

Prof. dr Milan Vukomanović
Filozofski fakultet
Univerzitet u Beogradu
vukomano@hotmail.com

UDK: 316.74:2 ; 299.5
Originalni naučni rad
Priljubljen: 29.7.2012.

RELIGIJA PRED IZAZOVIMA MNOGOSTRUKHE MODERNOSTI¹

Rezime

U ovom radu preispituje se teza o revitalizaciji religije u svetlu procesa modernizacije i duha modernosti s dva različita, ali komplementarna teorijska aspekta. S jedne strane, tu se razmatra pojam religije koji bi, možda, na jedan teorijski produktivniji način zahvatio promene u religijskoj sferi karakteristične za kraj 20. i početak 21. veka, imajući u vidu, dakako, i religijske aspekte globalizacije. Umesto pitanja šta religija jeste, ili šta religija čini, autor se ovde detaljnije bavi pitanjem šta religija danas sve podrazumeva, imajući u vidu, pre svega, različite aspekte, odnosno konstitutivne elemente religije u politetičkoj i komparativnoj perspektivi. Drugim rečima, koji to tačno aspekti religije doživljavaju revitalizaciju, ako je o oživljavanju religije, a ne samo religioznosti, reč? S druge strane, autor razmatra i sam pojam modernosti i modernizacije u savremenom društvu (društvu na razmeđu stoleća), imajući pritom u vidu mnogostrukost modernih kulturnih programa, kao i njihovu stalnu dinamiku, i to ne samo na Zapadu, već i u nezapadnim društvima, u kojima je u postkolonijanom periodu, a naročito u poslednje nekoliko decenije 20. veka, došlo do značajnije reinterpetacije, selekcije i preformulacije institucionalnih modela i političkih i društvenih tema vezanih za modernu zapadnu civilizaciju.

Ključne reči: *religija, sekularizacija, modernost, modernizacija*

Danas je gotovo opšte mesto u sociologiji religije da shvatanje sekularizacije (pa, samim tim, i desekularizacije) u velikoj meri zavisi od pojma i definicije religije. Autori koji koriste funkcionalnu definiciju religije teže, po pravilu, da odbace stanovište o sekularizaciji, dok tu tezu, opet, podržavaju pristalice substantivne definicije (Hamilton, 2003: 306). Na primer, ukoliko se religija odredi kao verovanje u natprirodno, okolnost da u današnje vreme manje ljudi veruje u natprirodno nego što je to bio slučaj u srednjem veku ili u doba renesanse, vodi zaključku da je religija, pa i religioznost, u opadanju u odnosu na ta prošla vre-

¹ Ovaj tekst je nastao u okviru rada na projektu „Izazovi nove društvene integracije u Srbiji: koncepti i akteri“ (ONI 179035) Instituta za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta u Beogradu koji finansira Ministarstvo prosvete i nauke Republike Srbije.

mena. Funkcionalna definicija je, pak, suviše inkluzivna, tako da je tu gotovo nemoguće uvesti pojam sekularizacije, jer ga sama definicija ne može ni odbaciti².

Sekularizacijska „paradigma“ je bila naročito aktuelna i popularna u sociologiji nakon Drugog svetskog rata, osobito tokom pedesetih i šezdesetih godina prošlog stoleća. Na primer, jedan od najznačajnijih savremenih sociologa, Piter Berger, bio je tada veliki pristalica teorije o sekularizaciji kao pojavi inherentno vezanoj za modernizaciju. Danas isti autor, kao što je znano, smatra da je ta teza u osnovi pogrešna i neodrživa, te da je većina sveta religiozna, pri čemu, možda, jedini izuzetak predstavlja Zapadna Evropa (Berger, 2005). Tu tezu zastupa i Grejs Dejvi (Davie, 2005, 2007), kao i veliki broj drugih savremenih sociologa religije. Desekularizacija, dakle, jednako dobro prati modernizaciju svugde u svetu, osim u Zapadnoj Evropi.

U ovom radu preispitujem tezu o revitalizaciji religije u svetlu procesa modernizacije i, uopšte, duha modernosti s dva različita, ali komplementarna teorijska aspekta. S jedne strane, tu se razmatra pojam religije koji bi, možda, na jedan teorijski produktivniji način osvetlio promene u religijskoj sferi tipične za kraj 20. i početak 21. veka, imajući u vidu, dakako, i religijske aspekte globalizacije. Umesto pitanja šta religija jeste (supstantivne definicije), ili šta religija čini (funkcionalne definicije), ovde bih se detaljnije pozabavio pitanjem *šta religija danas sve podrazumeva*, imajući u vidu, pre svega, različite aspekte, odnosno konstitutivne elemente religije u političkoj i komparativnoj perspektivi. Drugim rečima, koji to tačno aspekti religije doživljavaju revitalizaciju, ako je o oživljavanju *religije*, a ne samo *religioznosti* reč (uključujući i „javnomnenjski“ odnos prema religiji)?

Kada je, na primer, reč o islamu, koji su to konstitutivni elementi ove religije koje bi trebalo uzeti u razmatranje u ovom kontekstu? Jesu li to kanonski i normativni diskurs, *Kuran* i suna, kao i različite zbirke hadisa? Ili, možda, tumačenja ovlašćenih institucija tokom povesti islama: versko-pravnih škola (*mezheba*) i uleme? Ili, opet, različita praksa u muslimanskom svetu, tj. ono što različiti muslimani od autoriteta kažu da je islam i islamsko? Ako tome još dodamo i potrebu razumevanja zapadnih percepcija islama, kao i muslimanskih odgovora na te percepcije, pitanje se još više usložnjava. U slučaju islama, priličnoj konfuziji doprinosi i medijska usredsređenost na sukobe i incidente. Manje se u tom popularnom i medijskom diskursu vodi računa o temeljnim pojmovnim distinkcijama

2 Uzmimo, na primer, Jingerovu (kraću) definiciju, prema kojoj je religija sistem verovanja i praksi pomoću kojih se grupa ljudi bori s krajnjim problemima ljudske egzistencije (Yinger, 1970: 7). Problem s tom definicijom, bar u ovom kontekstu, jeste u tome što je ona preopširna i može obuhvatiti i neke oblike kvazireligioznosti (uključujući i političke ideologije kao što su komunizam ili nacionalsocijalizam), koji i sami predstavljaju sisteme verovanja i aktivnosti s ciljem da se daju odgovori na fundamentalna pitanja o smislu i značenju života. Kod Jingera je, u stvari, najveći problem u tome kako tačno razlikovati *religijsko* od drugih oblika verovanja. Jer vera, kao što je znano, može biti religijska, ali i nereligijska po svom karakteru.

ma: šta je islamsko, šta muslimansko³, a šta, na primer, arapsko; šta je globalno, a šta lokalno? Ili, još važnije, šta je religijsko, kulturno, a šta političko? Arapske kulture Severne Afrike se, svakako, dosta razlikuju od arapskih kultura Bliskog Istoka, a još više od Irana, južnoazijskih i jugoistočnoazijskih kultura i društava u kojima je islam, isto tako, dominantna religija. Ako tome još dodamo muslimane u Evropi i Americi, slika o muslimanskoj praksi i kulturnom kontekstu postaje, nesumnjivo, puno složenija.

S druge strane, bilo bi, mislim, korisno pozabaviti se i samim pojmom modernosti i modernizacije u savremenom društvu, imajući pritom u vidu „mnogostrukost modernih kulturnih programa kao i njihovu stalnu dinamiku“ (Eisenstadt, 2004: 152), i to ne samo na Zapadu (Evropa i Severna Amerika), već i u društvima Azije, Latinske Amerike i Afrike, u kojima je u postkolonijanom periodu, a naročito u poslednje nekoliko decenije 20. veka, došlo do značajnije selekcije, reinterpretacije i preformulacije institucionalnih modela, kao i političkih i društvenih tema vezanih za modernu zapadnu civilizaciju. Tu tezu je originalno izložio izraelski sociolog Šmuel Ajzenštat (Shmuel Eisenstadt) u knjizi *Fundamentalizam, sektaštvo i revolucija* sledećim rečima:

„Ne radi se samo o tome, kako Huntington točno pokazuje, da modernizacija ne podrazumijeva automatski pozapadnjenje. Od presudne važnosti je to da se na suvremenoj sceni dogodila kristalizacija modernih civilizacija koje jedna na drugu neprestano djeluju i na kojoj su čak inkluzivne partikularističke tendencije konstruirane na tipično moderne načine, načine koje modernost nastoji preuzimati na vlastiti način... Ali ne radi se samo o tome da je stalno nastajalo mnoštvo modernih civilizacija – zapravo, te su civilizacije, s mnogim zajedničkim komponentama... stalno stvarale, razvijale i poticale nove problematike i stalne reinterpretacije osnovnih premisa modernosti... Svi ti čimbenici bili su potvrda rastuće diverzifikacije vizija i razumijevanja modernosti, osnovnih kulturnih tema različitih sektora modernih društava“ (ibid, 160).

Ajzenštat, naime, dovodi u pitanje pretpostavku o konvergentnosti procesa modernizacije u globalnom kontekstu, kao i shvatanje da su evropska, i uopšte zapadna, društva glavni nosioci modernizacijskih procesa. Otuda i njegova teza o „mnogostrukim modernostima“, formulisana u spomenutoj knjizi, kao i u radu *Multiple modernities* iz istog perioda (Eisenstadt, 2000).

Šta religija (danas sve) podrazumeva?

U knjizi *Homo viator: religija i novo doba* (Vukomanović, 2008: 22–23) ukazao sam na teorijske i metodološke probleme koji se javljaju kao posledica

3 Na primer, *muslimanska* država je ona država u kojoj većinu stanovništva čine muslimani (bilo da su na vlasti sekularisti, nacionalisti ili umereni islamisti), dok je *islamska* država ustrojena na principima islama, po pravilu ima šerijatski ustav, a svoj legitimitet temelji na religijskoj objavi, otkrivenju i odgovarajućoj političkoj teologiji.

divergentnosti pojmova religija, vera i verovanje u uporednoj perspektivi. Da bi se izbegla etnocentričnost i redukcionizam, poželjno je da savremena sociologija religije ima jasan i podroban uvid u komparativnu religiologiju (istoriju religija), antropologiju religije i njihove rezultate u proučavanju religijskog diverziteta. Pa ipak, uprkos vidljivim razlikama između zapadnih, islamskih ili dalekoistočnih poimanja religije, moglo bi se, mislim, zastupati stanovište po kome bi jedna dovoljno fleksibilna, politetička definicija religije trebalo da sadrži bar četiri konstitutivna elementa religijskog, koja bi se sažeto mogla formulisati na sledeći način: religijski diskurs, religijska praksa, religijska zajednica i religijska institucija⁴.

Zašto diskurs, kao način govora, mišljenja i simboličkog izražavanja, a ne *verovanje*? Prvo, sami religiolozi nemaju direktan pristup subjektivnim verovanjima svojih ispitanika, kao, uostalom, ni bilo kom drugom aspektu njihove interiornosti. Ta „verovanja“ se u sociološkim i antropološkim istraživanjima ispoljavaju samo u svom spoljašnjem vidu, posredstvom *diskursa o verovanjima* ili, pak, praktičnog ispoljavanja religioznosti u ritualu ili na neki drugi način. Verovanja su, dakle, u tom kontekstu, uvek posredovana nekim oblikom diskursa, pa istraživači ne mogu steći nikakav neposredan uvid u njihov karakter. Drugo, verovanja se vrlo retko javljaju u nekakvom „izvornom“, neposredovanom obliku. Ona se i sama bitno naslanjaju na ranije diskurse, formulisane unutar prihvaćene religijske tradicije (npr. svete spise ili njihova tumačenja od strane religijskih autoriteta), kao i na zajednicu diskursa onih vernika koji pripadaju datoj tradiciji (porodica, prijatelji, sveštenstvo, šira religijska zajednica).

Sam istraživač zbog svega toga nikada do kraja ne ponavlja i ne reprodukuje insajdersku perspektivu, a religiolog se, u svojoj etskoj vizuri, po pravilu pridržava načela metodološkog agnosticizma, koje ga, pored ostalih teorijsko-metodoloških obzira, jasno izdvaja od članova verske zajednice. S obzirom na to da se u komunikaciji s ispitanicima („vernici“) istraživač najviše oslanja na emske deskripcije i etska poređenja i tumačenja, on uglavnom nudi empirijski, komparativni, racionalni i nereligijski (nekonfesionalni) odgovor na razmatrana pitanja i fenomene, zasnovan na diskursima ispitanika i teorijskim uopštavanjima i interpretacijama tih diskursa, uz dužno poštovanje prema alternativnim ili rivalskim tumačenjima i hipotezama. Religiolog koji se pridržava spomenutih metodoloških ograničenja interpretira, dakle, temporalno, kontekstualno, situaciono, ljudsko i materijalno (odeveno u simboličko), a nipošto večno, transcendentno, spiritualno (što je za same „insajdere“ puno važnije i na šta ono simboličko zaista „upućuje“). S druge strane, za zajednicu vernika, smisao, ali i poreklo usvojenog religijskog diskursa prevazilazi domen ljudskog, vremenskog i prolaznog. Pa ipak, religijsko iskustvo, odnosno „verovanje“ insajdera tu, kao što smo napred istakli, nužno ostaje izvan domašaja etske perspektive i analize, jer biva uvek posredovano, artikulirano putem nekog drugog diskursa. Kao rezultat ispitivanja

4 Prema američkom religiologu Brusu Linkolnu (Bruce Lincoln, 2006: 7), sva četiri spomenuta domena nužno potpadaju pod pojam religije.

nudi se, najzad, ono odabrano (zapamćeno, zabeleženo) od onog što se razumelo, od onog što je preneto, od onog što se razumelo, a sve to naslanja se, opet, na *tradiciju* (interpretativno nasleđe), tj. novi niz diskursa u procesu njihovog višestrukog posredovanja (Vukomanović, 2011a).

A zašto, opet, ovde govorimo o religijskoj *praksi*, a ne o ritualu, obredu? Iz prostog razloga što nisu sve religijske delatnosti ritualne po svom karakteru. Na primer, prilikom izbora pravoslavnog patrijarha ili rimskog pape, primenjuje se niz religijskih i nereligijskih *praksi*, od kojih samo neke spadaju u obrede u pravom smislu reči (npr. prizivanje svetog Duha na zajednicu arhijereja koji pripadaju izbornom saboru ili kolegijumu). Ostale, neritualne aktivnosti mogu čak biti pozajmljene iz političke sfere (npr. zaokruživanje imena kandidata, ubacivanje glasačkih cedulja i sl.).

Odnos između religijskog diskursa, prakse, zajednice i institucije je, kao što bi se i moglo očekivati, dosta složen, naročito ako se uzme u obzir bogatstvo i raznovrsnost religijskog života u sinhronijskoj („žive religije“), ali još više u dijahronijskoj perspektivi („istorijske religije“). Religijska praksa može, recimo, imati osnov u diskursu (mitu ili doktrini), ali može biti i istorijski dosta udaljena od tog svog osnova, tako da učesnici u ritualu, poštujući ortopraksiju, nemaju baš nikakva saznanja o ortodoksiji koja toj praksi prethodi. Ili, opet, zajednica i institucija mogu imati harmoničan odnos, ali se, isto tako, može dogoditi da institucija sebe zatvori u hermetičke okvire vlastitih struktura moći i donekle, ili čak sasvim, izgubi kontakt s matičnom zajednicom (Lincoln, 2006: 7). Može se, na primer, desiti da institucija naglašava, favorizuje ortodoksiju (diskurs), a zajednica ortopraksiju (delatnost), ili obrnuto. Ako tome dodamo i složenost religijskih varijeteta u istorijskoj perspektivi, njihovu fragmentaciju kao rezultat različitih rascola, sukoba i denominacijskih razdvajanja (pri čemu svaka od tih zasebnih „crkava“, „frakcija“ i „denominacija“ istorijski prolazi kroz svoje osobene i složene transformacije i evolucije), postaje jasno koliko je svaki teorijski pokušaj da se nekakvom opštijom definicijom religije obuhvate sva ta odstupanja, kao i kompleksnost konstituisanja i razvoja religija na istorijskom, ali i sinhronijskom planu, suočen s gotovo nepremostivim teškoćama.

Opravdano bi, stoga, bilo zapitati se na koje aspekte ili konstitutivne elemente religije (u uporednoj perspektivi) mislimo kada govorimo o njenoj revitalizaciji. Da li je tu, na primer, reč o revitalizaciji religijskog *diskursa* (npr. teologije, doktrine, dogme) u svetskim religijama, ili pak o oživljavanju religijske, pa i ritualne *prakse*? Da li se, opet, revitalizuju *institucije* ili dolazi do oživljavanja religijskih *zajednica*?⁵ I koliko nam u svemu tome mogu pomoći empirijska istraži-

5 Istorijske crkve (*institucije*) u Zapadnoj Evropi imaju, na primer, sve manje uticaja na samo stanovništvo, odnosno (religijske) *zajednice*. Pa ipak, religija je tu i dalje vrlo živa u svojim neinstitucionalnim oblicima (New Age, individualna religioznost i sl.), kao i među netradicionalnim zajednicama imigranata, koji svoj identitet bitno konstruišu upućivanjem na odgovarajući religijski diskurs ili praksu poreklom iz matične domovine. U Istočnoj Evropi su, s druge strane, u us-

vanja religioznosti? Na primer, globalna studija Gallup International s kraja 2011. godine (Petrović, 2012: 9)⁶ pokazuje da su građani Srbije izuzetno religiozni u poređenju s građanima iz drugih zemalja Evrope. Ispred njih su, po indeksu religioznosti, samo stanovnici Makedonije, Rumunije, Moldavije i Poljske. Čak 77% Srbijanaca sebe smatra „religioznima“ ako im se postavi pitanje: „Bez obzira na to da li odlazite na mesta bogoslužjenja ili ne, da li biste za sebe rekli da ste religiozna, nereligiozna osoba ili ubeđeni ateista?“ (*ibid.*) Ali šta ovo pitanje uistinu znači, koliko ono ima smisla kada je reč o *religioznosti*? Kakav je, uostalom, to indikator religioznosti? Navedeno pitanje zapravo implicira da ispitanici iz Galupovog istraživanja ne moraju: 1) pripadati nekoj religijskoj zajednici ili instituciji; 2) obavljati bogoslužjenje, religijsku praksu; 3) koristiti religijski govor u svakodnevnom životu. U slučaju Srbije - s obzirom na visok postotak konfesionalne samoidentifikacije koji se redovno ispoljava na popisima stanovništva, u javnom-nenjskim, ali i specijalizovanim sociološkim ispitivanjima religioznosti – moglo bi se pretpostaviti da ispitanici iz navedenog istraživanja sebe, ipak, u izvesnom smislu smatraju pripadnicima neke religijske zajednice (npr. pravoslavnim ili katoličkim hrišćanima, muslimanima, itd.), bez obzira na njihovu stvarnu, intrinzičnu religioznost. Sasvim je sigurno, međutim, da bi odgovor na pitanje „koliko religija ima uticaja na vaš svakodnevni život“, povlačilo puno niži postotak religioznosti. Jasno je, s druge strane, da bi se ispitanici iz Galupovog istraživanja teško mogli uklopiti u naše određenje onoga što se *podrazumeva* pod religijom.

Problemi koji nastaju prilikom analize pojma religija u kulturnoistorijskom kontekstu, s ciljem da se dođe do nekakvog preciznijeg naučnog određenja tog pojma, jesu, dakle, višestruki. Tu najpre treba imati u vidu divergentnost različitih shvatanja „religioznosti“, „religije“, „vere“, „verovanja“, u uporednoj perspektivi (na istorijskom objekt-nivou), a onda i promenu značenja koju uslovljavaju različiti tipovi definicija religije, kao i različite religiozne discipline (na teorijskom, meta-nivou). Razmotrimo, na primer, kritiku vrlo popularne, Gercove definicije religije (Gerc, 1998) koja deli sve prednosti i mane funkcionalističkih određenja ovoga pojma. Gercovi kritičari, poput Talala Asada (Asad, 1993), zamerili su mu upravo to da je njegovo shvatanje religije esencijalističko⁷, da ono pre naglašava „unutrašnje“ aspekte religije (simboli, raspoloženja, motivacije, pojmovi), pri čemu jedan određen koncept religije, dominantan, pre svega, u protestantizmu, postaje model za religiju uopšte. S druge strane, katoličko hrišćanstvo, islam, judaizam i neke druge religijske tradicije su mnogo manje zaokupljene „verovanjem“, nego religijskom praksom i zajednicom. Prema Asadu, Gercova definicija naprosto ignoriše te jednako važne, „spo-

ponu tradicionalne religije, i tu nema veće diskrepancije između religijskih institucija i zajednica, osim u slučajevima manjih raskola koji povremeno uzdrmajaju neke pravoslavne crkve.

6 Ovdje je reč o globalnom ispitivanju za Gallup International Religiosity and Atheism Index iz novembra i decembra 2011. godine sa 52.000 ispitanika iz 57 zemalja sveta.

7 Videti Gercov odgovor na ovaj prigovor u Mihelsen, 2007: 190-194.

ljašnje“ aspekte religioznosti. Ali to nije samo problem s Gercovim opisom religije. Evropsko iskustvo prosvetećenosti vodilo je, najpre, institucionalnom odvajanju religije od države, a onda i procesu sekularizacije, kao jedne od posledica te diferencijacije. U skladu s tim, religija se tu više određuje u minimalističkim, kantovskim terminima, pre svega kao *verovanje*, ali ne i kao nešto što duboko prožima *život zajednice*, tj. samo društvo. Problem je, dakle, tu dvojak: ne samo da su konstitutivni elementi religije istorijski specifični, nego i definicija religije predstavlja posledicu diskurzivnih procesa koji su i sami istorijski uslovljeni. Filozofskim rečnikom, problem se, dakle, javlja i na objekt-nivou religije i na meta-nivou definicije.

Evo šta o tome kaže Asad u svom intervjuu s Nerminom Šeikom:

„Ljudi koji koriste apstraktne definicije religije promašuju vrlo značajnu stvar: naime, to da je religija društvena i istorijska činjenica, koja ima pravne dimenzije, privatne i političke dimenzije, ekonomske dimenzije, itd. Dakle, drugim rečima, ono za čim se mora tragati jesu načini na koji se okolnosti menjaju, ljudi stalno pokušavaju da, takoreći, prikupe elemente za koje oni misle da pripadaju, ili da treba da pripadaju, pojmu religije. Ljudi upotrebljavaju određene koncepcije religije u društvenom životu. To je ono što me je zaista zanimalo“ (Asad, 2008: 295).

Religija je, svakako, bila jedna od centralnih tema u delima klasika sociologije (Dirkem, Veber, Marks, Zimel). „Sekularizacijska paradigma“ pedesetih i šezdesetih godina prošlog veka dala je izvestan zamah sociologiji religije kao naučnoj subdisciplini. Pa ipak, u drugoj polovini stoleća došlo je i do ubrzane izolacije sociologije religije unutar svoje matične nauke (Beckford, 2003). S jedne strane, savremena sociologija je počela da pomalo ignoriše religijska pitanja, dok se, s druge strane, religiozologija sve više povlačila iz opštijih socioloških rasprava i razmatranja. Religiozološka orijentacija unutar sociologije danas, međutim, dobija novu šansu u okviru tzv. „kulturnog zaokreta“ (Martin, 2004: 341), ali i svoja nova teorijska i metodološka polazišta unutar interdisciplinarnog polja naučnih oblasti (istorija religija, antropologija religije, studije kulture i roda, međunarodne studije, itd.), koje su imale vrlo dinamičan razvoj u proteklih 30–40 godina.

Religija, najzad, ponovo stupa u različite, vrlo složene interakcije s ideološkim, političkim, kulturnim i ekonomskim sistemima. Ona je, štaviše, sastavni deo globalizacijskih procesa. S druge strane, ona još uvek pruža sigurno utočište za „odbranu kulture“, nacionalnog, lokalnog, partikularnog. Reč je tu, u stvari, o zaštiti religijskog interpretativnog nasleđa. U svetu koji karakteriše velika dislociranost, izmeštanje etničkih, religijskih i, uopšte, kulturnih manjina, religije su moćni čuvari grupnih, kolektivnih identiteta. To jednako važi i za društva u procesu transformacije, kao što je, na primer, društvo u Srbiji. Na izazove modernizacije i sekularizacije religije danas neretko odgovaraju *religizacijom modernosti*. Jasno je da u tim novim okolnostima ni religija ne može ostati nepromenjena, a karakter te promene iziskuje i nove pristupe i metode u istraživanju.

Asadova kritika Gerca dobro, mislim, ilustruje koliko religiju nije nimalo lako definisati u teorijskoj literaturi. Danas je, recimo, granica između religijskog i kvazireligijskog veoma mala. Na primer, na veb portalu www.adherents.com, koji religiozi često koriste kao relevantan sajt za sticanje informacija o broju vernika u svetu, kao i drugih statističkih podataka, redovno se kao religije spominju sajentologija i „religija“ *džuče* u Severnoj Koreji, tj. „kimilsungizam“ koji je više jedna ideologija (i to ateistička ideologija), nego religija. Ako su mitovi, dogme i rituali neodvojivi elementi svake religije, onda bi se, s pravom, moglo tvrditi da i kvazireligijski sistemi, poput komunizma i nacionalizma, sadrže baš te elemente kao bitne, centralne za obe ideologije. Na nivou mita i dogme, tu prepoznajemo utopijsko-eshatološki obrazac koji, u stvari, predstavlja religijsko nasleđe avramovskih religija - judaizma, hrišćanstva i islama. U domenu obreda, tu se, opet, prepoznaje, bar na sintaksičkom planu, paralelizam između verskih i političkih rituala, tj. prepoznatljivi obrasci inicijastičkih rituala, obreda prelaza ili glorifikacije religijskog, odnosno vojnog i političkog vođe u njegovoj zemaljskoj, ali i posthumnoj egzistenciji. Sve je, dakle, tu prisutno: kvazireligijski diskurs, praksa, zajednica i institucija; jedino što nedostaje je transcendencija, važna *differentia specifica* između religijskih i kvazireligijskih sistema.

Pored upliva kvazireligioznosti, pa i pseudoreligioznosti u religioziške diskurse, izvesni problemi nastaju i prilikom teorijskog pokušaja da se preciznije odredi jedan pojam koji se, bar od iranske revolucije 1979. godine, često vezuje uz religiju. Reč je tu, dakako, o fundamentalizmu. Ovaj pojam se dosta nezalazki i nekritički koristi u javnom diskursu i medijima, pa čak i u nauci, iako oni koji ga upotrebljavaju retko osećaju potrebu i da ga definišu, preciznije odrede. Prema rečima savremenog filozofa politike, lorda Bhikhu Parekh-a, fundamentalizam je danas višeznačan i ambivalentan termin kojim se označavaju različiti fenomeni: „Štaviše, on je opterećen razumljivim pristrasnostima i predrasudama, pa pošto fundamentalizam ozbiljno preti našem načinu života i našim interesima, opterećen je i dubokim strahovima i grubim političkim konotacijama“ (Parekh, 1994: 106).

Iako je reč o donekle srodnim pojmovima, fundamentalizam nije, na primer, isto što i tradicionalizam ili konzervativizam (Vukomanović, 2011). U savremenoj religioziškoj literaturi taj pojam se, zapravo, sve više vezuje uz modernost i razmatra kao posledica svojevrsnog sudara tradicionalističkih kultura s duhom moderniteta, a osobito sekularizacijom. Fundamentalizam bi, u tom smislu, predstavljao dosta burnu reakciju na izazove modernizacije i sekularizacije. Problem tu nije, međutim, modernizacija religije, već religizacija modernosti. Evo šta o tome veli Lorens Kaplan:

„Fundamentalizam može da se opiše kao pogled na svet u kome se ističu specifične supstancijalne 'istine' tradicionalnih vera koje se primenjuju, odlučno i predano, na realnosti dvadesetog veka“ (Kaplan, 1992: 5).

Martin Marti (Marty), jedan od rukovodilaca Projekta o fundamentalizmu, pokrenutog krajem osamdesetih godina prošlog veka na Univerzitetu u Čika-

gu, ovako opisuje glavne odlike fundamentalizma: „Termin 'fundamentalizam' se najpre koristi kada lideri ili sledbenici preuzmu mere kako bi svesno reagovali, obnovili, branili, ili pak našli nove načine da se suprotstave onome što vide kao pretnje tradiciji koju bi želeli da konzerviraju... Reakcija, kontra-akcija, revanšistička akcija: to su karakteristike. Ukoliko one nisu prisutne, posmatrači nastavljaju da te pokrete ili kulture nazivaju jednostavno 'tradicionalnim' ili 'konzervativnim'“ (Marty, 1992: 19).

Slično gledište zastupa i Šmuel Ajzenštat u delu *Fundamentalizam, sekt-aštvo i revolucija* (Eisenstadt, 2004). Jedna od njegovih glavnih teza je da su savremeni fundamentalistički pokreti u osnovi *moderni* pokreti 20. veka, uprkos svojim protivmodernim i antiprosvetiteljskim ideologijama:

„Moderni fundamentalistički pokreti, unatoč njihovoj tradicionalnoj aromi i sličnosti s profundamentalističkim pokretima, mogu se – paradoksalno možda – najbolje razumeti u kontekstu razvoja modernosti i u okviru toga razvoja... Oni su jedan mogući razvoj događaja unutar kulturnog i političkog programa i diskursa moderne kakav se iskristalizirao ponajprije s prosvjetiteljstvom i s velikim revolucijama, proširio se svijetom i sa svojim se različitim potencijalima, proturječjima i antinomijama dalje razvijao“ (*ibid*, 37).

Ajzenštat zastupa i originalnu tezu po kojoj fundamentalizam predstavlja, u isti mah, jednu antimodernu utopiju, kao i skup pokreta s izrazitim jakobinskim, pa i totalističkim tendencijama (*ibid*, 77). Štaviše, ovaj autor uspostavlja značajnu vezu između totalističkih ideologija i pokreta dvadesetih i tridesetih godina prošlog stoleća i savremenih oblika fundamentalizma.

Fundamentalizam se, kao tehnički termin, počeo upotrebljavati u vezi s religijom još krajem 19. veka, a u širu upotrebu je ušao tek u poslednjoj četvrtini 20. stoleća. U kontekstu političkog islama, danas se u religiolološkoj literaturi sve češće upotrebljava i izraz *neofundamentalizam* kojim se objašnjava ishod susreta različitih islamističkih doktrina i pokreta sa Zapadom, sekularizacijom i uopšte drukčijim konceptom vladavine prava.

Mnogostruke modernosti

Pod *modernom* se u društvenim naukama obično podrazumeva skup ekonomskih, političkih, društvenih i kulturnih procesa koji su istorijski započeli na Zapadu, s periodom renesanse, a najkasnije do reformacije u 16. veku. Te procese u ekonomskoj sferi odlikuje kapitalistički način proizvodnje, industrijalizacija, privatno vlasništvo i tržište, u društvenoj i kulturnoj - urbanizacija, ideja razvoja (progres), racionalizam i individualizam, a u političkoj nastanak nacije-države.

Sociološke teorije modernizacije iz 1950-ih i 1960-ih godina težile su ka tome da ove različite, ali i jedinstvene, aspekte modernosti i moderniteta posmatraju skupa, kao suštinske i neodvojive dimenzije *zapadnog* političkog,

ekonomskog i kulturnog „projekta“. Štaviše, u tom periodu se, kao što je znano, u sociologiji religije javljaju i dominantne teorije sekularizacije kao društvene pojave inherentno vezane uz proces modernizacije. S druge strane, autori poput Baumana (1993) ili Habermasa (1989) modernu vide kao jedan, u osnovi, nedovršeni projekat.

Šmuel Ajzenštat razmatra modernost na jedan bitno drukčiji način. On, najpre, osporava shvatanje modernizacije kao „vesternizacije“ koja bi obuhvatila i nezapadna društva na način na koji je to istorijski bilo karakteristično za Zapadnu Evropu i Ameriku. On veli da je „stvarni napredak u zemljama u razvoju odbacio homogenizirajuću i hegemoniku pretpostavku o takvom zapadnjačkom programu moderne“ (Eisenstadt, 2000: 1). Mnoštvo različitih društvenih kretanja nakon Drugog svetskog rata i perioda kolonijalizma ima *nezapadni*, pa i *anti-zapadni* smer, ali se istodobno za te pokrete ne bi moglo reći da su i antimoderne. Ajzenštat, dakle, ne veruje ni u uniformnost moderne, već je posmatra kao skup heterogenih, dinamičnih i pluralnih, mnogostrukih procesa i kulturnih programa što bitno preispituju simboličke i institucionalne pretpostavke glavnih industrijskih kapitalističkih društava. On potom naglašava „važnost i nužnost sukoba i konfrontacija kao neizbežnog aspekta samog tog procesa: umjesto na optimističnu viziju o teleološkom napretku trebali bismo se... usredotočiti na razumijevanje moderne kao bojnog polja unutar kojeg se zbivaju sukobi i prepirke, jer upravo su mnogostrukost vizija i pluralnost ciljeva ono što sačinjava samu srž moderne“ (Valentić, 2006: 11).

Modernizacija se, dakle, proširila na veći deo sveta, ali nije vodila nastanku samo jedne civilizacije, ili jednog institucionalnog obrasca, nego nastanku nekoliko modernih civilizacija (ili bar civilizacijskih obrazaca) koje se, uprkos sličnoj ideološkoj i institucionalnoj dinamici, različito razvijaju (Eisenstadt, 2004: 154). Dovoljno je tu samo podsetiti na uspon Japana kao globalne ekonomske sile osamdesetih godina prošlog veka, ili na Kinu danas, gde se privredni razvoj odvijao i još uvek odvija munjevitom brzinom. U oba ova slučaja gotovo nikakvog uticaja nije imao zapadni kulturni ili društveni model. Slično bi se moglo reći i za pojedine arapske, postkolonijalne zemlje u ekspanziji koje su na vrlo selektivan način prihvatale obrasce zapadnog modela modernizacije. To, najzad, važi i za deo muslimanske dijaspore u Zapadnoj Evropi (manje u Severnoj Americi) gde je tzv. politički islam, islamizam, doprineo stvaranju jedne izrazito antizapadne i antimoderne ideologije. Globalizacijski procesi su pritom vrlo jasno otvorili prostor za razmatranje alternativnih puteva modernizacije (npr. „azijska modernost“), dovodeći u pitanje i budućnost nacionalne države kao modernog projekta.

Raznolikost se javila, štaviše, i *unutar* same zapadne civilizacije: između Evrope i Amerikâ ili, pak, između Kanade i Latinske Amerike. S druge strane, Ajzenštat ističe kako je tu stalno na delu bila selekcija, reinterpretacija i preformulacija osnovnih i polaznih modela i obrazaca u društvima izvan zapadne

Evrope i Amerike. To je bilo moguće, ali i prirodno, zbog osobenog istorijskog iskustva nezapadnih društava, njihovih različitih kulturnih tradicija i drukčijeg smera ekonomskih, strukturno-demografskih i političkih promena.

Kada je, pak, o religiji reč, postsocijalistička društva u Evropi su se prilično nedvosmisleno opredelila za desekularizacijski model koji favorizuje tradicionalne, klasične, „crkvene“ vidove religioznosti. Za razliku od Zapadne Evrope, gde tradicionalne, istorijske crkve nisu više u mogućnosti da kao institucije „disciplinuju“ (Davie, 2007: 96) veliki deo stanovništva, one u Centralnoj i Istočnoj Evropi uglavnom učestvuju u obnavljanju tradicionalnih kulturnih modela i obrazaca.

U Srbiji se, na primer, proces desekularizacije poklopio s demokratizacijom njenih političkih institucija i pratećim političkim i društvenim pluralizmom. Opšte je mesto u domaćoj sociologiji religije da je desekularizacija otpočela još u socijalističkoj Jugoslaviji, te da se ovaj proces intenzivirao krajem 20. i početkom 21. stoleća, tj. u periodu začetka političkog pluralizma i nastojanja da se ustanove i stabilizuju demokratske političke institucije u postsocijalističkoj Srbiji. U periodu nakon oktobarskih promena 2000. godine, najveća religijska organizacija u Srbiji, Srpska pravoslavna crkva (SPC), počela je u svojoj matici da stiče i prva iskustva s modernom demokratijom. Država i većinska crkva su tu gotovo preko noći zasnovale odnos koji im u prošlosti nije bio poznat. Reč je o iskustvu crkve s jednom demokratskom državom. Pre toga SPC je imala posla s autoritarnom državom („fasadom demokratije“) miloševićevskog tipa; zatim s državom u kojoj je vladao jednopartijski sistem, gde je jedna ideologija i partija imala strukturalni monopol nad državom i društvom; i, najzad, pre Drugog svetuskog rata, u relativnoj harmoniji su se našle monarhija i SPC kao njena državna crkva. Ono što je sada tu novo - i što je crkva imala prilike da iskusi jedino u dijaspori, u demokratskim zemljama u kojima su njene eparhije još ranije bile prisutne - jeste čitav niz otvorenih pitanja i problema koji se tiču toga šta je demokratija, modernost, nacionalna kultura, pluralizam, kao i šta sve podrazumevaju odnosi između verskih zajednica i države u tim novim uslovima. Moglo bi se onda reći da je i u Srbiji u 21. veku došlo do izvesnog preispitivanja uloge religije, crkve u modernom društvu, te da su tradicionalne verske zajednice (u pravnoj „simfoniji“ s novom srpskom državom), u svojoj „odbrani kulture“, počele i same učestvovati u preoblikovanju i prilagođavanju klasičnog zapadnog modernizacijskog koncepta koji se tu sve više uvija u lokalno, nacionalno, partikularno kulturno ruho.

Osvrnimo se kratko i na odnos tzv. političkog islama prema zapadnom tipu modernizacije. Politički je korektno među apologetima islama da se kaže kako politički islam, islamizam nema ništa s islamom. Problem tu doista nije islam kao religija, već njegova politizacija kao verskog, etičkog i političko-pravnog sistema. Različita su, doista, lica političkog islama: od mirnog, institucionalnog islamizma u Turskoj do džihadističkih ogranaka sklonih nasilju u nekim drugim zemljama.

U tom drugom slučaju više nije reč samo o običnim „fanaticima“, „teroristima“, već i o pokretu zasnovanom na transnacionalnoj zajednici, umi i globalnim mrežama. To je, na primer, onaj islamski fundamentalizam (*al-usuliyya al-islamiyya*) misionarskog tipa koji u Evropu i na Zapad izvozi saudijski model salafijskog verskog obrazovanja. Zbog toga danas, kada je reč o islamu, treba praviti razliku između politizacije religije, religizacije politike i kulturalizacije konflikta. Postavlja se tu pitanje da li je islam kompatibilan s demokratijom, shvaćenom ne samo kao voljom većine ili izbornom procedurom, nego i političkom kulturom pluralizma. Postoji li nekakav „civilni“ islam koji bi više bio u skladu s evropskom demokratijom i pluralizmom? Da li je, na primer, moguć *evroislam*, onaj islam koji odbacuje filozofiju šerijata, džihada i prozelitizma u korist vlastite kulturne transformacije?

Basam Tibi (Bassam Tibi, 2008), današnji Martin Luter islama, ističe, za razliku od Hantingtona, da nema nikakvog konflikta civilizacija između Zapada i islama, hrišćanstva i islama, već da su tu glavni nosioci eventualnog sukoba sekularna demokratija i totalitarizam. Civilni islam je kompatibilan s demokratijom, ali islamizam nije. Islamizam je, prema Tibiju, jedan dogmatski esencijalizam koji odbacuje mogućnost kulturne promene. Ideja o *hakimiyyat Allah* (Božjem suverenitetu), jedna politička teologija, postavlja se naspram političke filozofije Zapada, istorijskog koncepta Velikog odvajanja formulisanog još u doba Tomasa Hobsa (Vukomanović, 2008: 43 i 2008b). Najveći protivnik islamizma su zapravo *sekularne* vrednosti Zapada.

Islam je danas jedina civilizacija, pored zapadne, koja polaže pravo na univerzalnost. Islamska ekspanzija je verovatno bila prva globalizacija u istoriji. Politički islam prihvata svet globalizovanih *struktura* (tehnika, tehnologija, ekonomija, finansije, investicije, multinacionalne kompanije, itd.), ali s paralelnom *kulturnom* fragmentacijom, jer kultura je, kao sistem značenja, unikatna, lokalna (Tibi 2008: 19). Globalizacija struktura i univerzalizacija vrednosti i normi nipošto nisu ista stvar. Otuda se u današnjem svetu, smatra Tibi, javlja preka potreba za nekakvim univerzalnim vrednostima i normama. On te norme vidi u sekularnim vrednostima civilnog društva koje nije hrišćansko, ali ni islamsko, već internacionalno. Postavljaju se tu zahtevi za ljudskim pravima koji bi mogli biti utemeljeni na zajedničkim sekularnim vrednostima i demokratskoj političkoj kulturi. Zbog toga je potreban i konsenzus između muslimanskih migranata i Evropljana oko temeljnih vrednosti kao što su: demokratija, *laïcité*, civilno društvo, pluralizam, sekularna tolerancija i individualna ljudska prava. Kulturni diverzitet je dragocen, ali on treba da ima jasne granice kada dođe u suprotnost s navedenim vrednostima. Naročito je opasan onaj totalitarizam koji deluje u ime kulturnog diverziteta. Multikulturalizam, isto tako, treba da respektuje ljudska prava, on ne može da bude doktrina prema kojoj je u ime kulture sve dozvoljeno (Vukomanović, 2010).

Ima li koncept „civilnog islama“ temelja u samoj toj religiji? Tibi smatra da ima, ali u onom islamu koji se zasniva na srednjovekovnom racionalizmu Ibn Halduna, al-Farabija, Avicene, Averoesa, kao i suživotu različitih kultura i religija u muslimanskoj Andaluziji. Sekularni racionalizam, dakle, nije stran islamu. Današnji muslimani bi mogli usvojiti kulturnu Modernu na način na koji su njihovi preci prihvatili helenizam. A racionalnost je jedno od glavnih obeležja Moderne. Islamisti, međutim, koriste demokratiju samo kao izbornu proceduru, odbacujući političku kulturu pluralizma. Koncept internacionalne, interkulture moralnosti je nešto za šta se zalaže Basam Tibi, verujući u međucivilizacijski konsenzus zasnovan na vrednostima demokratske kulture. Gde god se može, treba otvoriti prostor za dinamički i pluralistički diskurs, te postići konsenzus oko demokratske političke kulture.

Zaključak

Sekularizacijsku paradigmu bi danas trebalo posmatrati kao jednu od pretpostavki zapadnih vidova modernizacije, ali i kao nasleđe koje nije uhvatilo dubljeg korena u većini azijskih, afričkih, a posebno muslimanskih društava. Savremeni trend desekularizacije manifestuje se, pak, i sâm u različitim formama, obrascima i pojavnim oblicima: kao povratak klasičnoj religioznosti u centralnoj i istočnoj Evropi, ali i kao (neo)fundamentalizam i komunalno-nacionalni pokreti u Severnoj Africi, Južnoj Aziji i na Bliskom i Srednjem Istoku; kao evanđeoski ili kvazireligijski „preporod“ u SAD, Latinskoj Americi i Južnoj Koreji, ali i kao kvazireligijski kult ličnosti u Severnoj Koreji; najzad, kao ultrakonzervativni lokalni revivalizam, s eshatološko-apokaliptičkim tonovima u Izraelu i Iranu, ali i kao religijsko-ideološki fundamentalizam s globalnim, misionarskim pretenzijama u Saudijskoj Arabiji.

Zbog svih ovih promena koje su zahvatile društveni, kulturni, ali i religijski prostor različitih civilizacija na prelasku vekova, prirodno bi, mislim, bilo preispitati kako sam pojam religije, tako i pojmove moderne, modernosti i modernizacije. Nove simboličke realnosti savremenog sveta rađaju potrebu ne samo za svežijim definicijama, teorijskim konceptima i generalizacijama, nego i za prevrednovanjem samih osnova na kojima počivaju zapadna i nezapadna društva u eri globalizacije, tom holografskom polju sličnosti i razlika u kome još uvek opstaje naš „ravni svet“: sve manji i bliži za komunikaciju, ali i sve hrapaviji za susrete mnogostrukih, divergentnih simboličkih sistema, uključujući tu, dakako, i religiju.

Literatura

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins U. P.
- Asad Talal. 2008. *Formacije sekularnog: Hrišćanstvo, islam, modernost*. Beograd: Beogradski krug
- Bauman, Zygmunt. 1993. *Modernity and Ambivalence*. Cambridge: Polity Press
- Beckford, James. 2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press
- Berger, Peter 2005. The Desecularization of the World: A Global Overview, u: Peter Berger (ur.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids: William Eerdmans
- Davie, Grace 2005. Europe: The Exception that Proves the Rule? u: Berger, Peter (ur.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids: William Eerdmans
- Davie, Grace. 2007. *The Sociology of Religion*. London: Sage
- Eisenstadt, Shmuel 2000. Multiple modernities. *Daedalus* br. 129: 1–29
- Eisenstadt, Shmuel. 2004. *Fundamentalizam, sektaštvo i revolucija*. Zagreb: Politička kultura
- Gerc, Kliford. 1998. *Tumačenje kultura*. knj. 1. Beograd: XX vek
- Habermas, Jürgen. 1989. *Filozofski diskurs moderne*. Zagreb: Globus
- Hamilton, Malkom. 2003. *Sociologija religije*. Beograd: Clio
- Kaplan, Lawrence (ur.). 1992. *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst: University of Massachusetts Press
- Lincoln, Bruce. 2006. *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago and London: University of Chicago Press
- Martin, David 2004. The Christian, the Political and the Academic. *Sociology of Religion* br. 65: 341–356
- Marty, Martin 1992. The Fundamentals of Fundamentalism, u: L. Kaplan (ur.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst: University of Massachusetts Press
- Mihelsen, Arun 2007. „Ne stvaram sisteme“: Intervju s Klifordom Gercom. *Kultura*, br. 118/119: 183–203
- Parekh, Bhikhu 1994. The Concept of Fundamentalism, u: Aleksandras Shtromas (ur.), *The End of isms? Reflections on the Fate of Ideological Politics after Communism's Collapse*. Oxford: Blackwell
- Petrović, Marko. 2012. Građani Srbije peti u Evropi po religioznosti. *Blic*, nedelja, 29.7.2012, str. 9.
- Tibi, Bassam. 2008. *Political Islam, World Politics and Europe*. London: Routledge
- Valentić, Tonči. 2006. *Mnogostruke moderne: od antropologije do pornografije*. Zagreb: Jesenski i Turk

- Vukomanović, Milan. 2008. *Homo viator: religija i novo doba*. Beograd: Čigolja štampa
- Vukomanović, Milan 2008a. Serbian Orthodox Church as a Political Actor in the Aftermath of October 5, 2000. *Politics and Religion*, Cambridge U. P. vol. 1. br. 2: 237–269
- Vukomanović, Milan 2008b. Separation and Dialogue. *Politics and Religion*. Cambridge U. P. vol. 1. br. 2: 305–308
- Vukomanović, Milan 2010. Hostages of Culturalism. *E-International Relations*. <http://www.e-ir.info/?p=4359>
- Vukomanović, Milan 2011. Serbian Orthodox Church Between Traditionalism and Fundamentalism, u: Ulrika Mårtensson et al (ur.), *Fundamentalism in the Modern World*. vol. 1. Fundamentalism, Politics and History: The State, Globalization and Political Ideologies. London and New York: I. B. Tauris
- Vukomanović, Milan 2011a. Između klasične i alternativne religioznosti: revitalizacija islamskog misticizma, u: Sinani, Danijel (ur.), *Antropologija religije i alternativne religije*. Beograd: Srpski genealoški centar i Filozofski fakultet
- Yinger, Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion*. London: Macmillan

Milan Vukomanović, PhD

University of Belgrade

Faculty of Philosophy

RELIGION AND CHALLENGES MULTIPLE MODERNITIES

Abstract

In this essay, the author assesses the thesis about the revitalization of religion in the light of the modernization process (and, for that matter, the spirit of modernity in general) from two different, but complementary, theoretical aspects. On the one hand, the notion of religion has been considered in the light of the changes that took place in the late 20th and early 21st centuries. Religious aspects of globalization are also part of this process. Instead of asking what religion is, or what it does, the author tackles, in more detail, the following question: what does religion entail - having in mind, in the first place, the different aspects or constitutive elements of religion in a polythetic and comparative perspective. In other words, what aspects of religion experience revitalization, if revitalization of religion and not just religiosity is at issue? On the other hand, the author tackles the very concept of modernity in the contemporary society, by taking into account the multiplicity of the modern cultural programs, as well as their constant dynamics, not just in the West, but also in the non-Western societies. In the post-colonial period, and especially in the last several decades of the 20th century, those societies experienced a significant re-interpretation, selection and re-formulation of the institutional models and political and social topics related to modern Western civilization.

Key words: *religion, secularization, modernity, modernization*