda sredinom XX veka u datom kontekstu već uveo u opticaj pojam „*anonimnih* hrišćana“. U sledu takvog, i od teologa blagovremeno jasno naslućenog razvoja stvari, savremena sociologija religije je postavila empirijski poktrepljenu dijagnozu, da je u nekim društvima nastupio proces osetnog *deinstitucionalizovanja* religije, praćen gubljenjem njenog tradiranog društvenog obličja, kao i sadržajno-simboličnim modifikovanjem forme. To se očituje u uvećanom broju tzv. „*sekundarnih* institucija“ kao okvira verskog života, koje se ne mogu smatrati religijskim u striktnom smislu reči – poput različitih socijalno-ideoloških pokreta („*New Age*“... etc.). Ovime dolazi do obrazovanja fenomena tzv. „*nevidljive* religije“ (T. Lukman, i dr.). Važne konsekvence ovog procesa su, kako utvrđuju Knoblauch i Šnajder, sadržane u pojavama:

- *pluralizovanja* (umnogostručavanja religijske situacije putem uključivanja raznovrsnih institucija, miljea i medija),
- *individualizovanja* religioznosti (koju individuum uklapa u svoja vlastita, „subjektivna“ iskustva), te najzad i
- njenog rastućeg *globalizovanja* (sve više elemenata koji pripadaju ekspresivnim formama drugih, recimo istočnjačkih kultura, prodiru u različite tradirane religije).<sup>3</sup>

Kada se radi o proceni samog društvenog uticaja religija, poznati savremeni filozof društva i kulture H. Lube primećuje da se gubi značaj religioznih institucija (dakle, crkava) kao „*instanci socijalne kontrole*“. Važenje takve teze bi međutim takođe iziskivalo specifikovanje. Jer, u odnosu na npr. neka društva Afrike i Azije, teško bi se moglo reći da su verske institucije izgubile svaki značaj u datom pogledu. Što se tiče evropskih društava, taj uticaj je svakako manje izražen, ali se, po mom mišljenju, ipak – najčešće indirektnim i neformalnim (umesto direktnim i institucionalizovanim) putevima – još uvek u određenoj meri ostvaruje. (Recimo, stavovi katoličke crkve u pogledu liberalizovanja prekida trudnoće u nizu zemalja faktički i dalje neformalno vrše izvesnu kontrolnu ulogu u odnosu na odgovarajuće mere društvene politike.)

U istom smislu bi se, kako je prethodno već naznačeno, u nekim važnim aspektima daleko problematizovati prethodno pomenute Lukmanove i Knoblauchove procene. One su, kako mi se čini, utoliko *etnocentričnog profila*, što se

<sup>3</sup> Prema njihovom navodu, savremena empirijska istraživanja su pokazala, da se, kada je reč o hrišćanskoj religiji, ukupan broj tzv. „*harizmatičara*“ (odnosno tvrdokornih vernika) među hrišćanima na planetarnom nivou kreće u rasponu od 250., pa sve do 500 miliona ljudi.

baziraju na analizi stanja prevashodno razvijenih zapadnih društava Evrope i Severne Amerike.<sup>4</sup> Čak i na samom evropskom tlu takva bi procena smela biti unekoliko osporiva. I to najpre s obzirom na razlike između Severa i Juga, koje se pored ostalog manifestuju i u nejednakom položaju i društvenom značaju tradiranih crkava – npr. sa jedne strane u Španiji, sa druge u skandinavskim zemljama ili Velikoj Britaniji. Potom, takođe, i u odnosu na evropske zemlje bivšeg državnog socijalizma, u kojima je došlo do upravo *obratnog procesa* jačanja *primarnih* religijskih institucija, tj. tradiranih crkava, namesto deinstitucionalizovanja i pretakanja religijskih sadržaja u sekundarne, nekonfesionalne ustanove. Zanimljivo je svakako pitanje da li takav proces predstavlja jednu privremenu reakciju na dugu ideološko-represivnu potisnutost crkava iz javnog života u prethodnom periodu života tih društava, i hoće li onda iza nje takođe doći do slične situacije gubljenja „vidljivosti“ religije, ili se pak radi o jednom *samosvojnomoj regionalno-kulturnom trendu*, koji će se i narednih godina stabilizovati i održati kao konačno sprovedeno „resakralizovanje“ postkomunističkih društava. To pitanje smatram trenutno načelno otvorenim, pri čemu će se jedino brižljivim empirijskim praćenjem dati naslutiti u kom se pravcu stvari zapravo kreću.

Usmerimo li pak pogled ka društvima Južne Amerike, Afrike i Azije, situacija u pogledu položaja religije bi takođe smela biti dobrim delom osetno drugačija. Status hrišćanskih crkava (naravno, pre svega katoličke), u ovim regijama takođe bi bio vidno različit od onog koji one uživaju u Severnoj Evropi. Recimo, u Južnoj Koreji je došlo do osetnog jačanja hrišćanstva. Te statusne razlike će ipak biti najizraženije kad se radi o islamskoj religiji, koja ne pokazuje uočljiviju sklonost ka postajanju „nevidljivom“. Ona je naprotiv baš u svojim tradiranim formama kako u „vidljivom“, tako i dinamičnom usponu na planetarnom nivou.

Na osnovu prethodnih zapažanja, smatram dakle, da bi – inače nesumnjivo veoma zanimljive i za značajan broj savremenih razvijenih društava po svoj prilici i tačne – analize savremene sociologije religije, poput onih koje pružaju Šnajder i Knoblauch, ipak trebalo biti nešto razlučenije u svojim procenama i pratećem određivanju svog domena važenja.

Kada savremeni sociolozi religije govore o otvaranju procesa specifičnog „resakralizovanja“ u kulturama modernih postindustrijskih društava, time se ujedno, Lubeovom terminologijom izraženo, religija iznova potvrđuje kao „*kultura priznavanja neraspoločive kontingentnosti ljudske egzistencije*“ i ujedno „*kultura ophođenja sa kontingentnošću ljudskog bitisanja*“ u savremenim društveno-istorijskim uslovima. Na taj način ona „ispunjava jednu životnu funkciju od antropološke univerzalnosti“.<sup>5</sup> Ovakva određenja se, kako mi se

---

<sup>4</sup> Moglo bi se doduše reći da evropski i severnoamerički sociolozi pri svojim izvođenjima takve limite u stvari i podrazumevaju. No u svakoj nauci, pa tako i u sociologiji religije, ipak valja *što manje podrazumevati*, odn. biti što eksplicitniji – naročito kad se radi o važnim pitanjima, povodom kojih se mogu naslutiti datosti uzajamno različitih stanja u raznim relevantnim predmetnim područjima.

<sup>5</sup> Up.: Habermas (2001).

čini, kreću u konceptualnim okvirima klasične sociološke interpretacije Maksa Vebera, kojom se religija prevashodno vezuje za postupke *p r i d a v a n j a s m i s l a*. I doista, ona po svemu sudeći nastavlja vršiti tu temeljnu namenu i u izmenjenim specifičnim uslovima modernih, postindustrijskih društvenih zajednica. S obzirom na to da se pak radi, kako to ističe i Lube, o funkcijama „od antropološke univerzalnosti“, kakve su se kroz kulturnu istoriju iskazale kao izrazito postojane, to bi do odlaska na marginu, detronizovanja i najzad iščezavanja sa civilizacijske scene tradiranih religija eventualno moglo doći pre

- (i) po osnovu nekih velikih, kataklizmičkih *internih kriza* njih samih, ili pak
- (ii) snažnijeg potiskivanja od strane nekih *alternativnih*, pseudo-religioznih pokreta koji bi počeli ubedljivije ispunjavati one iste potrebe, kakve su do tada ispunjavale one religije.

Perzistentnost velikih svetskih religija se, kako mi se čini, pored od Hansa Alberta istaknutog kapaciteta religija za *istodobno vršenje višestrukih važnih funkcija* u odnosu na individualno i grupno ljudsko življenje, u kojoj ovaj teoretičar vidi objašnjenje za njihovu stabilnost, ima dodatno zahvaliti upravo, sa jedne strane, nesumnjivo iskazanoj istorijskoj vitalnosti njihovih specifičnih tradiranih formi, a sa druge, izostajanju odgovarajuće potencijalne konkurencije. Tek u drugoj polovini prošloga stoleća pojavili su se izvesni pokreti, poput „New Age“, „Scientology“ etc., koji nastupaju kao svojevrzne surogat religije i bar jednim delom bi možda mogli odmeniti prave tradicionalne religije u nekima od njihovih važnih namena, pod uslovom da naiđu na širu prihvaćenost. Za sada su to ipak više društveno marginalne grupe, za koje se teško može pretpostaviti da bi u skorije vreme bile u stanju ispuniti taj uslov, tj. zauzeti tron vekovima zaposednut od islama, judaizma, hrišćanstva, budizma... Utoliko se čini da će te velike svetske religije i dalje moći održati svoje mesto u kulturama naše civilizacije,

- bar onoliko dugo, koliko i budu prezentne i one antropološko-društvene potrebe i funkcije koje one ispunjavaju, a ne budu nastupile njihove ozbiljnije interne krize, te
- ukoliko i dalje jedino one, ili pak one bolje i eficientnije budu ispunjavale te potrebe, no bilo koje druge raspoložive i praktikabilne alternative.

#### *IV. Diverzitet vera/kultura i potencijalno prelivanje uticaja*

Razlike u vrednosnim opredeljenjima stanovnika zapadnih i islamskih zemalja sve više zaokupljaju pažnju ne jedino antropologa već i političara. One su uverljivo potvrđene i višestrukim empirijskim istraživanjima. Tako su anketiranjem stanovnika 22 zapadne zemalje i 11 islamskih zemalja, obavljenim 1995/96. i 2002/2003, utvrđeni između ostalog i ovi rezultati:

	Islamske zemlje	Zapadne zemlje
Odbijanje religioznih političkih vođa:	39%	62%
Zagovaranje jednakosti polova:	55%	82%
Dopustivost razvoda braka:	35%	60%
Dopustivost pobačaja:	25%	48%
Dopustivost homoseksualnosti:	12%	53%

(% – odobravanja pozitivnog stava)<sup>6</sup>

Zanimljivo je da se je kvantitativno najveće razilaženje u stavovima iskazalo baš povodom pitanja prihvatljivosti praktikovanja jednog polnih intimnih odnosa. To pak ne stoji u srazmeri sa značajem tog posebnog pitanja unutar religioznih doktrina islama i hrišćanstva. Utoliko se može zaključiti da je ovako drastična razlika po svojoj prilici proizvod jednog u široj kulturnoj tradiciji (koja dakle uključuje i određene dalje delotvorne instance, mimo onih čisto religijskih) stasalog načina mišljenja, negoli direktna posledica specifičnih konfesionalnih gledišta, odn. doktrina odgovarajućih religijskih sistema. (Unutar kojih dato pitanje inače i nema osobito istaknuto mesto.) S obzirom na poslednje ne bi bilo dakle ni za očekivati da upravo po tom pitanju pripadnici islamskih i zapadnohrišćanskih društava u najvećoj meri budu podeljeni – ukoliko bi ta podeljenost trebalo da proističe iz različitosti verskih doktrina. Isto tako i s obzirom na to što i hrišćanske crkve imaju dalekosežno negativan stav po istom pitanju, pa se recimo katolička crkva nepomirljivo protivi legalizovanju brakova između homoseksualaca. Utoliko bi se reklo, da i utvrđeni trpeljiva stav stanovnika zapadnih zemalja prema homoseksualnosti nema uporište u učenjima velikih hrišćanskih crkava, te da bi i on pre bio pre vezan za neke šire kulturne kontekste. Ukoliko bi nasuprot tome data razlika u vrednosnom stavu trebalo da bude neposredna konsekvencija odgovarajućih religijskih doktrina, dominantnih u zapadnim i islamskim zemljama, bilo bi za očekivati da ona ne bude tako drastično izražena, već da pre predstavlja diferenciju u nijansama.

Važna konsekvencija iz prethodnog uvida bi glasila da se odgovornost za sve bitne razlike u vrednosnim stavovima između pripadnika islamske i zapadne kulture ne može uvek i u svakom pogledu pripisivati onim *religijskim doktrinama* na kojima su te kulture građene. Ima li se recimo u vidu znatna razlika u stavovima po pitanju prihvatljivosti religijskih vođa, to je ona svakako najvećim delom objašnjiva dugotrajnom vladavinom demokratije i svetovnih režima u zapadnim zemljama, sa jedne, te relativno kratkotrajnom, nestabilnom i nepotpunom tradicijom demokratije u islamskim zemljama, sa druge strane. Ovim se susrećemo sa za socijanu antropologiju i sociologiju kulture vrlo značajnim pitanjem *o pravom udelu* konfesionalno-doktrinarnog faktora u konstituciji ukupnosti utvrđljivih kulturnih razlika.

<sup>6</sup> Navod prema: Ingelhart, R. & Norris, P.: *The True Clash of Civilizations*, u: Foreign Policy, March/April 2003, str. 69.



V. *Pozitivni heuristički podsticaji religioznog radikalizma u kontekstu ekspanzije globalizacije?*

Pored neporecivih razlika i distanci, može se registrovati i prisutnost mestimičnog prožimanja različitih kultura u savremenom svetu. Posebno su zanimljive pojave njihovih uzajamnih realnih upliva. Ovo pitanje biva dodatno aktuelizovano tekućim planetarnim procesima globalizacije. U kontekstu poslednjeg i prema snaženju islamske kulture i njenog uvećanog udela u svetskoj civilizaciji, rezervisani teoretičari priznaju određene pozitivne uticaje, koji se mogu reflektovati i bar delimično reflektuju takođe na ostale, ne-islamske kulture. Tako su Barnett i Kavana ukazali na pozitivno heurističko dejstvo islamskog fundamentalizma u relaciji prema amortizovanju galopirajuće globalizacije:

„Najjača preostala *ideološka prepreka* američkoj muzici, televiziji i filmu jeste islamski fundamentalizam“ – konstatuju oni (Barnett & Kavana (2003), str. 101).

Ne zauzimajući (niti podrazumevajući) time pozitivan stav prema ukupnoj ideologiji islamsko-fundamentalističkog pokreta, izgleda, dakle, da se mora priznati kao objektivna okolnost, da je upravo taj pokret pružio najsnažniji *otpor galopirajućoj globalizaciji* i sa njom nadirućem *nametanju* problematične kulturne uravnilovke, tzv. „*monokulture*“. To upečatljivo odupiranje takvom masivnom, planetarnom trendu onda može pružiti podsticaje i drugim regionalnim kulturama, da se i one izbore za očuvanje svojih tradicionalnih vrednosti.

Povrh toga, slično mišljenje o uticaju radikalizovanog islama susreće se kod savremenih analitičara i kad se radi o oživljavanju interesovanja hrišćana za vlastitu konfesionalnu tradiciju. Loman čak primećuje da se pri vidnom novom interesu za religiju zapravo uopšte ne radi o „jednom autonomnom procesu refleksije jedne samosvesne Evrope“ već da je naprotiv taj proces bio *motivisan heteronomno*, zbivanjima koja su kulminisala 11. septembra 2001! Poslednjim se tek – smatra ovaj autor – Evropa zatekla pred pitanjem *određivanja prema religiji* – vlastitoj i tuđoj! (up.: Lohmann (2006), str. 66).

„Kroz islamski izazov, koji nam je takođe izoštrio vid za feredžu noseće muslimanke i turska i magrebska paralelna društva usred naših velegrada, biva nam nametnuta jedna diskusija, za kojom niko u staroj Evropi nije čeznuo.“ (isto, str. 67)

Ovaj (inače levičarski opredeljeni) autor tu diskusiju štaviše ocenjuje kao „*regresiju*“, dakle povratak unazad u sklopu ukupnog civilizacijskog razvitka, konstatujući čak da je time iznova široko otvorena Pandorina kutija, „za koju smo verovali da smo je tako dobro i čvrsto zatvorili“ (isto). Kritički ton ove ocene verovatno ide predaleko, jer obnavljanje diskusija o religiji pod uplivom jednog *eksternog* faktora, kao što je ekspandirajući islam, ne mora samo sobom biti nešto loše, izuzev ako se ne zastupa izvesni etnocentrizam, odn. „evropski šovinizam“, u sledu kojeg bi se svekoliki eksterni uticaji unapred obezvređivali, odn. pridavao im se negativan vrednosni predznak. Takođe, ni sa obzirom na okolnost da su diskusije te vrste ranije već bile vođene. Dati eksterni impuls je možda podsetio stare Evropljane da tu diskusiju nisu doveli do samog kraja –

ukoliko ona uopšte može imati svoj definitivan kraj(!). Osim toga, on upućuje na potrebu *preispitivanja stavova o religiji u savremenim uslovima življenja*, nakon ulaska u postmodernu, a po mnogim mišljenjima ujedno i post-sekularnu eru, te sticanja određenih novih civilizacijskih iskustava. Utoliko reaktualizovanje diskusija o religiji ne mora uopšte biti jedino „regresivno“, još i manje unapred preteće rđavim ili čak zlim konsekvencama. Buđenje stare Evrope iz sekularne letargije podstaknuto „islamskom plimom“ može, štaviše, imati i određene pozitivne podsticaje u smeru *celovitijeg, potpunijeg i dubljeg* sagledavanja uloge religiozne životne forme u savremenom svetu te perspektiva njenog održavanja i evolucije tokom XXI veka. Stoga pre valja sa pažnjom propratiti pitanja i tonove koje će započeta diskusija sobom doneti, ne biti unapred pesimističan, te čak već i u samom otvaranju diskusije ne videti ništa više i drugo do isključivo „otvaranje Pandorine kutije“. Nasuprot poslednjem, uputnijim polazištem za datu vrstu razmatranja čini mi se stav Karla F. von Vajczekera, prema kojem su kako religija tako i prosvetćenost zapravo *nedovršeni* projekti.

#### L i t e r a t u r a

1. Hadad (2002), Ivan J.: *Globalizacija islama*, u: Espozito, Dž. L. (prir.), Oksfordska istorija islama, Beograd
2. Lübbe (1986), Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln
3. Lohmann (2006), Hans-Martin: *Religion und sekulärer Staat*, in: Neue Gesellschaft-Frankfurter Hefte, 11/2006.
4. Knoblauch, H. & Schneider, B. (2004), *Die Trägheit der Säkularisierung und die Trägheit des Glaubens – Der „Trendmonitor Religiöse Kommunikation 2003“ und die Kommunikation der Religion heute*.
5. Jakovljević (1999), Dragan: *Neuspela objašnjenja prirode ratnih sukoba – komentar uvodnog referata akademika LJ. Tadića*, u: Zbornik književno-filozofske škole, knj. IV, Kruševac
6. Jakovljević (2006), Dragan: *Religije i vrednosti*, Podgorica / Beograd
7. Barnet, R. & Kavana, Dž. (2003), *Homogenizacija globalne kulture*, u: Mander, Dž. & Goldsmit, E. (prir.), *Globalizacija – Argumenti protiv*, Beograd
8. Barlou, M. & Robertson, H-Dž. (2003), *Homogenizacija školstva*, u istom uzdanju.
9. *Novi Zavet*, prev. E. Čarnić, (The Gideons International), Beograd 1992.
10. *Kuran časni*, 2. izd., sa komentarom Dž. Čauševića, Zagreb 1972.