

Globalni oris desekularizacije sveta**

Pred nekaj leti se je na moji mizi znašel prvi zvezek obsežnega projekta raziskav o fundamentalizmu (*Fundamentalism Project*). Projekt je bil zelo radodarno financiran s strani MacArthurjeve fundacije, predsedoval pa mu je Martin Marty, ugledni profesor cerkvene zgodovine na Univerzi v Chicagu. Pri projektu so sodelovali številni odlični strokovnjaki in objavljeni rezultati so večinoma izredno kakovostni. Toda ko sem si ogledoval prvi zvezek teh obsežnih raziskav, se mi je zgodilo tisto, kar nekateri imenujejo "aha" doživetje. Knjiga na moji mizi je bila izredno velika, nekakšna "knjiga-orožje", ki bi lahko povzročila resno poškodbo. Vprašal sem se torej, kako da je MacArthurjeva fundacija vložila več milijonov dolarjev za mednarodno raziskavo o religioznih fundamentalistih.

Na misel sta mi prišla dva odgovora. Prvi je očiten in ne posebno zanimiv. MacArthurjeva fundacija je zelo progresistično usmerjena, fundamentaliste pa dojema kot anti-progresistične. Raziskava naj bi torej imela za cilj spoznati nasprotnika. Toda obstaja še drugi, zanimivejši odgovor. "Fundamentalizem" je zanje čuden, težko razumljiv pojav. Projekt naj bi raziskal ta čudni pojav in ga pojasnil. Toda komu? *Komu* je ta pojav čuden? Odgovora ni težko najti: gre za ljudi, s katerimi imajo predstavniki MacArthurjeve fundacije navadno opraviti – to so profesorji na elitnih ameriških univerzah. In v tem je bilo zame tisto "aha" doživetje. Zanimanje za ta obsežni projekt izhaja iz na glavo postavljenega dojemanja sveta. Po tem dojemanju je "fundamentalizem" (ki ga navsezadnje pripišejo vsa-

kemu navdušenemu religioznemu gibanju) redka, težko razložljiva stvar. Toda ob pogledu bodisi na zgodovino bodisi na sodobni svet ugotovimo, da ni redek pojav, pač pa njegovo poznavanje. Težko razumljivi pojav niso iranski mule, ampak ameriški univerzitetni profesorji – oni bi lahko bili upravičeni predmet več milijonov dolarjev vredne raziskave!

Napake v teoriji sekularizacije

Moje mnenje je naslednje: podmena, da živimo v sekulariziranem svetu, je napačna. Ob nekaterih izjemah, o katerih bom kmalu spregovoril, je svet danes ravno tako divje religiozen, kot je vedno bil, ponekod pa še bolj, kot kdaj prej. To pomeni, da je vsa obsežna literatura, ki jo zgodovinarji in sociologi ohlapno označujejo kot "teorijo sekularizacije", v bistvu zgrešena. S svojimi zgodnjimi deli sem tudi jaz prispeval k tej literaturi. Bil sem v dobri družbi: večina sociologov religije je bila podobnih pogledov in za te poglede smo imeli tudi dobre razloge. Nekatere teze še držijo. (Rad rečem svojim študentom, da je ena od prednosti sociologa – za razliko od filozofa ali teologa – v tem, da ima lahko prav toliko veselja ob ovržanju svojih teorij kakor ob njihovi potrditvi!)

Poimenovanje "teorija sekularizacije" se sicer nanaša na dela iz petdesetih in šestdesetih let prejšnjega stoletja, toda v resnici lahko ključno idejo te teorije najdemo že v razsvetljenstvu. Ta ideja je preprosta: modernizacija nujno vodi v izginjanje religije, tako v družbi kot v zavesti posameznikov. In prav ta ključna ideja se je pokazala za napačno. Brez dvoma

drži, da je imela modernizacija določene sekularizacijske učinke, ponekod več in drugje manj. Toda povzročila je tudi močna protisekularizacijska gibanja. Poleg tega sekularizacija na družbeni ravni ni nujno povezana s sekularizacijo na ravni posameznikove zavesti. V mnogih družbah so religiozne institucije izgubile moč in vpliv, toda v življenju posameznikov se vendarle nadaljujejo stara in pojavljajo nova religiozna verovanja in religiozne navade. To včasih vodi v nove oblike institucionalne organiziranosti in včasih v velike izbruhe religioznega navdušenja. Velja pa tudi obratno: religiozne institucije včasih ohranijo precejšnji družbeni ali politični vpliv, čeprav zelo malo ljudi pripada religiji oz. prakticira religijo, ki jo institucija predstavlja. Ob tem lahko rečemo najmanj to, da je razmerje med religijo in modernostjo precej zapleteno.

Trditev, da modernost nujno vodi v izumiranje religije, je v osnovi vrednostno nevtralna trditev. Pritrjujejo ji lahko tako tisti, ki vidijo v njej dobro napoved, kot tudi tisti, ki jo imajo za zelo slabo napoved. Določen profil ljudi (večina razsvetljenskih mislecev nekoč in večina progresistično naravnanih danes) se bolj nagiba k mnenju, da je sekularizacija dobra, vsaj v toliko, v kolikor pomete s tistimi religioznimi pojavi, ki so "zaostali", "praznoverni" ali "reakcionarni" (religiozna usedlina, ki bi bila očiščena teh negativnih značilnosti, bi bila za nekatere sprejemljiva). Toda tudi religiozni ljudje, med njimi tisti z zelo tradicionalnimi in ortodoksni prepričanji, priznavajo povezanost med modernostjo in sekularizacijo in se nad njo na veliko pritožujejo. Nekateri od teh imajo modernost za sovražnika, proti kateremu se je treba boriti. Drugi v modernosti vidijo zmagovalni svetovni nazor, kateremu se morajo religiozna verovanja in religiozne navade prilagoditi. Z drugimi besedami, *zavračanje* in *prilagajanje* sta dve strategiji, ki ju verske

skupnosti lahko izbirajo v svetu, ki se – kot se zdi – sekularizira. Obe strategiji sta imele zelo dvomljive rezultate – kot se vselej zgodi s strategijami, ki temeljijo na napačnem zaznavanju stvarnosti.

Seveda je teoretično čisto mogoče zavrnilo katerokoli moderno misel ali moderno vrednoto, toda veliko težje je doseči, da bodo ljudje trajno živeli v takšnem zavračanju. Da bi dosegli to, sta na voljo dve strategiji. Prva je *religiozna revolucija*: skušaj zavladati celotni družbi in napraviti določeno protimoderno religijo obvezno za vsakogar. To je v večini dežel sodobnega sveta težko izpeljati (Franco je to neuspešno poskušal v Španiji; mule to še vedno poskušajo v Iranu in v nekaterih drugih deželah). Takšen poskus se mora soočati z modernizacijo, ki ustvarja zelo heterogene družbe in velikanske preskoke v komunikaciji med različnimi kulturami. Oboje je ugodno za proces pluralizacije in *ni* ugodno za uveljavitev (ali ponovno vzpostavitev) religijskih monopolov. Drugi možni način za odvrnitev ljudi od modernih idej in modernih vrednot je ustvarjanje *religioznih subkultur* z namenom, da vplive zunanje družbe zadržijo zunaj. Ta poskus je nekoliko bolj obetajoč od religiozne revolucije, toda tudi poln težav. Moderna kultura ima izredno moč in velikanski napor je potreben za ohranjanje takšnih enklav z neprodušnim obrambnim sistemom. Povprašajte o tem pripadnike amišev v vzhodni Pensilvaniji. Ali pa hasidskega rabija v williamsburškem predelu Brooklyna.

Zanimivo je, da je bila teorija sekularizacije ovržena tudi z rezultati prilagoditvenih strategij religijskih institucij. Če bi resnično živeli v močno sekulariziranem svetu, potem bi lahko pričakovali, da se bodo religijske institucije obdržale le v toliko, v kolikor se jim bo uspelo prilagoditi sekularizaciji. Takšna je bila empirična podmena prilagoditvenih strategij. Dejansko pa se je vsepovsod pokazalo, da so religiozne skupnosti preživele in

se celo razcvetele v toliko, v kolikor se *niso* skušale prilagoditi domnevnim zahtevam sekulariziranega sveta. Preprosto povedano: poskusi sekularističnih religij na splošno niso uspeli; religiozna gibanja z verovanji in navadami, polnimi nazadnjaškega sklicevanja na nadnaravno (ki so popolnoma izven dosega samozaverovanih univerzitetnih krogov), so na široko uspela.

Katoliška cerkev in modernost

Boj z modernostjo v rimskokatoliški cerkvi dobro ponazarja težave različnih strategij. Ob pojavu razsvetljenstva z njegovimi spremljajočimi revolucijami je bil odziv Cerkve najprej bojevit, takoj zatem pa kljubovalno zavračajoč. Morda najveličastnejša poteza kljubovanja se je zgodila leta 1870, ko je 1. vatikanski koncil slovesno razglasitev papeževe nezmotljivosti in Marijinega brezmadežnega spočetja takorekoč "vrigel v obraz" razsvetljenstvu, ki se je v obliki armade Viktorja Emanuela I. že pripravljalo na zasedbo Rima. (Zavrnitev je bila obojestranska. Če ste si imeli kdaj priložnost ogledati rimski spomenik bersaljerjem, elitnim kraljevim enotam, ki so v imenu italijanskega *risorgimento* zavzele Večno mesto, ste lahko opazili postavitve junaškega lika v bersaljerški uniformi – s hrbtom je obrnjen natančno proti Vatikanu.)

Skoraj stoletje kasneje je 2. vatikanski koncil znatno spremenil dotlej zavračajočo držo Cerkve. Vodilo koncila je bil *aggiornamento* – Cerkev naj se posodobi, uskladi z modernim svetom. (Spomnim se, da sem pred koncilom vprašal protestantskega teologa, kaj misli, da se bo na koncilu zgodilo. Odgovoril mi je, da ne ve, a da je prepričan, da ne bodo brali zapisnikov s prejšnjega srečanja!) 2. vatikanski koncil je imel namen odpreti okna, zlasti okna katoliške subkulture. Do te je prišlo, ko je postalo jasno, da celotne družbe ne bo mogoče znova osvojiti. V Združenih državah je bila ta katoliška subkultura še do ne-

davnega zelo navzoča. Težava z odpiranjem oken je v tem, da ni mogoče nadzorovati, kaj bo prišlo noter. Prišlo je tudi veliko silno begajočega in težavnega za Cerkev: ves razburkani svet moderne kulture. Pod sedanjim papežem je Cerkev krmarila po niansirani liniji med zavračanjem in prilagajanjem – z mešanimi rezultati v različnih deželah.

Tu se mi zdi koristno opozoriti, da želim biti vsa moja tukajšnja opažanja vrednostno nevtralna: ob pregledu sodobnih religijskih pojavov skušam biti objektivni. Dokler opravljam to nalogo, puščam ob strani svoja religiozna prepričanja. Kot sociologu religije se mi zdi verjetno, da je moral Rim zaradi institucionalnih težav, ki so sledile 2. vatikanskemu koncilu, nekoliko "zategniti uzde", tako na doktrinalni kot na praktični ravni. Ta ugotovitev pa nikakor ne pomeni, da se v teološkem smislu strinjam s tem, kar se je dogajalo v rimskokatoliški cerkvi v času sedanjega pontifikata. Če bi bil katoličan, bi bil pravzaprav resno zaskrbljen nad takšnim razvojem. Vendar sem liberalni protestant (pridevnik označuje moje religiozno stališče, ne pa političnega) in nisem neposredno eksistencialno prizadet ob tem, kar se dogaja znotraj rimskokatoliške skupnosti. Tu pišem kot sociolog in se pri tem lahko sklicujem na določeno kompetentnost. Teoloških pooblastil nimam.

Globalni religijski pregled

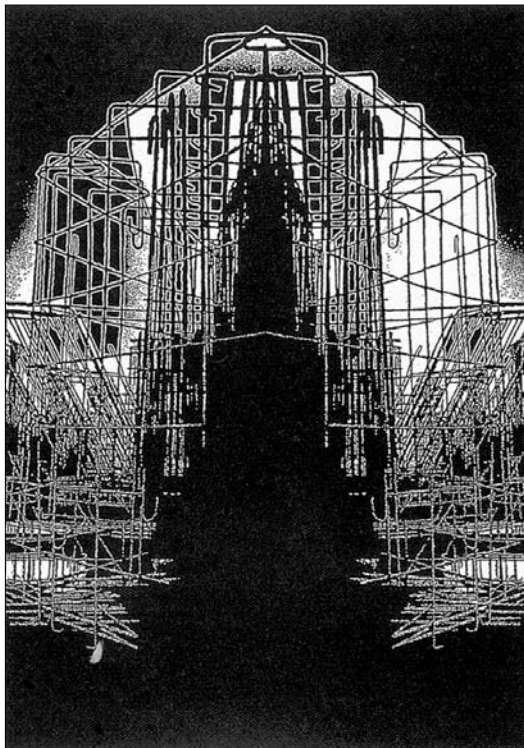
Ob pogledu na mednarodne religijske pojave ugotovimo, da so vsepovsod v porastu gibanja, ki so konservativna ali ortodoksna ali tradicionalistična. To so prav tista gibanja, ki so zavrnila *aggiornamento* (posodabljenje) v razmerju do modernosti (kakor je bila definirana s strani progresističnih intelektualcev). Nasprotno pa so skoraj vsepovsod v upadu tista religiozna gibanja in institucije, ki so se z velikimi naporji skušala uskladiti s tako razumljeno modernostjo. V Združenih državah

Amerike je bilo veliko govora o tem dogajanju, ki ga značilno ponazarja upadanje takoimenovanega glavnega toka protestantizma (*mainline Protestantism*) in istočasni porast evangelijskih skupnosti (*Evangelicalism*).¹ Toda Združene države v tem niso nobena izjema.

In tudi protestantizem ni izjema. Konservativna težnja v rimskokatoliški cerkvi pod Janezom Pavlom II. je obrodila sadove tako glede števila spreobrnjencev kot glede prenovljenega navdušenja med rojenimi katoličani; to velja zlasti za nezahodne dežele. Po razpadu Sovjetske zveze se je znatno okrepila pravoslavna cerkev v Rusiji. Najhitreje rastoče judovske skupine so ortodoksne, tako v Izraelu kot v diaspori. Podobno je bilo zaznati močno kipenje konservativne religioznosti v vseh drugih velikih religijskih skupnostih (islamu, hinduizmu, budizmu) in preroditvena gibanja

v manjših skupnostih (kot šintoizem na Japonskem in sikhizem v Indiji). Ti procesi se močno razlikujejo po svojih družbenih in političnih implikacijah. Skupen pa jim je očitni *religiozni* navdih. Vsi skupaj zato predstavljajo močan dokaz proti miselnosti, da sta modernizacija in sekularizacija istoizvorna pojava. Iz tega lahko z gotovostjo ugotovimo, da je *protisekularizacija* vsaj tako pomemben pojav za sodobni svet kot sekularizacija.

Omenjena gibanja so v medijih in v znanstvenih publikacijah pogosto označena kot "fundamentalistična". To ni prav posrečen izraz, ne le zato, ker ima slabšalni podton, ampak tudi zato, ker izhaja iz zgodovine ameriškega protestantizma, v katerem je imel poseben pomen – izraz je zavajajoč, če ga posplošimo na druga religiozna izročila. Toda isti izraz je po svoje zelo sugestiv, ko ga uporabljamo



Dieter Josef: Ekvador I, "Ingapirca", litografija, 1998.

pri opisovanju omenjenih gibanj. Označuje kombinacijo nekaterih značilnih potez: veliko religiozno navdušenje; kljubovanje *Zeitgeistu* (duhu časa), kot so ga definirali drugi; vrnitev k tradicionalnim virom religiozne avtoritete. To so v resnici skupne poteze, ki prese-gajo kulturne ločnice. In te poteze tudi kažejo na navzočnost sekularizacijskih teženj, saj jih lahko razumemo le kot reakcijo *proti* tem tež-njam. (V tem smislu lahko – posredno – po-trdimo, da nekaj od stare sekularizacijske teo-rije vendarle drži.) Medsebojno vplivanje se-kularizacijskih in protisekularizacijskih teženj je po mojem mnenju ena najpomembnejših tem za sociologijo sodobne religioznosti, ven-dar je preobsežna, da bi jo lahko obravnaval tukaj. Zato naj zgolj namignem: modernost iz razumljivih razlogov spodkopava stare go-tovosti; negotovost je za mnoge ljudi zelo težko prenašati; torej ima priložnost vsako gibanje (ne le religiozno), ki obljublja, da bo ustva-rilo ali obnovilo gotovost.

Razlike med uspevajočimi gibanji

že omenjene skupne poteze so pomembne, vendar se mora analiza družbenih in politič-nih vplivov religioznih vrenj posvetiti tudi nji-hovim razlikam. To postane jasno, ko pogle-damo na religiozni vrenji, ki sta v današnjem svetu verjetno najbolj dinamični: islamsko in evangelijsko. Njuna primerjava opozarja tudi na pomanjkljivosti pojma “fundamen-talizem”, ki ga uporabljajo za obe gibanji.

Islamsko vrenje je zaradi svojih bolj ne-posrednih političnih razraščanj tudi bolj zna-no. Vendar bi storili hudo napako, če bi ga gledali le skozi politične leče. Gre za osup-ljivo oživitev izrazito *religioznih* drž. In to na zelo obširnem zemljepisnem področju: svoje vplive širi v vseh muslimanskih deželah od severne Afrike do jugovzhodne Azije. Prido-biva spreobrnjence, še zlasti v subsaharski Afriki (pogosto v tekmi s krščanstvom). Pojav postaja zelo opazen v brstečih muslimanskih

skupnostih v Evropi in, v mnogo skromnejših razsežnostih, v Severni Ameriki. Vseposod oživlja ne le islamsko verovanje, ampak tudi značilen islamski življenjski slog, ki v mno-gočem neposredno nasprotuje modernim ide-jam, na primer v prepričanjih o razmerju med religijo in državo, o vlogi žensk, o moralnih normah vsakdanjega življenja in o mejah re-ligiozne in moralne strpnosti. Islamski pre-porod nikakor ni omejen na manj moderni-zirane ali “zaostale” dele družbe, kakor še ved-no radi mislijo progresistični intelektualci. Nasprotno, zelo močan je v mestih z visoko stopnjo modernizacije in v mnogih deželah je posebno opazen med ljudmi z visoko izo-brazbo zahodnega stila: v Egiptu in Turčiji se na primer dogaja, da si hčerke sekularizi-ranih intelektualcev nadevajo naglavne rute in druga znamenja islamske spodobnosti.

Vendar so znotraj tega gibanja tudi veli-ke razlike. Celó v islamski domovini, na Bliž-njem vzhodu, obstajajo pomembne religiozne in politične razlike med sunitskim in šiitskim preporodom. Islamska konservativnost po-meni na primer v Sadski Arabiji nekaj čisto drugega kot v Iranu. Z oddaljenostjo od Bliž-njega vzhoda se razlike še večajo. Tako v In-doneziji, najgostejše naseljeni muslimanski de-želi, obstaja zelo močno preporodno gibanje, Nudhat’ul-Ulama, ki se odkrito zavzema za demokracijo in pluralizem – pravo nasprotje tega, kar se običajno pripisuje muslimanske-mu “fundamentalizmu”. V številnih deželah, kjer politične okoliščine to dopuščajo, se od-vijajo živahne razprave o razmerju islama do raznih vidikov modernosti; pri tem prihaja do ostrih nasprotij med ljudmi, ki so enako zavezani preporodu islama. Vendarle je ver-jetno treba priznati, da se islam v celoti srečuje z velikimi težavami v procesu sprejemanja ključnih institucij modernosti, kot so plura-lizem, demokracija in tržna ekonomija – in to iz razlogov, ki so globoko zakoreninjeni v samem jedru islamskega izročila.

Evangeljsko vrenje je po obsegu prav tako osupljivo. Po zemljepisnem obsegu je še celo širše. Pridobilo je velikansko število spreobrnjenec v vzhodni Aziji, v vseh kitajskih skupnostih (vključno z Ljudsko republiko Kitajsko, kljub hudemu preganjanju) in v Južni Koreji, na Filipinih, na južnem Pacifiku, v subsaharski Afriki (kjer pogosto vključuje elemente tradicionalne afriške religioznosti) in, kot vse kaže, tudi v delih postkomunistične Evrope. Toda največji uspeh je doseglo v Latinski Ameriki: ocenjujejo, da je južno od ZDA že 40 do 50 milijonov evangeljskih protestantov, ki so v veliki večini prva generacija protestantov. Najštevilčnejši del evangeljskega vrenja je binkoštna cerkev, ki biblično ortodoksno in strogo moralnost združuje z ekstatičnim bogoslužjem in poudarjanjem duhovnega ozdravljanja. V Latinski Ameriki prestopanje v protestantizem povzroča opazne kulturne spremembe: drugačno držo do dela in potrošnje, drugačno vzgojno etiko in silovit odpor proti tradicionalnemu *machismu* (ženske imajo v evangeljskih cerkvah zelo pomembno vlogo).

Po vsem svetu razširjeno evangeljsko vrenje se je najprej začelo v Združenih državah, odkoder so izšli prvi misijonarji. Toda zelo pomembno je razumeti, da je to novo evangeljsko gibanje – zlasti v Latinski Ameriki, potencialno pa tudi povsod drugje – povsem udomačeno in nič več odvisno od podpore sovornikov iz Združenih držav. Latinskoameriške evangeljske skupnosti že pošiljajo svoje misijonarje v špansko govoreče skupnosti v ZDA, kjer prihaja do podobnih valov spreobrnjenj.

Jasno je, in o tem ni potrebno izgubljati besed, da sta si islamski in evangeljski preporod popolnoma različna po njuni religiozni vsebini. Isto velja za njune družbene in politične posledice. Oba pojava pa se razlikujeta še v enem pomembnem vidiku: do islamskega preporoda prihaja predvsem v deželah, ki so že muslimanske, ali med musli-

manskimi izseljenci (na primer v Evropi), medtem ko evangeljsko gibanje dramatično raste vsepovsod po svetu, tudi v deželah, kjer je bila religija tega tipa prej neznana ali zelo obrobna.

Izjeme v desekularizacijski tezi

Naj ponovim, kar sem malo prej že omenil. Današnji svet je močno religiozen, je *vse prej* kot sekularizirani svet, ki so ga (bodisi z veseljem bodisi z obžalovanjem) napovedovali tako številni analitiki modernosti. Vendarle obstajata pri tem opažanju dve izjemi, prva nekoliko nejasna, druga pa zelo očitna.

Kot prva izjema se kaže Evropa: bolj določno Evropa na zahodni strani takoimenovane železne zaves (razvoj v nekdanjih komunističnih deželah še ni dovolj raziskan in je nejasen). Zdi se, da stara teorija sekularizacije v zahodni Evropi drži, tudi če ne drži nikjer drugje. Z naraščajočo modernizacijo so naraščali ključni pokazatelji sekularizacije, tako na ravni izjavljanja o verskih prepričanjih (zlasti tistih, ki v protestantskem ali katoliškem smislu označujejo pravovernost) kot tudi – posebej dramatično – na ravni vedenja v razmerju do Cerkev: obiskovanje bogoslužja; pristajanje na norme osebnega življenja, kot jih zapoveduje Cerkev (posebej glede spolnosti, reprodukcije in poroke); vstopanje v kleriški stan. Ti pojavi, ki so bili že dolgo prisotni v severnih deželah kontinenta, so po 2. svetovni vojni hitro zajeli še jug. Italija in Španija sta doživeli hiter upad s Cerkvijo povezane religioznosti. Tako se je zgodilo tudi v Grčiji, kar izpodbija trditve katoliških konservativcev, da je za upad kriv 2. vatikanski koncil. Na jugu kontinenta zdaj vlada močno sekularizirana evropska kultura; ta proces lahko preprosto opišemo (ne da bi ga s tem tudi pojasnili) kot invazijo te kulture v omenjene dežele. Čisto stvarna se zdi napoved, da se bo podobno zgodilo tudi v vzhodni Evropi, in sicer v takšni meri, v ka-

kršni bodo tudi te dežele vključene v novo Evropo.

Ob splošni veljavnosti teh dejstev pa je zlasti v Franciji, Britaniji in skandinavskih deželah nedavno izšlo več razprav s področja sociologije religije, ki postavljajo po vprašaj ustreznost pojma "sekularizacija" za navedene procese. Številni podatki kažejo na izrazito ohranitev religioznosti, ki ima kljub prevladujoči odtujenosti od organiziranih cerkva večinoma splošne krščanske poteze. Torej bi bil doslednejši opis stanja v Evropi, da ne gre toliko za sekularizacijo, kolikor za premik v institucionalni umestitvi religioznosti. Kljub temu pa se položaj v Evropi precej razlikuje od drugih delov sveta in prav gotovo od Združenih držav. Ena najbolj zanimivih ugank za socio-

logijo religije je v vprašanju, zakaj so Američani v primerjavi z Evropejci veliko bolj religiozni *in poleg tega tudi* močneje navezani na cerkvene institucije.

Druga izjema v desekularizacijski tezi je manj dvoumna. Obstaja mednarodna subkultura, sestavljena iz ljudi z visoko izobrazbo zahodnega tipa, zlasti v humanističnih in družbenih vedah, ki so resnično sekularizirani. Ta subkultura je poglavitna nosilka progresističnih, razsvetlenskih prepričanj in vrednot. Njeni pripadniki so razmeroma maloštevilni, a zelo vplivni. Oni namreč nadzorujejo institucije, ki nas oskrbujejo z "uradnimi" definicijami stvarnosti: zlasti izobraževalni sistem, sredstva množičnega obveščanja in vrhove pravnega sistema. Ti ljudje so si presenetljivo podobni po vsem svetu – to velja danes in že kar nekaj



Leonardo Gotleyb: Tempelj, lesorez, 1998.

časa. (Vendar ima ta subkultura tudi bele lise, zlasti v muslimanskih deželah, kot smo že omenili.) Na žalost tu ne morem nadaljevati razmišljanja, zakaj so ljudje s tovrstno izobrazbo tako zelo naklonjeni sekularizaciji. Lahko le opozorim na dejstvo, da obstaja takšna globalna *elitna* kultura.

Religiozna vrenja imajo v mnogih deželah poudarjeno ljudski značaj. Ob čisto religioznih motivih so to hkrati gibanja protesta in upora proti *sekularistični* eliti. Tudi v takoimenovanem kulturnem boju (*culture war*) v ZDA gre v veliki meri prav za to. Ob tem naj pripomnim, da ima teorija sekularizacije v dobri meri prav zaradi te mednarodne subkulture videz resničnosti. Ko intelektualci potujejo, se ponavadi zaustavijo v intelektualnih krogih – med ljudmi, ki so jim podobni. Zelo hitro jih lahko zavede misel, da ti ljudje odsevajo stanje celotne družbe, kar je nedvomno zelo zgrešeno. Predstavljajte si sekularizirane zahodnoevropske intelektualce, ki v akademskem klubu kramljajo s kolegi tesaške univerze. Morda se jim zdi, da so spet doma. Potem pa si jih predstavljajte, kako se v nedeljskem jutru skušajo prebiti skozi prometni zamašek zabaviščne četrti v Austinu ... Morda jim pride celo na misel, da bi prižgali avtoradio ... Bog jim pomagaj! Kot bi prejeli močan udarec s pestjo, ki mu antropologi pravijo kulturni šok.

Izvori in perspektive oživljene religije

Po tem nekoliko hitrem globalnem pregledu religioznosti naj se pomudim še pri nekaterih vprašanjih, ki želijo biti spodbuda za diskusijo. *Prvič, odkod izvira ta ponovna oživitev religije, do katere prihaja vsepovsod po svetu?* Dva možna odgovora sem že omenil. Prvi odgovor je, da modernost izpodkopava gotovosti, s katerimi so ljudje od nekdaj živeli. To ustvarja neprijetno ozračje, ki je za mnoge nevzdržno; zato so

religiozna gibanja, ki ponujajo gotovost, zelo privlačna. Drugi odgovor je, da je sekularizirani pogled na svet sociološko umeščen predvsem v elitni kulturi. Ta kultura pa se je zamerila velikemu številu ljudi, ki ji ne pripadajo, a občutijo njen vpliv (najbolj boleče je, da so njihovi otroci podvrženi izobraževalnemu sistemu, ki ignorira ali celo napada njihova prepričanja in vrednote). Zato so religiozna gibanja z močnimi protisekularističnimi težnjami prikupna za ljudi s tovrstnimi zamerami (ki so lahko čisto nereligiozne narave).

Tu se želim še enkrat spomniti na začetno predstavo o članih ameriške fundacije, ki so zaskrbljeni zaradi "fundamentalizma". V nekem smislu tu ni česa razlagati. Močno občutena religioznost je vedno vsepovsod obstajala; ne njena prisotnost, ampak njena odsotnost kliče po razlagi. Moderna posvetnost je veliko zagonetnejši pojav od vseh teh religioznih izbruhov. Univerza v Chicagu bi bila na primer za sociologijo religije veliko zanimivejši predmet raziskav, kot so islamske šole v Qomu (Iran). Z drugimi besedami povedano: pojavi, o katerih tu razmišljamo, kažejo na kontinuiteto obstoja religije v človeški eksistenci.

Drugič, kakšen je verjetni prihodnji razvoj ponovno oživljene religioznosti? Glede na veliko raznolikost verskih gibanj v sodobnem svetu se ne bi bilo smiselno lotevati celovite napovedi. Če že, potem bi bilo napovedi boljše omejiti na nekatera področja. Z določeno gotovostjo je vendarle mogoče reči naslednje: Nobena razloga ni za predvidevanje, da bo v enajsetem stoletju prišlo do upada religioznosti. Manjšina sociologov religije sicer skuša rešiti staro sekularizacijsko teorijo z nečim, kar bi jaz imenoval hipotezo zadnjih zdihljajev. Zveni nekako takole: modernizacija *pomeni* sekularizacijo; gibanja, kakršno je npr. islamsko ali evangelijsko, predstavljajo zadnje trzljaje religije, ki nujno izumira; sekularizacija bo

končno zmagala. Ali, če povemo nekoliko manj spoštljivo: Nekoč bodo iranski mule, binškotni pridigarji in tibetanski lame razmišljali in delovali tako, kot današnji profesorji književnosti na ameriških univerzah. Osebnostnim, da je ta teza neprepričljiva.

Ob splošni napovedi, da religioznost v tem stoletju ne bo upadla, zelo raznoliko razmišljam o posameznih vidikih religioznega razvoja. Mislim na primer, da bodo najboljevejša islamska gibanja v primeru, da bodo uspela zavladati neki deželi, težko obdržala svojo sedanjo držo *nasproti* modernosti (to se, kot kaže, že dogaja v Iranu). Tudi binkoštno gibanje, ki je danes razširjeno večinoma med revnimi in neizobraženimi ljudmi, bo po mojem mnenju težko obdržalo svoje verske in moralne značilnosti nespremenjene ob rastoči družbeni mobilnosti teh ljudi (to je že bilo v veliki meri opaženo v Združenih državah). V splošnem je veliko teh religioznih gibanj povezanih z različnimi nereligioznimi težnjami; njihov prihodnji razvoj bo torej vsaj delno pogojen z razvojem teh teženj. Bojevito evangelijsko gibanje v ZDA bo na primer imelo drugačen razvoj, če bo kakšna od njihovih zahtev zmagala na političnem in zakonodajnem področju, in drugačnega, če bo na teh področjih še naprej doživljalo neuspehe. Poleg tega v religijah – kot v vsakem drugem človeškem prizadevanju – posamezne osebnosti igrajo veliko večjo vlogo, kot je večina sociologov in zgodovinarjev pripravljenih priznati. Mogoče bi v Iranu prišlo do islamske revolucije tudi brez Ayatollaha Khomeinija, a bi bila verjetno precej drugačna. Nihče ne more napovedati pojava karizmatičnih osebnosti, ki lahko poženejo silovita religiozna gibanja v povsem nepričakovane smeri. Kdo ve – mogoče bo v Ameriki naslednje religiozno vrenje izbruhnulo med razočaranimi postmodernimi akademiki!

Tretjič, ali se znova oživljene religije razlikujejo v svojih kritikah sekularistične ureditve?

Da, gotovo: glede na specifični sistem verovanja. Kardinal Ratzinger in Dalai Lama bosta zaskrbljena zaradi različnih vidikov sodobne posvetne kulture. Gotovo pa se bosta oba strinjala o plitkosti kulture, ki skuša shajati brez vsake presežne orientacijske točke. In imela bosta dobre razloge za takšno mnenje. Religiozni vzgib, iskanje pomena, ki presega omejenost izkustvene eksistence v tem svetu – ta vzgib je bil vedno prisotna poteza človeštva. (Ta trditev ni teološka, ampak antropološka; tudi agnostični ali celo ateistični filozof bi se lahko popolnoma strinjal z njo.) Da bi iztrebili ta vzgib za dobro, bi bilo potrebno nekaj podobnega mutaciji človeške vrste. Seveda so si radikalni razsvetljski misleci in njihovi mlajši nasledniki želeli nekaj takega. Vendar se to še ni zgodilo in, kot sem skušal pokazati, ni verjetno, da bi se zgodilo v dogledni prihodnosti. Vsem ponovno oživljenim verskim gibanjem je skupna naslednja kritika sekularistične kulture: Človeška eksistenca, ki je prikrajšana za transcendentno, je osiromašena in končno nevzdržna.

V kolikor ima današnja sekularistična kultura svojo posebno moderno obliko (obstajale so tudi že drugačne oblike, na primer v konfucianistični in helenistični kulturi), je kritika sekularnosti usmerjena tudi v določene vidike modernosti. Poleg tega se različna verska gibanja seveda razlikujejo tudi po svojem razmerju do modernosti. Kot sem že omenil, lahko ugotovimo, da islamski preporod močno teži k negativnemu pogledu na modernost. V nekaterih vidikih je naravnost protimoderen oziroma zavrača modernizacijo, na primer glede vloge žensk v družbi. Za razliko od tega je po mojem mnenju mogoče dokazati, da je evangelijski preporod naravnan k modernizaciji v večini dežel, kjer se pojavlja; v Latinski Ameriki je gotovo tako. Novi pripadniki evangelijskih skupnosti opuščajo številne tradicionalne poteze, ki so zavirale modernizacijo, na primer mac-

hismo. Isto velja za servilnost do hierarhi-
je, ki je bila značilna lastnost iberskega ka-
tolicizma. Njihove cerkve spodbujajo vred-
note in vedenjske vzorce, ki prispevajo k mo-
dernizaciji. Naj osvetlim le eno pomembno
točko: pripadniki evangelijskih skupnosti že-
lijo brati Sveto pismo, da bi bili lahko v pol-
nosti soudeleženi pri življenju svoje skup-
nosti; ta želja spodbuja pismenost in s tem
pozitivno naravnost do izobraževanja in
osebne napredovanja. Želijo biti udeleženi
tudi pri pogovorih o zadevah skupnosti, ki
so v veliki meri v rokah laikov (zelo pogo-
sto žensk); ta laična cerkvena organiziranost
spodbuja učenje organizacijskih spretnosti,
ki so potrebne za izvedbo javnih zborovanj
in za finačno poslovanje. Povsem stvarno je
predvidevanje, da so evangelijske skupno-
sti v tem smislu – gotovo nenamerno – šole
demokracije in družbene mobilnosti.

Prevod Tone Dolgan

* Peter L. Berger je univerzitetni profesor in
predstojnik Inštituta za raziskovanje ekonomske
kulture na Bostonski univerzi. Med njegovimi
pomembnejšimi knjigami so *A Far Glory: The
Quest for Faith in an Age of Credulity, Redeeming
Laughter in A Rumor of Angels: Modern Society
and the Rediscovery of the Supernatural*. V
Sloveniji je znan predvsem po prevodih dveh del,
ki sta nastali skupaj s Thomasom Luckmannom:
Družbena konstrukcija realnosti (Ljubljana:
Cankarjeva založba 1988, orig. 1966), in
*Modernost, pluralizem in kriza smisla: orientacija
modernega človeka*. Ljubljana: Nova revija 1999.

** Prevod je odlomek prispevka Peter L. Berger,
“The Desecularisation of the World: A Global
Overview”, str. 1-14, v P. L. Berger (ur.) *The
Desecularisation of the World: Resurgent Religion
and World Politics*. Washington, Grand Rapids:
Eerdsman Publishing Co.

I Z izrazoma “evangelijske skupnosti” in
“evangelijsko gibanje” označujem novejši pojav
religioznega gibanja, ki ima bistveni poudarek na
branju Svetega pisma in navdihovanju ob njem,
za razliko od evangeličanov, kakor se pri nas
imenujejo pripadniki starih reformatorskih
oziroma protestantskih denominacij. Kolikor
vem, ima evangelijsko gibanje svoje začetke (ali
svoj preporod) v 20. stoletju v ZDA. V to gibanje
bi lahko šteli npr. binkoštno in hišne cerkve, ki
so navzoče tudi v Sloveniji (op. prev.).