

## ПУТЕВИ И ИЗАЗОВИ РЕВИТАРИЗОВАЊА РЕЛИГИЈА

ДРАГАН ЈАКОВЉЕВИЋ

### **I. Религије у пост-секуларном добу: обнављае континуисаности уз значајна померања**

Може се констатовати, да је данашњи положај великих светских религија такав, да су оне преживеле тзв. "секуларну рационалност" Модерне и опстале, повративши свој утицај у низу друштава, у неким од њих уједно га проширујући, те најзад у извесној мери губећи на њему у неким другим друштвима. Тако чак и у по светску политику важним предизборним кампањама, попут оне Џ. Буша за други председнички мандат, религиозне теме изнова добијају на тежини и доносе важне поене. При његовом реизбору за председника САД-а, одлучујући је био допринос управо религиозно мотивисаних слојева бирачког тела. Како су то показала спроведена статистичка истраживања, Буша је изгласало 78% евангелистичких или тзв. "изнова рођених" хришћана, 67% белих протестаната и 60% испаникоса, а успео је такође задобити подршку католика ( иначе традиционално склоних супарничком табору демократа).<sup>1)</sup> Карактер планетарних догађања добила су путовања једног верског поглавара и његова сахрана, а и у оним друштвима, која су била снажно профилисана рационалношћу Модерне отварају се изнова дискусије о религији и њеном примереном месту у постиндустријским друштвима ...

Овај процес тзв. "десекуларизовања" се обично везује за почетак 90-их година. При том интерпрети за сада нису пружили целовито објашњење генезе овог културног феномена, обично инсистирајући на његовим једним или другим посебним аспектима. Тако се једним од објашњења, за којим обично посежу религији мало наклоњени левичарски коментатори та генеза покушава свести на дејство које су оставили терористички акти исламских фундаменталиста - пре свега фамозни напад на САД у септембру 2001! Можда на целовитије и дубље објашњење ваља сачекати, док се потпуније не развије, говорећи језиком херменеутичара "повест деловања" овог цивилизацијског фенома "повратка религији" у укупности његових специфика и консеквенци. Но, какво год

теоријско објашњење да буде понуђено, остаје пред нама социјално-институционална фактичност ревитализовања религија у позном XX. веку, које одржава своје деловање и у првим двема декадама XXI. века. Утолико би се могло дати за право Лубеовој процени, да се није "*религија* исказала као илузија, већ *теорија* религије која ју је као такву третирали".<sup>2)</sup>

## II. Ка добу постсекуларности: између конзервисања секуларизма, његове делимичног превазилажења и потенцијалног ресакрализованја?

При употреби појмова "десекуларизовања" и "ресакрализованја", какву данас широко практикују социолози попут П. Бергера и др., сматрам неопходним изричито назначити, да се у одговарајућим савременим културним процесима ипак не ради о рестаурацији исте онакве сакралности, каква је била на делу у предпросветитељској и -демократској ери цивилизацијског развоја, дакле током средњег века и још почетком нововековне епохе! Наиме, позивање на религијске претпоставке не чини више саставни део позитивно-правних прописа, нити представља легални основ њиховог важења. Остали су на снази у једном броју држава једно мање-више традиционално-симболично позивање на Бога унутар укупних формулација одређених правних прописа као и ритуал заклињања високих друштвених званичника при преузимању службених функција пред Богом и положеном руком на свете списе. Такође су - уз крајње ретке изузетке - одржани подвајање државе и цркве, концепт уставне државе и њене начелне светоназорне неопредељености. Религијске светоназорне претпоставке се пак по мом мишљењу враћају на јавну политичку сцену ипак понајвише и превасходно у улози *вредносног оквира* у који неки важни актери на тој сцени укалупљују своје делање. (Најпре они припадајући конзервативном политичком спектру, премда је у 20. веку доживела обнављање и традиција хришћанске левице, пре свега у облику тзв. "теологије ослобођења"!)) При том се посезањем за позадинским претпоставкама присутним у том оквиру обично *додатно* (а не више једино и искључиво) оверавају и оправдавају одређене стратешке одлуке. Исто тако тај скуп *крајњих вредности* добија изнова на снази као оријентир за усмеравање индивидуалног и групног људског поступања изван сфере покривене

законодавством, премда опет на један нешто индиректнији и *сублимисанији* начин но у ранијим епохама. Најзад, у одређеним друштвеним срединама религије повраћају свој утицај и у сфери уметности – рецимо оној музике или ликовне експресије. Само не више на онако масиван и интензиван начин као у неким ранијим временима.

Стога би можда било упутно применити познату Лукманову формулу о *метаморфози* друштвене презентности религија и на саму *сакралност*, чија делимично обновљена присутност додуше има извесних сличности са сакралношћу друштвеног живота у заједницама прошлих столећа, али се уједно у битним аспектима, попут радијуса и крајњег досега деловања ипак довољно јасно разликује од последње. Уз такве резерве, могли би се онда у основи сложити са констатацијом низа савремених социолога, да је у савременом свету (или бар неким његовим деловима, одн. регијама) отворен процес извесног, парцијалног "*десекуларизовања*", и започела једна нова ера својеврсног, лимитираног *ре-сакрализованја*. Овог пута међутим у једном таквом друштвено-културном миљеу, у којем рестаурација фундаментализма (уз пар изузетака у исламском свету) више није изводљива!

Те такође уз неизвесност о даљем току и крајњим исходима тих отворених процеса.

Занимљиво је, да је само "*секуларизовање*" Томас Лукман чак означио као један модеран *m* и *t*, јер су се у ствари у пракси једино друштвене институције ослободиле доминације религије, док су људи као индивидуе и даље религиозни, премда често на један нововрсан начин. Он у том следу модернизацију и секуларизацију сматра пре процесима својеврсне "*метаморфозе* религије" но њеним правим опадањем. Питер Бергер је отишао још даље, сматрајући секуларизовање чак *интелектуалом завером*, која људе чини слепима за растућу религиозност њихових ближњих. Овакве процене би ипак смеле бити утолико претеране, што је процес секуларизовања у свом вишевековном трајању ипак оставио неотлоњиве трагове у друштвеном животу, чије потцењивање или минимизирање може бити производ оптичке варке формиране сагледавањем читавог тог епохалног феномена из скраћене перспективе повратка религија

започет 90-их година. Та перспектива би наине смела бити једнострана у односу на укупност друштвених утицаја секуларизације од њених почетака у доба ренесансе и раног новог века, па до средине XX. века. Тежња ка објективности научног сагледавања ствари изискивала би стога полагање од једне шире и обухватније перспективе посматрања, те уз једно свестраније регистровање свих релевантних аспеката и дејстава претходећих историјских процеса секуларизовања.

### III. Дејство „исламске плиме“ и објашњавалачки модел инерције

Џон Еспозито пак с обзиром на фактичне својствености реалних историјских развоја у свету истиче значајан допринос ислама опирању секуларизацији у друштвеној пракси: "Секуларистичка предвиђања и очекивања теорије модернизације збрисала је исламска плима"! - истиче он. Неки други теоретичари ( као аустријски методолог Г. Шурц) истичу међутим, да ту "плиму" ипак ваља сагледати у историјској перспективи, те да полазећи од исте онда можемо утврдити, како се је рецимо секуларизовање католичке цркве пробило *сразмерно касно*, паралелно са демократизовањем Европе. Те да се с обзиром на околност, да је исламска религија свој историјски развој започела тек 600. година након хришћанске онда може очекивати, да пре секуларизовања ислама предстоји још "један дуг историјски пут"! Премда - како можемо допунити ову тезу - у генези процеса секуларизовања у односу на различите религије не морају важити егзактне временске пропорције (тако да, зависно и од других релевантних околности, у неким случајевима тај процес може наступити спорије и постепеније, у другима пак сразмерно брже и наглије), нити се ти процеси морају одвијати на истоветан начин, свакако је упутно узети у обзир и чиниоц "историје деловања"(Wirkungsgeschichte) сваке од религија, те са њим повезане временске параметре при одговарајућим предвиђањима.

Имајући у виду и последње, по мом мишљењу би свеколике процене досега и последица секуларизације ипак требало формулисати нешто разлученије: у односу на одређене религијске системе, одређене планетарне регије, одређена друштва и историјске епохе... Притом би се могло испоставити, да се неће моћи

одржати јединственост и једнозначност уопштених процена ка кавима су склони неки социолози попут Бергера и Лукмана, већ да ваља рачунати и са њиховим извесним *варирањем* зависно од претходно назначених референцијалних инстанци.

У контексту оваквих разматрања о правим историјским дометима и границама секуларизовања, Шнајдер и Кноблаух као једно од најважнијих питања савремене социологије религије истичу следеће :

" Како долази до тога, да у једном друштву, које је религију од пре више но 100. година објавило за ислужени модел, још увек више него две трећине јесу чланови у црквама?[...] Како се дакле објашњава *инерција црквене форме религије* ( да већ не говоримо о растућим многоструким нецрквеним формама ) ?" (Schneider&Knoblauch, 2004: 7-8)

Под "инерцијом" се овде разуме физикална метафорика, означавајућа једну масу, која се такође "и онда даље креће, када изворни импулс, који је подстакao кретање, уопште више не делује". Други појам, којег ови социолози у истом смислу користе је *перзистенција* (ibid.: 8).

Но, та метафора инерције би се, како ми се чини, ипак донекле могла довести у питање - како са једног интерног, тако и са једног екстерног аспекта. У погледу првога, примереност датог виђења би се могла оспорити с обзиром на компоненту више не делујућег "изворног импулса". Сматрам да тврђење, према коме би требао бити случај, да је тај импулс изгубио баш свако своје деловање, заправо није потпуно примерено историјско-културној реалности. Напротив, тој реалности би било ближе тврђење, да је он ипак сачувао доста од свог изворног покретачког дејства - због чега управо религијска уверења данашњих верника и нису мотивисана неким пуко ирационалним или вандуховним факторима, те чиме се се уједно добрим делом и да објаснити виталност и перзистентност религија и у савременим условима живљења. Утолико се уместо о пукој инерцији пре може говорити о *континуисаности* црквене форме религије. Са друге стране, у мери у којој је онај изворни импулс фактички изгубио на укупности свог изворног подстичућег дејства у смеру мотивисања религијске животне форме и са њом повезаних веровања, упутно је, како то чине Шнајдер и Кноблаух,

говорити и о инерцији. По мом мишљењу би се дакле целина односа између презентности институционализованих религија и њима одговарајућих изворних импулса могла понајбоље означити

као својеврсна комбинација или амалгам континуисаности са једне, и инерције

са друге стране. Таква амбивалентна дескрипција би у сваком случају смела бити емпиријски адекватнија у односу на историјску стварност великих светских религија, јудаизма, будизма, ислама и хришћанства, него ли једнострано инсистирање искључиво на пукој инерцији.

#### IV. Модификовања традиране религиозности

Паралелно са цивилизацијским развојним трендом започетим последње деценије прошлога столећа, који стоји у знаку зачајног мада не и обухватног и до краја консеквентног "десекуларизовања", у низу друштава су се уједно одвијали и такви процеси, којима су *измењени форма презентности* религиозности и религије, као и *модус друштвеног утицаја* последње. Управо је једна од особености религијског живота у XX. веку изражена појава праксе *д и ф у з н о г*, неорганизованог испољавања религиозности, ван црквено организованих институционалних оквира. То не значи нужно и раскид са одговарајућим верским традицијама, већ та веза најчешће на известан начин бива одржаном. Овакав развој био је сразмерно рано предвиђен од стране Рихарда Ротеа, који је још у позном 19. веку изнео пророчанско мишљење, да би хришћанство у доба Модерне могло да ступи у једну "постцрквену фазу". Познати католички теолог и члан језуитског реда, Карл Ранер, је онда средином 20. века у датом контексту био већ увео у оптицај појам тзв. "анонимних хришћана". У следу таквог, дакле и од теолога врло благовремено јасно наслућеног развоја ствари, савремена социологија религије је поставила емпиријски покретљиву дијагнозу, да је у неким друштвима наступио процес осетног *деинституционализовања* религије, праћен губљењем њеног традираног друштвеног облика, као и садржајно-симболичним модификовањем форме. То се очитује у увећаном броју тзв. "секундарних институција" као оквира верског живота, које се не могу сматрати религијским у стриктном смислу речи - попут различитих социјално-

идеолошких покрета ( "New Age"... etc. ). Овиме долази до образовања феномена тзв. "невидљиве религије" ( Т. Лукман, идр.). Важне консеквенце овог процеса су онда, како утврђује Х. Кноблаух, садржане у појавама

- *плурализовања* ( умногостручавања религијске ситуације путем укључивања разноврсних институција, миљеа и медија),

- *индивидуализовања* религиозности ( коју индивидуум уклапа у своја властита, "субјективна" искуства ), те најзад и

- *њеног растућег глобализовања* ( све више елемената који припадају експресивним

формама других, рецимо источњачких култура, продиру у различите традиране

религије ).<sup>3)</sup>

Када се ради о процени самог друштвеног утицаја религија, познати савремени филозоф друштва и културе, Х. Лубе, примећује, да се губи значај религиозних институција ( дакле црква) као "*инстанци социјалне контроле*". Емпиријско важење такве тезе би међутим такође изискивало спецификовање. Јер, у односу на нпр. нека друштва Африке и Азије би се тешко могло рећи, да су верске институције изгубиле сваки значај у датом погледу. Што се пак тиче европских друштава, тај утицај је свакако мање изражен, али се, по мом мишљењу, ипак - најчешће индиректним и неформалним ( уместо директним и институционализованим ) путевима - још увек у одређеној мери остварује. ( Рецимо, ставови католичке цркве у погледу либерализовања прекида трудноће у низу земаља фактички и даље неформално врше извесну контролну улогу у односу на не једино јавно мњење, већ и на одговарајуће мере друштвене политике.)

У истом смислу би се, како је претходно већ назначено, у неким важним аспектима дале проблематизовати претходно поменуте Лукманове и Кноблаухове процене. Оне су, како ми се чини, утолико *етноцентричног профила*, што се базирају на анализи стања превасходно развијених западних друштава Европе и Северне Америке<sup>4)</sup> Чак и на самом европском тлу би таква процена смела бити унеколико оспорива. И то најпре с обзиром на разлике између Севера и Југа, које се поред осталог манифестују и у неједнаком положају и друштвеном

значају традираних цркава - нпр. са једне стране у Шпанији, са друге у скандинавским земљама или Великој Британији. Потом такође и у односу на европске земље бившег државног социјализма, у којима је дошло до управо *обратног процеса* јачања примарних религијских институција, тј. традираних цркава, наместо деинституционализовања и претакања религијских садржаја у секундарне, неконфесионалне установе. Једини, до сада недовољно научно објашњени изузетак од тог тренда представља друштвена стварност бившег DDR-а, данашњег источног дела уједињене Немачке, у којем се је уместо ревитализације и даље одржао слаб положај религозности и особито њене црквене форме, оформљен и етаблисан током вишедеценијске владавине комунистичко-атеистичког поретка!

Занимљиво је свакако питање, да ли такав процес у апсолутној већини бивших земаља државног социјализма представља једну привремену реакцију на дугу идеолошко-репресивну потиснутост цркава из јавног живота у претходном периоду живота тих друштава, и хоће ли онда иза ње такође доћи до сличне ситуације губљења "видљивости" религије. Или се пак ради о једном *самосвојном регионално-културном тренду*, који ће се и наредних година стабилизovati и одржати као коначно спроведено "ресакрализовање" пост-комунистичких друштава? То питање сматрам тренутно начелно отвореним, при чему ће се једино брижљивим емпиријским праћењем стања на терену дати наслутити у ком се правцу ствари заправо крећу.

Усмеримо ли пак поглед ка друштвима Јужне Америке, Африке и Азије, ситуација у погледу положаја религије би такође смела бити добрим делом осетно другачија. Статус хришћанских цркава (наравно, пре свега католичке), би у овим регијама такође био видно различит од оног, каквог оне уживају у Северној Европи. Рецимо, у Јужној Кореји је дошло до осетног јачања хришћанства. Те статусне разлике ће ипак бити најизраженије кад се ради о исламској религији, која не показује уочљивију склоност ка постајању "невидљивом". Она је баш у својим традираним формама напротив у како "видљивом", тако и динамичном успону на планетарном нивоу.

На основу претходних запажања, сматрам дакле, да би - иначе несумњиво веома занимљиве и за значајан број савремених развијених друштава по свој прилици



и тачне - анализе савремене социологије религије, попут оних које пружају Шнајдер и Кноблаух, ипак требале бити нешто разлученије у својим проценама и пратећем одређивању свог домена важења.

Када савремени социолози религије говоре о отварању процеса специфичног "ресакрализованња" у културама модерних пост-индустријских друштава, тиме се уједно, Лубеовом терминологијом изражено,

религија изнова потврђује као "култура признавања нерасположиве контингентности људске егзистенције" и уједно "култура опхођења са контингентношћу људског битисања" у савременим друштвено-историјским условима. На тај начин она "испуњава једну животну функцију од антрополошке универзалности".<sup>5)</sup>

Оваква одређења се, како ми се чини, крећу у концептуалним оквирима класичне социолошке интерпретације Макса Вебера, којом се религија превасходно везује за поступке *п р и д а в а њ а с м и с л а*. И доиста, она по свему судећи наставља вршити ту темељну намену и у измењеним специфичним условима модерних, постиндустријских друштвених заједница. Обзиром да се пак ради, како то истиче и Лубе, о функцијама "од антрополошке универзалности", какве су се кроз културну историју исказале као изразито постојане, то би до одласка на маргину, детронизовања и најзад ишчезавања са цивилизацијске сцене традираних религија евентуално могло доћи пре

- (i) по основу неких великих, катаклизмичких *интерних криза* њих самих, или пак

- (ii) снажнијег потискивања од стране неких *алтернативних, псеудо-религиозних*

покрета који би почели убедљивије испуњавати оне исте потребе, какве су до

тада испуњавале оне религије.

Перзистентност великих светских религија се, како ми се чини, поред од Ханса Алберта (уз надовезивање на Зигмунда Фројда) истакнутог капацитета религија за *истодобно и напоредно вршење вишеструких важних функција* у односу на индивидуално и групно људско живљење, у којој управо овај теоретичар види објашњење за њихову стабилност, има додатно захвалити управо са једне стране

несумњиво исказаној историјској виталности њихових специфичних традираних форми, а са друге изостајању одговарајуће потенцијалне конкуренције. Тек у другој половини прошлога столећа појавили су се извесни покрети, попут "New Age", "Scientology" etc., који наступају као својеврсне сурогат-религије и бар једним делом би можда могли одменити праве традиционалне религије у неким од њихових важних намена, под условом да наиђу на ширу прихваћеност. За сада су то ипак више друштвено маргиналне групе, за које се тешко може претпоставити, да би у скорије време биле у стању испунити тај услов, тј. заузети трон вековима запоседнут од ислама, јудаизма, хришћанства, будизма ...Утолико се чини, да ће те велике светске религије и даље моћи одржати своје место у културама наше цивилизације,

- бар онолико дуго, колико и буду презентне и оне антрополошко-друштвене потребе и функције које оне испуњавају, а не буду наступиле њихове озбиљније

интерне кризе, те

- уколико и даље једино оне, или пак оне боље и ефицијентније буду испуњавале

те потребе, но било које друге расположиве и практикабилне алтернативе.

## **V. Диверзитет вера / култура и потенцијално преливање у тицаја**

Разлике у вредносним опредељењима становника западних и исламских земаља све више заокупљају пажњу не једино антрополога, већ и политичара. Оне су уверљиво потврђене и вишеструким емпиријским истраживањима. Тако су анкетаирањем становника 22. западних земаља и 11. исламских земаља, обављеним 1995/96 и 2002/2003, утврђени између осталог и ови резултати:

Исламске земље      Западне земље

-----

-

Одбијање религиозних политичких вођа :	39%	62%
Заговарање једнакости полова :	55%	82%

Допустивост развода брака :	35%	60%
Допустивост побачаја :	25%	48%
Допустивост хомосексуалности:	12%	53%

--

(% - одобравања, позитивног става) <sup>12)</sup>

Занимљиво је, да се је квантитативно највеће разликажење у ставовима исказало баш поводом питања прихватљивости практиковања једнополних интимних односа. То пак не стоји у сразмери са значајем тог посебног питања унутар самих религиозних доктрина ислама и хришћанства. Утолико се може закључити, да је овако драстична разлика по свој прилици пре производ једног у *широј културној традицији* (која дакле укључује и одређене даље делотворне инстанце, мимо оних чисто религијских) стасалог начина мишљења, него ли директна последица специфичних професионалних гледишта, одн. доктрина одговарајућих религијских система. (Унутар којих дато питање иначе и нема особито истакнуто место.) С обзиром на последње не би било дакле ни за очекивати, да управо по том питању припадници исламских и западно-хришћанских друштава у највећој мери буду подељени - уколико би та подељеност требала проистицати стриктно из различитости верских доктрина. Исто тако и с обзиром на то, што и хришћанске цркве имају далекосежно негативан став по истом питању, па се рецимо католичка црква по правилу непомирљиво противи легализовању бракова између хомосексуалаца. Утолико би се рекло, да и утврђени трпељива став становника западних земаља према хомосексуалности нема упориште у учењима великих хришћанских цркава, те да би и он пре био пре везан за неке шире културне контексте унутар којих избећују неке традиране баријере. Уколико би насупрот томе дата разлика у вредносном ставу требало да буде непосредна консеквенца одговарајућих религијских доктрина, доминантних у

западним и исламским земљама, било би за очекивати да она не буде тако драстично изражена, већ да пре представља диференцију у нијансама.

Важна консеквенца из тог увида би гласила, да се одговорност за све битне разлике у вредносним ставовима између припадника исламске и западне културе не може увек и у сваком погледу приписивати оним *религијским доктринама* на којима су те културе грађене. Има ли се рецимо у виду знатна разлика у ставовима по питању прихватљивости религијских вођа, то је она свакако највећим делом објашњива дуготрајном владавином демократије и световних режима у западним земљама са једне, те релативно краткотрајном, нестабилном и непотпуном традицијом демократије у исламским земљама са друге стране. Овим се сусрећемо са за социјану антропологију и социологију културе врло значајним питањем о *правом уделу* кофесионално-доктринарног фактора у конституцији укупности утврдљивих културних разлика у савременог света.

#### **VI. Може ли се говорити о извесним позитивним хеуристичким подстицајима ( исламског ) религиозног радикализма у контексту експанзије глобализације ?**

Поред непорецивих разлика и дистанци, моће се регистровати и присутност местимичног прожимања различитих култура у савременом свету. Посебно су занимљиве појаве њихових узајамних реалних уплива. Ово питање бива додатно актуелизовано текућим планетарним процесима глобализације. У контексту последњег и према снажењу исламске културе и њеног увећаног удела у светској цивилизацији резервисани теоретичари признају одређене позитивне утицаје, који се могу рефлектовати и бар делимично рефлектују такође на остале, не-исламске културе. Тако су Barnett и Kavana указали на позитивно хеуристичко дејство исламског фундаментализма у релацији према амортизовању галопирајуће глобализације :

" Најјача преостала *идеолошка препрека* америчкој музици, телевизији и филму јесте исламски фундаментализам" - констатују они ( Barnett & Kavana, 2003: 101).

Не заузимајући (нити подразумевајући) тиме позитиван став према укупној идеологији исламско-фундаменталистичког покрета, изгледа дакле да се мора

признати као објективна околност, да је управо тај покрет пружио најснажнији *отпор галопирајућој глобализацији* и са њом надирућем *наметању проблематичне културне уравниловке*, тзв. "*монокултуре*". То упечатљиво одупирање таквом масивном, планетарном тренду онда може пружити подстицаје и другим регионалним културама, да се и оне изборе за очување својих традиционалних вредности.

Поврх тога, слично мишљење о утицају радикализованог ислама се сусреће код савремених аналитичара и кад се ради о оживљавању интересовања хришћана за властиту конфесионалну традицију. Тако Ломан чак примећује, да се при видном новом интересу за религију заправо уопште не ради о "једном аутономном процесу рефлексije једне самосвесне Европе" већ да је напротив тај процес био *мотивисан хетерономно*, збивањима која су кулминисала 11. септембра 2001! Последњим се је тек - сматра овај аутор - Европа затекла стављеном пред питање *одређивања према религији - властитој и туђој!* (уп.: Lohmann, 2006: 66).

" Кроз исламски изазов, који нам је такође изоштрио вид за ферецу носеће муслиманке и турска и магребска паралелна друштва усред наших велеграда, бива нам наметнута једна дискусија, за којом нико у старој Европи није чезнуо."

(исто: 67)

Овај (иначе левичарски опредељени) аутор ту дискусију штавише оцењује као "*регресију*", дакле повратак уназад у склопу укупног цивилизацијског развика, констатујући чак да је тиме изнова широко отворена Пандорина кутија, "за коју смо веровали да смо је тако добро и чврсто затворили"(исто). Но, критички тон ове оцене вероватно иде предалеко.

Јер, обнављање дискусија о религији под упливом једног *екстерног* фактора као што је експандирајући ислам не мора само собом бити нешто лоше, изузев ако се не заступа извесни *етноцентризам*, одн. "европски шовинизам", у следу којег би се свеколики *екстерни* утицаји унапред обезвређивали, одн. придавао им се негативан вредносни предзнак. Такође ни са обзиром на околност, да су дискусије те врсте раније већ биле вођене. Дати екстерни импулс је можда потсетио старе Европљане да ту дискусију ипак нису довели до самог краја - уколико она уопште може имати свој дефинитиван крај (!). Осим тога, он упућује на потребу

преиспитивања ставова о религији у савременим условима живљења, након уласка у пост-Модерну, а по многим мишљењима уједно и пост-секуларну еру, те стицања одређених нових цивилизацијских искустава. Утолико реактуализовање дискусија о религији не мора уопште бити једино "регресивно", још и мање унапред претеће рђавим или чак злим консеквенцама. Буђење старе Европе из секуларне летаргије подстакнуто "исламском плимом" може штавише имати и одређене позитивне подстицаје у смеру *целовитијег, потпунијег и дубљег* сагледавања улоге религиозне животне форме у савременом свету те перспектива њеног одржавања и еволуције током 21. века.

Стога пре ваља са пажњом пропратити питања и тонове, које ће започета дискусија собом донети, но бити унапред песимистичан, те чак већ и у самом отварању дискусије не видети ништа више и друго до искључиво "отварање Пандорине кутије"(као што то чини Lohmann(2006)). Насупрот последњем, упутнијим полазиштем за дату врсту разматрања ми се чини став Карла Ф. фон Вајцекера, према којем су *како религија тако и просвећеност заправо у принципу недовршени пројекти!*

#### ПРИМЕДБЕ

- 1.) Према често навођеном извештају Yardley-а и Goodstein-а, објављеном у: *New York Times*, 5. nov., 2004.
- 2.) Уп.: L ü b e (1986). Ово гледиште би смело у основи бити тачно, наиме узето као општа констатација о односу између проглашавања религије за пуку илузију у таквим теоријама религије попут механичког материјализма фон Холбаха, или концепција класика марксизма, те релевантног реалног стања ствари, према којем велике светске религије у међувремену не само што нису као илузорне творевине испариле из цивилизацијске стварности, већ су опстале, потврђујући своју друштвену виталност. (- Тој констатацији би се по мом мишљењу могло придодати указивање на занимљиву околност, да је значајним деловима самих таквих концепција, као што су то марксизам и механички материјализам, на позадини којих је формирана онаква интерпретација религије у међувремену негирана плаузибилност.)
- 3.) Према њиховом наводу, савремена емпиријска истраживања су показала, да се, када је реч о хришћанској религији, укупан број тзв. "харизматичара" (односно

тврдокорних верника) међу хришћанима на планетарном нивоу креће у распону од 250., па све до 500. милиона људи.

4.) Могло би се додуше рећи, да европски и северно-амерички социолози при својим извођењима такве лимите у ствари и подразумевају. Но у свакој науци, па тако и у социологији религије ипак ваља *што мање подразумевати*, одн. бити што експлицитнији - нарочито кад се ради о важним питањима, поводом којих се могу наслутити датости узајамно различитих стања у разним релевантним предметним подручјима./

5.) Уп.: Habermas (2001).

6.) О тој тематици уп. м.и. моју критичку расправу : *О једном теоријски неуспелом и садржајно проблематичном виђењу толеранције*, у : Социолошки преглед, бр.1-2, Београд 2001.

7.) Уп.: Грчић, Мирко : *Политичка географија*, Београд 2000. Овај аутор констатује, да су и данашње федералне те кантоналне границе Босне и Херцеговине "увелико религијски одређене"(исто: 217).

8.) О томе упоредити м.и. разматрања садржана у: Јаковљевић(1999).

9.) У том смислу, био је забрињавајућ развој збивања у погледу иначе добрим делом разумљивих протеста муслимана широм света поводом објављивања карикатура њиховог пророка : почело се са вербалним осудама и паљењем данске државне заставе, да би иза тога у Нигерији онда било подузето и *паљење низа хришћанских цркава*. Такође и жестоке претеће реакције на један пригодан говор доскорашњег римокатоличког поглавара, *Бенедикта XVI*. одржан при његовој посети Баварској ( у којем је иначе цитирао мишљење једног византијског цара о историјским утицајима ислама и обичају његовог ширења мачем, не ограђујући се од датог гледишта).

Неке од данас делатних терористичких организација позивају се на исламску религију као у међувремену већ стандардизовано идеолошко оправдање за њихове деструктивне акције.

Размимоилажења између исламских фракција, попут сунита и шиита, повремено такође попримају изразито насилне облике. (Хришћанске фракције су пак изгледа ту фазу изражавања узајамних различитости у међувремену превазишле - након претходних крвавих сукоба протестаната и католика током 16. и 17. столећа, и фамозног "тридесетогодишњег рата" са изузетно тешким последицама.)

10.) Мој приказ становишта ислама по питању односа према јеретицима и неверницима у Јаковљевић, 2006: 40 - 43, је утолико био једностран, што није обухватио и овај аспект.

11.) Неки тумачи губе из вида такве аспекте новозаветних одредница о опхођењу са јеретицима и отпадницима, између осталих и Фајхтлбауер, који једнострано истиче само препоруку уздржаности присутну у посланици апостола св.Павла Римљанима(16 : 17), којом се заговара држање на дистанци од заблуделих јеретика (уп.: Feichtlbauer, 2002: 38). Нажалост, међу новозаветним одредницама има ипак и таквих, које заговарају један знатно агресивнији став. За преглед ставова по питању толеранције садржаних у *Новом завету* као и у релевантним документима католичке цркве, упореди: Јаковљевић, 2006, особито: 34-45.

12.) Навод према : Ingelhart, R. & Norris, P.: *The True Clash of Civilizations* , in: *Foreign Policy*, March /April 2003, стр. 69.

#### ЛИТЕРАТУРА

Хадад(2002), Иван Ј.: *Глобализација ислама*, у: Еспозито, Џ.Л.(прир.): Оксфордска историја ислама, Београд.

Habermas(2001), Jürgen : *Die Zukunft der menschlichen Natur - Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik*, Frankfurt a.M.

Lübbe(1986), Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz/Wien/Köln.

Lohmann(2006), Hans-Martin : *Religion und sekulärer Staat*, in: *Neue Gesellschaft-Frank- furter Hefte*, 11/2006.

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.

Derrida, J.&Vattimo, G.(2001): *Die Religion*, Frankfurt a.M.

Јаковљевић(1999), Драган: *Неуспела објашњења природе ратних сукоба* - коментар уводног реферата академика Љ.Тадића, у : *Зборник књижевно-филозофске школе*, књ.IV,

Крушевац.

Јаковљевић(2006), Драган: *Религије и вредности*, Подгорица / Београд



Барнет, Р.& Кавана, Џ.(2003): *Хомогенизација глобалне културе*, у: Мандер,Џ. & Голд-смит, Е.(прир.): *Глобализација - Аргументи против*, Београд  
Барлоу, М.& Робертсон, Х-Џ.(2003): *Хомогенизација школства*, у истом издању.

*Нови Завет*, прев. Е.Чарнић, (The Gideons International), Београд 1992

Feichtlbauer(2002), Hubert: *Macht, Religion, Sinn. Macht Religion Sinn?*, in: *Macht, Religion, Sinn, Eine BAWAG-Anthologie über Gott und die Welt*, Wien.

*Куран часни*, 2. изд., са коментаром Џ.Чаушевића, Загреб 1972.