

Desekularizacija sveta: globalni pregled**

Pred nekaj leti se je na moji mizi znašel prvi zbornik t. i. projekta o fundamentalizmu. Projekt je bil deležen velikodušne finančne podpore fundacije MacArthur, predsedoval pa mu je Martin Marty, ugleden profesor cerkvene zgodovine na Univerzi v Chicagu. Pri projektu je sodelovalo veliko število uglednih strokovnjakov in objavljeni izid je na splošno odlične kvalitete. A kljub temu me je kontemplacija o prvem zborniku pripeljala do nečesa, kar bi lahko opisal kot "aha! izkušnjo". Knjiga je bila zelo velika, ko sem jo gledal ležati na moji mizi –, se mi je zdela "orožje-knjiga", s katero bi lahko nekomu povzročil resne poškodbe. Prav zato sem se vprašal, zakaj je fundacija MacArthur potrošila več milijonov dolarjev, da je lahko podprla mednarodno raziskavo o religioznem fundamentalizmu?

Domislil sem se dveh možnih odgovorov. Prvi je bil očiten in precej nezanimiv. Fundacija MacArthur je zelo progresivna ustanova; fundamentalizem razume kot anti-progresiven; in tako je projekt bil namenjen spoznavanju lastnega nasprotnika. Ampak prišel sem do bolj zanimivega odgovora. Smatra se, da je "fundamentalizem" sila nenavaden in težko razumljiv pojav; namen projekta je torej bil poglobitev v ta tuj svet z namenom, da nam postane bolj razumljiv. Vendar komu? *Kdo* (kurzive so avtorjeve (op. prev.)) smatra, da je ta svet tuj? Odgovor na to vprašanje je bil enostaven; ljudje, s katerimi se predstavniki fundacije MacArthur ponavadi pogovarjajo; profesorji elitnih ameriških univerz. In tukaj je nastopila aha! izkušnja. Problem, ki je bil

vzrok tega projekta, je temeljil na obrnjeni predstavi sveta, ki "fundamentalizem" (ki se, kadar je vse dorečeno, ponavadi nanaša na sleherno strastno religiozno gibanje) razume kot redko in težko razložljivo zadevo. Ampak pogled v zgodovino in v sedanji svet pokaže, da sam fenomen ni redek, ampak je redko poznavanje tega fenomena. Ni težko razumeti iranskih mul, ampak ameriške univerzitetne profesorje – in mogoče bi bilo treba začeti projekt vreden več milijonov dolarjev, ki bi poizkušal to razložiti!

Zmote teorije sekularizacije

Trdim, da je domneva, da živimo v sekularnem svetu, zgrešena. Današnji svet je, z redkimi izjemami, ki se jim bom posvetil kasneje, tako silovito religiozen, kot je bil zmeraj. V nekaterih predelih celo bolj, kot je bil nekoč. To pa pomeni, da je celoten korpus literature, ki so ga napisali razni zgodovinarji in družboslovci, in ga označujemo z izrazom "teorija sekularizacije", v svojem bistvu zmoten. V mojih zgodnjih delih sem tudi sam prispeval k temu korpusu. Bil sem v dobri družbi, saj je večina sociologov religije imela podoben pogled na svet, in vsi smo imeli dobre razloge, zakaj smo ga zagovarjali. Nekatera dela, ki smo jih takrat napisali, še danes držijo. (Svojim študentom rad povem, da je prednost družboslovja v primerjavi s filozofijo ali recimo teologijo, da je lahko enako zabavno, kadar se vaša teorija izkaže za napačno, kot če se izkaže, da je pravilna!)

Čeprav se izraz "teorija sekularizacije" nanaša na dela, ki so nastajala v 50-ih in 60-ih

letih prejšnjega stoletja, lahko ključne ideje zasledimo že v dobi razsvetljenstva. Ideja je enostavna: modernizacija nujno povzroči upad religioznosti, tako v družbi kot pri posameznikih. Prav ta ključna ideja se je izkazala za napačno. Ampak preden nadaljujemo, moramo nekaj razčistiti; modernizacija je imela nekaj učinkov sekularizacije, ponekod bolj kot drugje, obenem pa je tudi povzročila močno proti-sekularizacijsko gibanje. Prav tako ne moremo sekularizacije na ravni družbe povezati s sekularizacijo posameznikove zavesti. Določene religiozne institucije so izgubile vpliv v marsikateri družbi, vendar so se tako stara kot nova religiozna prepričanja ohranila v okviru življenj posameznikov in včasih dobila novo institucionalno podobo, včasih pa je to vodilo do velikih eksplozij religijske vneme. Celo obratno, institucije, ki se identificirajo z neko religijo, lahko igrajo pomembno vlogo v družbi ali politiki, četudi zelo malo ljudi izpoveduje ali prakticira religijo, ki jo ta institucija predstavlja. Najmanj, kar lahko povemo, je, da je odnos med modernim svetom in religijo precej zapleten.

Trditev, da modernizacija nujno povzroči upad religije, je načeloma izrečena "brez pred-sodkov". To pomeni, da tej trditvi lahko pri-trdijo tako tisti, ki mislijo, da je to dobra no-vica, kot tisti, ki mislijo, da je to zelo slaba novica. Večina razsvetljenskih mislecev, in od takrat tudi večina progresivno mislečih ljudi, se nagiba k ideji, da je sekularizacija dobra stvar, vsaj do te mere, da opravi z religioznimi fenomeni, ki so "nazadnjaški", "vraževerni" ali "reakcionarni" (ostanek religioznega, ki bi bil očiščen teh negativnih lastnosti, bi se lahko smatral kot sprejemljiv). Vendar so tudi religiozni ljudje, vključno s takšnimi, katerih prepričanje je zelo tradi-cionalno ali ortodoksno, priznali povezavo med moderno in sekularizacijo in to na veliko objokovali. Nekateri so zaradi tega razglasili moderno za svojega nasprotnika, s katerim

se je treba bojevati, kadar je le možno, drugi so razumeli moderno kot nepremagljiv sve-tovni nazor, ki se mu morajo religiozna pre-pričanja in prakse prilagoditi. Povedano z drugimi besedami; zavrnitev ali prilagoditev sta dve strategiji, ki sta na razpolago reli-gioznim skupnostim v svetu, ki ga razumejo kot sekularnega. In kot se pogosto dogaja, kadar se strategije naslanjajo na napačno predstavo o terenu, sta obe strategiji obrodili vprašljive sadove.

Seveda je mogoče, da teoretično zavrremo številne moderne ideje in vrednote, ampak je mnogo težje, če postane to zavračanje se-stavni del življenja. Da to dosežemo, je po-trebno ubrati eno od dveh strategij. Prva je *religiozna revolucija*: kadar nekdo poskuša prevzeti celotno družbo in napraviti svoja last-na protimoderna stališča za obvezujoča – kar pa je težaven podvig v večini današnjih dr-žav. (Franco je to poskušal v Španiji in spod-letel, v Iranu in še ponekod pa se še zmerom trudijo). To je povezano z modernizacijo, ki s seboj prinese heterogene družbe in kvantni preskok v medkulturni komunikaciji, torej dva faktorja, ki sta naklonjena pluralizmu in sta nenaklonjena ustanavljanju (ali ponov-nemu ustanavljanju) religioznih monopolov. Drug način, s katerim se lahko ljudi prepriča, da načelno zavrnejo moderne ideje in vred-note, je ustvarjanje *religioznih subkultur*, ka-terih namen je preprečevanje vplivov zunanje družbe. Ta način je malo bolj obetaven kot pa religiozna revolucija, a je tudi ta pristop težaven. Moderna kultura je močna sila in potreben je neizmeren napor, da se vzdržuje enklave z neprepustnim obrambnim siste-mom. Vprašajte Amiše v vzhodni Pensilvaniji ali pa kakterega izmed hasidskih rabinov iz williamsburgškem delu Brooklyna.

Zanimivo je, da so strategije prilagoditve religioznih institucij na nek način zavrgle teo-rijo sekularizacije. Če bi namreč resnično živeli v visoko sekularizirani družbi, potem bi pri-

čakovali, da bodo religiozne institucije preživele samo tako, da se prilagodijo sekularnosti. To je tudi bila empirična domneva strategij prilagoditve. Dejansko pa se je zgodilo to, da so religiozne skupnosti preživele in celo rasle tako, da se *niso* poskušale prilagoditi sekularnemu svetu. Če to poenostavimo: eksperimenti sekularne religije so večinoma propadli; religiozna gibanja prežeta z reakcionarnim supernaturalizmom (tista, ki so daleč onstran gole vljudnosti samovšečnih fakultetnih družb) pa so praviloma uspela.

Rimskokatoliška cerkev proti moderni

Spopad Rimskokatoliške cerkve z moderno lepo ilustrira težave različnih strategij. V času prebujanja razsvetljenstva in v času njegovih raznih revolucij je bil odgovor Cerkve militanten. Sledila je kljubovalna zavrnitev. Morebiti je bil vrhunec te kljubovalnosti leta 1870, ko je I. vatikanski koncil svečano razglasil papežev nezmotljivost in Marijino brezmadežno spočetje, in to v trenutku, ko je razsvetljenje v podobi Viktorja Emanuela I. dobesedno zavzemalo Rim. (Zavrnitev je bila obojestranska. Če ste si ogledali rimski spomenik bersaljerom, elitnim vojaškim enotam, ki so okupirale Večno mesto v imenu italijanskega *Risorgimenta*, ste mogoče opazili postavitev podobe heroja, ki je oblečen v bersaljersko uniformo – postavljen je tako, da je njegova zadnja plat obrnjena naravnost proti Vatikanu.)

Skoraj sto let kasneje je II. vatikanski koncil precej preoblikoval to zavrnitev, saj je bila rdeča nit koncila ideja o *aggiornamentu*, torej namen posodobiti Cerkev – se pravi, posodobiti glede na stanje sodobnega sveta. (Spomnim se, da sem pred začetkom koncila vprašal nekega protestantskega teologa, kaj meni, da se bo zgodilo. Odgovoril je, da ne ve, ampak da je prepričan, da ne bodo prebrali zapisnika zadnjega srečanja!). Ta koncil

naj bi odprl okna, predvsem okna katoliške subkulture, ki je nastala, ko je postalo očitno, da ne bo mogoče ponovno osvojiti celotne družbe. V Združenih državah je bila ta katoliška subkultura vse do nedavnega zelo impresivna. Težava odprtih oken pa je, da se ne da nadzorovati, kaj prihaja noter. In ogromno je prišlo noter – resnično, celoten turbulenten svet moderne kulture –, kar je Cerkev povzročilo veliko težav. V času sedanjega pontifikata (Janeza Pavla II. (op. prev.)) je Cerkev ubrala previdno pot med zavračanjem in prilagoditvijo in dosegla različne rezultate v različnih državah.

Zdi se mi, da je primeren trenutek, da poudarim, da so vsa moja opazovanja opravljena "brez vključitve lastnih vrednot"; to pomeni, da poizkušam gledati objektivno na trenutno religiozno prizorišče. Za čas trajanja tega početja sem dal na stran svoja lastna religiozna prepričanja. Kot sociologu religije se mi zdi verjetno, da je Rim moral malo popustiti na ravni veroizpovedi in prakse v obdobju institucionalnih motenj, ki so sledile II. vatikanskemu koncilu. Nikakor pa ta moja izjava ne vključuje mojega teološkega pogleda na dogajanje v Rimskokatoliški cerkvi pod sedanjim papežem. Če bi sam bil rimskokatoliške veroizpovedi, bi imel veliko pomislekov glede tega razvoja. Vendar sem pripadnik liberalnega protestantizma (tukaj se pridevnik liberalen nanaša na moje versko prepričanje in ne na moj političen nazor) in dogodki znotraj rimskokatoliške skupnosti se me neposredno ne dotikajo. Tukaj govorim s položaja sociologa, zaradi tega pa lahko trdim, da imam določene kompetence; nimam pa nikaršnega teološkega zornega kota.

Z ozirom na svetovno religiozno prizorišče so skoraj povsod v porastu konzervativna in ortodoksna gibanja. Ta gibanja so pa prav ta, ki zavračajo *aggiornamento* z moderno, torej takšna, kot jih definirajo progresivni intelektualci. Prav nasprotno pa religiozna gi-

banja in institucije, ki so se prilagodile posredovani podobi moderne, skoraj povsod upadajo. V Združenih državah je bilo o tej temi že veliko rečeno, kot primer pa se je vzel upad osrednje veje protestantizma in velik porast evangeličanstva; vendar Združene države niso izjema.

Takisto protestantizem ni izjema. Konzervativni pridih Rimskokatoliške cerkve pod vodstvom Janeza Pavla II. je obrodil sado-ve. Veliko ljudi se je spreobrnilo in med katoličani, še posebej v ne-zahodnih državah, se je obnovil entuziazem. Po padcu Sovjetske zveze se je začel omembe vreden vzpon Ruske pravoslavne cerkve. V Izraelu in v diaspori je v največjem porastu ortodoksno ju-

dovstvo. Podobno močni vzponi konzervativnih religij se dogajajo v vseh večjih religioznih skupnostih – islamu, hinduizmu, budizmu –, kot tudi v manjših skupnostih (npr. šintoizem na Japonskem ali sikhizem v Indiji). Ta razvoj pa se razlikuje glede na učinke na družbo in politiko. Povezuje pa jih jasen *religiozen* navdih. Če to združimo, lahko zavržemo trditev, da sta modernizacija in sekularizacija sorodna pojava. Najmanj, kar nam ti pojavi povedo, je dejstvo, da je protisekularizacija vsaj tako pomemben pojav kot sekularizacija.

V medijih in v šolskih knjigah se pogosto zgodi, da so ta gibanja uvrščena pod kategorijo "fundamentalizem". Ta izraz pa ni



Jožef Muhovič: **Marijino rojstvo** (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 20,5 x 19,5 cm.

najbolj posrečen, ne samo zaradi svojega slabšalnega prizvoka, ampak ker sama beseda izvira iz ameriškega protestantizma, znotraj katerega ima specifičen pomen, ki pa se izkrivljeno prenaša na druge religijske tradicije. Izraz sam po sebi vsebuje določene predloge, kako lahko opišemo prej omenjene razvoje. Izraz vsebuje kombinacijo različnih lastnosti – veliko religiozno strast, izzivanje ti-stega, kar nekateri opisujejo z besedo *Zeitgeist*, duh časa, in vračanje k tradicionalnim religioznim avtoritetam. Dejansko so to skupne lastnosti, ki so prisotne v vseh kulturah, ki kažejo na prisotnost sekularizacijskih sil, saj jih moramo razumeti kot odziv *proti* tem silam. (V tem smislu lahko trdimo, da posredno drži vsaj del stare teorije sekularizacije). Zdi se, da je ta medsebojni vpliv sil sekularizacije in proti-sekularizacije najpomembnejša tema sociologa sodobne religije, vendar je prevelik zalogaj, da bi to lahko obravnavali tukaj. Lahko samo podam namig: moderna, zaradi popolnoma razumljivih razlogov, izpodrine vsako obliko starodavne gotovosti; negotovost pa je stanje, ki ga mnogi ljudje težko prenesejo; zato ima vsako gibanje (ne samo religiozno), ki obljublja, da nudi ali pa da bo obnovilo gotovost, velik trg.

Razlike uspešnih trenutkov

Prej omenjene skupne lastnosti so sicer pomembne, vendar bo analiza družbenih in političnih učinkov raznovrstnih religioznih gibanj pokazala na medsebojne razlike. To postane jasno, če pogledamo dve nesporno najbolj dinamični religiozni vrenji v tem trenutku, torej islamsko in evangeličansko; prav tako bo primerjava pokazala na neprimerno uporabo kategorije "fundamentalizem".

Zaradi svojega bolj očitnega neposrednega političnega učinka je islamsko vrenje bolj poznano. Vendar bi bila velika napaka, če bi nanj gledali samo iz političnega vidika, saj je tudi omembe vredno oživljanje empa-

tične *religiozne* zavezanosti. Zajema znatno geografsko področje ter ima vpliv na vse muslimanske dežele od Severne Afrike do Južne Azije ter pridobiva konvertite v podsaharski Afriki (kjer pogosto tesno tekmuje s krščanstvom). To postaja zelo očitno, če pogledamo nastajajoče islamske skupnosti v Evropi ali, sicer v manjši meri, v Severni Ameriki. Vsepovsod s seboj prinesejo obnovitev ne samo muslimanske veroizpovedi, ampak tudi lastnega muslimanskega načina življenja, ki se v marsikaterem pogledu ne sklada z idejami moderne – ločitev države in cerkve, vloga žensk, moralne norme vsakdanjega obnašanja in meje religiozne in moralne tolerance. Poživitev islama nikakor ni vezana na manj modernizirane ali "nazadnjaške" dele družbe, kot si to predstavljajo progresivni intelektualci. Ravno obratno, močno se odvija v mestih, ki imajo visoko stopnjo modernizacije in v nekaterih državah je ta pojav možno zaznati pri ljudeh, ki imajo visoko stopnjo izobrazbe v zahodnem smislu – v Egiptu in Turčiji marsikatera hčerka sekulariziranega profesorja nadane ruto in druge kose muslimanskih oblačil.

Vendar obstajajo razlike tudi znotraj tega gibanja. Celo znotraj Bližnjega vzhoda, ki velja za srce islama, je velika razlika med ponovno oživitvijo pri sunitih in pri šiitih – islamski konzervatizem pomeni nekaj drugega v Savdski Arabiji ali pa v Iranu. Če se pomaknemo malo proč od Bližnjega vzhoda, postanejo te razlike še večje. Tako je na primer v Indoneziji, največji muslimanski državi, najmočnejše gibanje za poživitev vere Nudhat'Ul-Ulama odkrit zagovornik demokracije in pluralizma, kar je pravo nasprotje tega, kar se razume z izrazom muslimanski "fundamentalizem". Tam, kjer politične okoliščine to dopuščajo, se odvijajo zanimive razprave o odnosu med islamom in nekaterimi vidiki sodobne resničnosti, ki obelodanijo velike razlike med posamezniki, ki

so sicer enako zavzeti za ponovno oživitev islama. Kljub temu pa je treba priznati, da je imel islam, zaradi določenih razlogov, ki so globoko zakoreninjeni v tradiciji, velike težave, ko se je soočil s ključnimi institucijami moderne, torej s pluralizmom, demokracijo in tržna ekonomijo.

Evangelikaško vrenje je enako osupljivo na svojem področju. Geografsko gledano je to področje še večje. Pridobilo je neznatno število pripadnikov v Aziji – v vseh kitajskih družbah (in navkljub silovitemu preganjanju tudi na celinskem delu Kitajske) in Južni Koreji, Filipinih, v Južnem Pacifiku, vseh psovod v pod-saharski Afriki (kjer se pogosto spoji z elementi tradicionalnih afriških verstev), očitno tudi v delih držav, ki so bile pod komunističnim režimom. Vendar so največ privržencev pridobili v Latinski Ameriki; po ocenah sodeč živi med 50 in 60 milijonov evangelikaških protestantov južneje od ZDA in večina od njih pripada prvi generaciji protestantov. Najmočnejša veja evangelikaškega kipenja so binkoštniki, ki združuje biblično ortodoksno, rigorozno moralno življenje in ekstatično bogoslužje s poudarkom na duhovnem ozdravljenju. Še posebej v Latinski Ameriki pomeni prestop v protestantizem preoblikovanje kulture – nov odnos do dela in konzumacije, nov izobraževalni etos in silovito zavrnitev tradicionalnega *mačizma* (ženske imajo ključno vlogo v evangelikaških cerkvah).

Izvor svetovnega evangelikaškega vrenja so Združene države, od koder so misionarji prvotno odhajali. Vendar je potrebno poudariti, da je to evangelikaštvo skorajda vseh psovod in še posebej v Latinski Ameriki neodvisno od podpore vernikov iz Združenih držav – dejansko cerkve iz Latinske Amerike pošiljajo lastne misionarje v hispanške skupnosti, kjer je prišlo do velikega števila spreobrnitev.

Ni potrebno posebej poudarjati, da je religiozna vsebina islamskega in evangelikaš-

skega vrenja povsem različna. Enako velja za družbene in politične posledice (o katerih bi rad več povedal kasneje). Vendar pa se ta dva razvoja razlikujeta tudi v nekem drugem oziru: muslimansko vrenje se odvija najbolj v deželah, ki so že muslimanske, ali pa se odvija med muslimanskimi izseljenci (kot na primer v Evropi), medtem ko se evangelikaško vrenje dogaja po vsem svetu, celo v predelih, kjer je bila ta religija popolnoma neznan ali pa marginalna.

Izjeme teorije desekularizacije

Dovolite mi, da ponovim, kar sem že prej povedal: današnji svet je v večini religiozen in je vse kaj *drugega kot* pa sekularen svet, ki so ga napovedovali (enim v veselje drugim v žalost) mnogi analitiki moderne. Obstajata pa dve izjemi, prva je dokaj nejasna, medtem ko je druga zelo jasna.

Prva očitna izjema je Evropa – natančneje zahodno od meje, ki se je imenovala železna zavesa (razvoj bivših komunističnih držav je zaenkrat premalo raziskan in nejasen). Stara teorija sekularizacije drži vsaj za Zahodno Evropo, če že nikjer drugje ne. S pospeševanjem modernizacije so se sorazmerno večali ključni indikatorji sekularizacije, tako na področju veroizpovedi (takšne, ki bi jo lahko imenovali ortodoksna v smislu protestantizma ali katolištva) in, dramatično, na področju verskega vedenja v povezavi s cerkvijo – obisk maš, privrženost cerkvenim pravilom glede osebnega vedenja (še posebej glede spolnosti, reprodukcije in porok), pridobivanju novega klera. Te fenomene so že dal časa opazovali v severnih državah kontinenta in so po 2. svetovni vojni bliskovito pahnile v prepad južni del Evrope. Tako sta Španija in Italija izkusili nenaden upad cerkvene religioznosti. Enako se je zgodilo v Grčiji in s tem se je ovrгла domneve nekaterih katoliških konzervativcev, da je za ta upad kriv II. vatikanski koncil. Tako imamo sedaj opravlka

z dodobra sekularno evropsko kulturo, medtem ko se dogajanje na jugu lahko opiše (čeprav ne razloži) kot kulturno invazijo na te države. Tako ni preveč domišljavo, če napovemo, da se bo podobno dogajalo v nekdanjih komunističnih državah, čeprav ne na isti način in bo pogojeno s stopnjo integracije v to Novo Evropo.

Četudi ti podatki niso sporni, pa so se pojavila številna dela na področju sociologije religije, posebej v Franciji, Veliki Britaniji in Skandinaviji, ki postavljajo pod vprašaj termin "sekularizacija", s katerim se opisuje te pojave. Skupina podatkov namreč namiguje močno preživetje religije, ki je po večini krščanskega izvora, čeprav je odtujitev od organizirane cerkve zelo razširjena. Morebiti bi situacijo v Evropi bolje opisali kot premik glede na lokacijo institucije kot pa sekularizacija. Vsekakor pa se Evropa zelo razlikuje od ostalega sveta, nesporno od Združenih držav. Ena izmed največjih ugank sociologije religije je, zakaj so Američani bolj religiozni kot Evropejci in zakaj so *tudi bolj* cerkveni kot Evropejci.

Druga izjema sekularizacije je manj dvoumna. Obstaja namreč mednarodna subkultura ljudi z visoko zahodnjaško izobrazbo, še posebej na področju humanistike in družboslovja, ki je dejansko sekularna. Ta subkultura je prvotni "nosilec" progresivnih, razsvetljenjskih prepričanj in vrednot. In čeprav so številčno v manjšini, imajo velik vpliv, saj nadzorujejo institucije, ki podajajo "uradne" razlage resničnosti, predvsem izobraževalni sistem, množične medije in pravni sistem. Še danes so presenetljivo podobni, kot so bili nekoč, in to povsod po svetu (čeprav ima, kot smo prej pokazali, ta subkultura izjeme predvsem v muslimanskih deželah). Na žalost tukaj ne bom razglabljal, zakaj bi ljudje s točno določeno izobrazbo bili zagovorniki sekularizacije. Edino kar lahko izpostavim, je, da imamo opravka z globalno *elitno* kulturo.

Posledično imajo religiozna gibanja od države do države močan populističen značaj. Za čistimi religioznimi motivi tiči znak protesta *proti* sekularni eliti in t. i. kulturna vojna v Združenih državah ima ta značaj. Opazimo lahko, da je verjetnost teorije sekularizacije odvisna od te mednarodne subkulture. Kadar namreč intelektualci potujejo, pristanejo v intelektualnih krogih – torej med ljudi, ki so jim precej podobni. To pa lahko hitro vodi k napačnim sklepom, da so ti ljudje zrcalo neke družbe, kar pa je seveda velika zmotita. Predstavljajte si sekularnega intelektualca iz Zahodne Evrope, ki se spoznava s kolegi iz fakultetnega kluba Univerze v Teksasu. Morda se mu zdi, kot da je doma. Zdaj pa si ga predstavljajte, kako se prebija skozi nedeljski prometni zastoj v Austinu – ali pa ko bi, Bog ne daj, vklopil radio! To, kar bi takrat doživel, bi antropologi opisali kot pretresljiv kulturni šok.

Ponovno prebujanje religije: izvori in pričakovanja

Po tej osupljivi *tour d'horizon* po svetovnem religioznem prizorišču se posvetimo nekaterim vprašanjem, ki jih pričujejoča zbirka esejev izpostavlja (ta esej je prvo poglavje istoimenskega zbornika in predstavlja uvod v temo in sam zbornik (op. prev)). *Prvo vprašanje je vprašanje izvora svetovnega oživljanja religije?* že prej smo omenili dva možna odgovora. Prvi odgovor je, da moderna poskuša izriniti samoumevno gotovost, ki so jo imeli ljudje tekom zgodovine. To je neudobno stanje, ki je za nekatere nevzdržno in zato so religiozna gibanja, ki trdijo, da lahko vrnejo gotovost, tako privlačna. Drugi odgovor je ta, da ima sekularni pogled na svet svoj izvoren socialni položaj, torej globalno elito, ki pa ga zavrača veliko število ljudi, ki sicer ne spadajo med to elito, ampak občutijo njene posledice, ki jih povzroča (najbolj zaskrbljujoče je, da so njihovi otroci deležni izo-

brazbe, ki bodisi zavrača ali pa celo neposredno napada njihovo lastno vero in vrednote). Religiozna gibanja, ki imajo močan protisekularni pridih, nagovorijo ljudi, ki ne gojijo zamer iz religioznih razlogov.

Vendar bi rad priklical v spomin zgod-bico, ki sem je povedal na začetku tega eseja, torej zgod-bico o predstavnikih ameriške fundacije, ki so zaskrbljeni zaradi "fundamentalizma". Na nek način tukaj ni kaj dosti razlagati. Močno občutena religija je bila zmeraj prisotna: razlago bi potrebovala njena odsotnost in ne njena prisotnost. Moderna sekularnost je mnogo bolj težko razložljiva kot pa sleherni od teh religioznih fenomenov – če tako hočete, čikaška univerza je bolj zanimiva tema za sociologa religije kot pa islamska šola v Qomu. Z drugimi besedami; fenomen, o katerem tukaj razpravljamo, na nek način samo priča o kontinuiteti mesta religije znotraj človeškega izkustva.

Drugo vprašanje je, kakšna je prihodnost te obujene religije? Glede na raznolikost obravnavanih pomembnih religioznih gibanj v sodobnem svetu bi bilo nesmiselno, če bi podali svetovno napoved. Če si kdo drzne podati napoved, bo vsekakor bolj koristno, če bo podana za manjše primere. Kljub temu pa lahko podamo eno napoved, ki ima vsaj nekaj gotovosti: nesmiselno bi bilo pričakovati, da bo svet v 21. stoletju manj religiozen, kot je danes. Nekaj sociologov religije poskuša rešiti staro teorijo sekularizacije s tezo, ki jo sam imenujem teza zadnjega okopa: modernizacija *prinese* sekularizacijo, gibanja, kot so islamsko in evangeličansko, pa so zadnji okopi religije, ki pa ne bodo zdržali; sčasoma bo sekularizacija slavila zmago – oziroma, če to napišem z malo manj spoštovanja, bi to pomenilo, da bodo iranske mule, binkoštniški duhovniki in tibetanske lame mislili in delovali enako kot profesorji literature na ameriških univerzah. Osebo se mi zdi, da je ta teza sama zase neprepričljiva.

Ker sem podal prejšnjo napoved – namreč, da svet enaindvajsetega stoletja ne bo bistveno manj religiozen, kot je današnji svet –, bom moral drugače razmišljati z ozirom na različne sektorje religioznega prizorišča. Tako se mi na primer zdi malo verjetno, da bi militantni islamisti uspešno obdržali svojo sedanjo držo *vis-à-vis* moderni, ko jim bo uspelo prevzeti oblast (tako se zdi, da se dogaja v Iranu). Prav tako mislim, da binkoštniki ne bodo uspeli obdržati nespremenjenega religioznega in moralnega značaja, saj se večina njihovih članov, ki so izvirno iz vrst nižjega sloja, povzpenja po družbeni lestvici (v Združenih državah so to razmeroma hitro opazili). Navadno so ta religiozna gibanja povezana z nereligioznimi silami, takšne ali drugačne vrste, zato bo prihodnost prvih vsaj deloma odvisna od prihodnosti slednjih. Tako je prihodnost militantnih evangeličanov v Združenih državah odvisna od tega, ali bodo njihova načela uspela v političnih in pravnih arenah ali bodo še naprej doživljali neuspeh na teh področjih. Prav tako je ključnega pomena človeško prizadevanje, ki igra v religiji vsaj tako pomembno vlogo kot na drugih področjih, kar pa mnogi družboslovci in zgodovinarji pogosto spregledajo. Mogoče bi v Iranu lahko prišlo do islamske revolucije brez ajatole Khomeinija, vendar bi izgledala popolnoma drugače. Nihče ne more napovedati pojava karizmatičnih likov, ki bodo sprožili močna religiozna gibanja na nepričakovanih krajih. Morebiti bo naslednja ponovna poživitev religije prišla iz vrst razočaranih postmodernih akademikov!

Tretje vprašanje je, ali se ponovno oživiljena religiozna gibanja razlikujejo glede kritike sekularnega reda? Vsekakor, in sicer glede na lasten sistem verovanja. Kardinal Ratzinger in Dalai Lama se ubadata z različnimi vidiki sodobne sekularne kulture. Oba pa bosta soglašala, da je kultura, ki misli, da lahko shaja brez kakršnekoli transcendentne referenčne



Jožef Muhovič: **Marijino oznanjenje** (iz cikla: Rainer Maria Rilke, Marijino življenje), 2006, akril in kolaž na papirju, 24 x 21,5 cm.

točke, plitva, in oba bosta imela dobre razloge za svoje trditve. Religiozni impulz, iskanje smisla, ki presega omejenost empirične izkustvenosti tega sveta, je stalna lastnost človeštva (in to ni teološka trditev, ampak antropološko spoznanje – filozof, ki je sicer agnostik ali ateist, zlahka soglaša). Potrebna bi bila skorajda mutacija človeške vrste, da bi ta impulz ugasnil. Bolj radikalni razsvetljenski misleci in njihovi nasledniki si to seveda želijo. Vendar se do sedaj kaj takšnega ni zgodilo in kot sem pred tem napovedal, je majhna verjetnost, da se bo. To, kar je vsem tem religioznim gibanjem skupno glede kritike sekularnosti, je trditev, da je človeško življe-

nje, ki je oropano transcendence, stanje siromašnosti in nevzdržnosti.

Zaradi dejstva, da ima današnja sekularizacija značaj moderne (prejšnje oblike sekularnosti so bile na primer nekatere oblike konfucianizma in helenistične kulture), sproži kritika sekularizacije kritiko najmanj teh vidikov moderne. Onstran tega pa se religiozna gibanja razlikujejo glede na svoj odnos do moderne; ponekod so popolnoma protimoderna ali celo nasprotujejo moderni, kot glede vloge žensk v družbi. V nasprotju s tem primerom pa se mi zdi, da lahko pokažemo, da evangeličansko vrenje pozitivno modernizira večino krajev, kjer se pojavi, kar se še posebej razvidno dogaja

v Latinski Ameriki. Novo evangeličansko gibanje je odpravilo večino ovir za modernizacijo – *mačizem*, na primer, in odpravo hierarhijske, ki je značilna za iberijski katolicizem. Njihove cerkve spodbujajo vrednote in vedenjske vzorce, ki prispevajo k modernizaciji. Če izpostavimo samo en pomemben primer: če hočete polno sodelovati v življenju kongregacije, se zahteva branje Svetega pisma; branje Svetega pisma spodbuja pismenost, kar posledično doprinese k pozitivnemu odnosu do izobrazbe in osebnega izpopolnjevanja. Prav tako zahtevajo, da se ljudje vključujejo v zadeve, ki se tičejo kongregacije, saj so skupnosti večinoma v rokah laikov (dejansko v rokah žensk); to sodelovanje v cerkvenih zadevah zahteva izobraževanje v administrativnih veščinah, vključno z vodenjem javnih zborovanj in financ. Tako ni pretirano, če rečemo, da s tem evangeličanske kongregacije služijo – seveda nenamerno – kot šola demokracije in socialne mobilnosti.

Ponovna obuditev religije in svetovne zadeve

Druga vprašanja, ki jih ta knjiga zastavlja, zadevajo rezmerje med religijo in številnimi pomembnimi vprašanji, ki niso povezana z religijo.

– Kot prvo, *mednarodna politika*. Tukaj hitro pridemo ob bok tezi Samuela Huntingtona, da bo namreč po koncu hladne vojne postal ključen problem mednarodnih odnosov “spopad civilizacij” in ne spopad raznih ideologij. K tej tezi je potrebno podati nekaj pripomb. Veliki ideološki spopad, ki je poganjal hladno vojno, trenutno miruje, ampak sam ne bi stavil na to, da se je odrekel prestolu. Glede na dejstvo, da je nacionalizem ideologija (natančneje: vsak narod ima *svojo* ideologijo), lahko trdimo, da so ideologije žive in ohranjene na dolgem spisku držav.

Prav tako je verjetno, da zaradi odsotnosti vsesplošnega spopada med sovjetskim komu-

nizmom in Zahodom pod vodstvom Amerike na dan prihajajo anonimne kulture, ki so bile potlačene v obdobju hladne vojne. Nekatere od teh anonimnih kultur so prevzele podobo ideologije, kot je na primer izpovedovanje izrazite azijske identitete iz vrst številnih azijskih vlad in intelektualcev v Vzhodni Aziji in Jugovzhodni Aziji. Ta ideologija še posebej izstopa v povezavi z razpravami o evropocentričnem značaju človekovih pravic, ki ga zagovarjajo Združene države in druge zahodne vlade ter organizacije. Pretirano bi bilo, če bi te debate razumeli kot znamenje spopada civilizacij. Situacija, ki bi bila največji približek religiozno definiranimu spopadu civilizacij, bi nastala, če bi večji spekter držav prevzel svetovni nazor najbolj militantnih islamskih vrenj in bi ta postal podlaga zunanje politike teh držav. Vendar do česa takega še ni prišlo.

Če hočemo določiti vlogo religije v mednarodni politiki, bi bilo smotno, če razlikujemo med političnimi gibanji, ki so religiozno motivirana, in gibanji, ki uporabljajo religijo kot koristno sredstvo za legitimacijo političnih agend, ki izvirajo iz nereligioznih interesov. Takšno razlikovanje je sicer težko, ampak ni nemogoče. Tako ni dvomov, da samomorilski napadalci islamskih gibanj resnično verjamejo religioznim motivom, ki jih izrekajo. Nasprotno pa obstajajo dobri razlogi, da upravičeno dvomimo v dejstvo, da so bile vse tri strani, ki so bile vpletene v spopade v Bosni, ki se pogosto predstavljajo kot religijski spopad, religiozno motivirane. Mislim, da je P. J. O'Rourke podal opazko, da so vse tri strani iste rase, govorijo isti jezik in se razlikujejo le glede na veroizpoved, v katero pa nihče ne verjame. Podoben dvom v domnevno religiozno naravno spopada na Severnem Irskem lahko razberemo iz sledečega vica: Mož je hodil po ulici v Belfastu in naenkrat iz veže pred njega skoči oborožen moški in ga vpraša: “Si protestant

ali si katolik?”. Mož jecljavo odvrne: “Ateist sem”, “A, tako,” odvrne moški, “ampak si protestanski ali katoliški ateist?”

– Kot drugo, *vojna in mir*. Lepo bi bilo, če bi lahko rekli, da je religija vsepovsod glas miru. Na žalost pa temu ni tako. Veliko bolj verjetno je, da religija v sodobnem svetu pospešuje vojno, tako med narodi kot tudi znotraj naroda. Religiozne institucije in gibanja vzpodbujajo vojaške spopade in državljanske vojne na indijskem podkontinentu, na Balkanu, na Bližnjem vzhodu in v Afriki, če tukaj naštejemo samo najbolj očitne primere. Res je, da religiozne institucije občasno zavračajo vojni naklonjeno politiko ali prevzamejo vlogo mediatorja med sprtimi stranmi. Vatikan je uspešno posredoval v nekaterih mednarodnih sporih v Latinski Ameriki. Bilo je že več religiozno navdihnenih mirovnih gibanj (tudi v Združenih državah za čas vietnamske vojne). Na Severnem Irskem je poskušal posredovati protestantski in katoliški kler, vendar brez očitnega uspeha.

Vendar je verjetno napačno, če bi se osredotočili samo na dejanja formalnih religioznih institucij ali skupin. Do razpršitve religioznih vrednot v neki družbi, ki ima lahko za posledico nagnjenje k miru, lahko pride tudi brez formalnih dejanj cerkvenih teles. Tako nekateri analitiki trdijo, da je obsežna razpršitev krščanskih vrednot imela neposredno vlogo pri padcu režima apartheida v Južni Afriki, čeprav so se cerkve nagibale bodisi k eni ali k drugi strani konflikta, vsaj do zadnjih let, ko je Nizozemska reformirana cerkev spremenila svoje stališče glede apartheida.

– Kot tretje, *ekonomski razvoj*. Ključno delo glede razmerja religije in ekonomije je seveda delo nemškega sociologa Maxa Webra iz leta 1905 z naslovom *Protestantska etika in duh kapitalizma*. Strokovnjaki so se dobrih devetdeset let prerekali glede glavne teze tega dela. Vendar se iz tega da nekaj razbrati (in

slučajno sem “ne-odkrit” weberjanec), namreč da nekatere vrednote bolj vzpodbujajo moderni ekonomski razvoj kot pa druge. Nekaj *podobnega*, kot je Webrova “protestantska etika”, je verjetno delovalo v prvi fazi razvoja kapitalizma – etika, ki je bodisi religiozno vzpodbujena ali pa ne in ki ceni osebno disciplino, trdo delo, skromnost in spoštovanje do izobraževanja. Novo evangeličanstvo Latinske Amerike skoraj očitno izpostavlja te vrednote tako zelo, da je bil moj osebni delovni naslov za raziskavo na to temo, ki smo jo opravljali na centru, ki ga vodim na Univerzi v Bostonu, “Max Weber je živ in zdrav ter živi v Gvatemali”. Ravno obratno pa ibernski katolicizem, ki je bil vzpostavljen v Južni Ameriki, ne vzpodbuja teh vrednot.

Ampak religiozne tradicije se lahko spremenijo. Španija je imela uspešno obdobje ekonomskega razvoja, ki se je začel v temnih časih Francovega režima in katerega eden izmed ključnih dejavnikov je bil prav Opus Dei, ki združuje rigorozno teološko ortodoksnost z odprtostjo za tržno gospodarstvo v okviru ekonomije. Prej sem namignil, da menim, da ima islam velike težave s sodobno tržno ekonomijo; kljub temu pa so se emigranti odlično privadili na način življenja v različnih državah (na primer v podsaharski Afriki) in v Indoneziji obstaja gibanje, ki se lahko izkaže podobno, kot se je Opus Dei v katoliškem svetu. Tukaj moram dodati, da poteka že več let trajajoča debata o prispevku konfucijanskih vrednot, ki so pripomogle k zgodbi o uspehu Vzhodne Azije, in če bi se izkazalo, da “post-konfucijanska” teza drži in če bi se konfucijanstvu priznal status religije, potem bi lahko govorili o pomembnem religioznem prispevku k ekonomski rasti.

Ena izmed moralnih težav je dejstvo, da nekatere vrednote, ki so v začetku ekonomskega razvoja učinkovite, kasneje niso več koristne. Vrednote “protestantske etike” ali njenega funkcionalnega enačaja so uporabne v

fazi, ki jo je Walt Rostow poimenoval "odskočno mesto", ampak taiste vrednote morabit nimajo enakega učinka v kasnejših fazah. Mogoče so za t. i. postindustrijske ekonomije Evrope, Severne Amerike in Vzhodne Azije bolj primerne manj stroge vrednote. Tako je na primer skromnost, ki je sicer moralno gledano vredna spoštovanja, iz ekonomskega vidika greh. Tako imajo hedonisti verjetno velike težave, da se dvignejo iz primitivne revščine, ampak se odlično izkažejo v visokotehnoloških ekonomijah sodobnih družb, ki jih žene znanje.

– In za konec, *človekove pravice in družbena pravičnost*. Splošno je znano, da so se religiozne institucije večkrat izrekle o človekovih pravicah in družbeni pravičnosti. Nekatere izjave so imele pomembne politične posledice, kot npr. v boju za državljanske pravice v Združenih državah in padec komunizma v Evropi. Vendar sem prej opozoril, da imajo različen religiozno artikuliran pogled, različne predstave o naravi človekovih pravic. Enako velja za družbeno pravičnost: kar velja kot pravično za eno skupino, je lahko popolnoma nepravilno za druge. Včasih je razvidno, da stališča religioznih skupin o teh zadevah temeljijo na religioznih načelih; tak primer je načelno nasprotovanje Rimskokatoliške cerkve splavu in kontracepciji. V drugih primerih pa stališče o družbeni pravičnosti zrcali položaj religioznih funkcionarjev v tej ali oni mreži nereligioznega družbenega razreda ali interesov, četudi je retorika religiozna. Če ostanem pri tem primeru, bi rad povedal, da se mi zdi, da to velja za večino stališč ameriških katoliških institucij glede pomembnih vprašanj družbene pravičnosti, ki niso povezane s spolnostjo in reprodukcijo.

Obravnaval sem silno zapletene reči. Prosili so me, da pripravim svetovni pregled in to sem se tudi trudil narediti. Nikakor pa ne morem zaključiti s spodbujajočo pridigo. Obe strani, tako ta, ki goji veliko upanje o vlogi religije v zadevah tega sveta, kot tudi tista, ki se takšne vloge *boji*, sta verjetno razočarani z dejanskimi dokazi. Ampak če hočemo oceniti to vlogo, ni druge poti kot pa različne obravnave, ki sledijo vsakemu primeru posebej. Toda eno izjavo lahko podamo z veliko gotovostjo: tisti, ki ne vključijo religije v svoje analize sodobnih zadev, s tem veliko tvegajo.

Prevedel: Jani Šumak

* Peter Ludwig Berger, rojen 17. 3. 1929 na Dunaju, je v Združenih državah Amerike živeči sociolog religije in luteranski teolog. Njegovo najbolj znano delo je *Družbena konstrukcija realnosti: Razprava iz sociologije znanja*, ki ga je napisal skupaj s Thomasom Luckmannom, prav tako dobro znanim sociologom religije, in velja za klasično delo sociologije. Med pomembnejša dela spadajo tudi *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience* (1997); *Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija modernega človeka* (soavtor: Thomas Luckmann, 1995); *The Capitalist Revolution: Fifty Propositions About Prosperity, Equality and Liberty* (1988); *The War Over the Family: Capturing the Middle Ground* (soavtorica: Brigitte Berger, 1983). Trenutno deluje kot profesor religije, sociologije in teologije in je predstojnik Inštituta za kulturo, verstva in svetovne zadeve na Univerzi v Bostonu.

** Peter L. Berger, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, v: Peter L. Berger (ur.), *The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics*, Washington, D.C., Ethics and Public Policy Center; Grand Rapids, Mich., W.B. Eerdmans Pub. Co., 1999. Prvotno objavljeno v: *The national Interest*, št. 46, zima 1996/97, Washington D.C.