

GLOBALIZACIJA IN RELIGIJE: KAKO PREPOZNATI VZORCE V GLOBALNEM BRBOTALNIKU?*

Povzetek. Članek obravnava pet vidikov odnosov med globalizacijo in religijo: (1) procese globaliziranja religij, (2) učinkovanja globalizacije na religije in religioznost, (3) učinkovanja religij na globalizacijo, (4) odnose med starimi in novimi nadnacionalnimi religijami v globalnem svetu ter (5) interakcije med globalizacijo in religijo v lokalnem (slovenskem) okolju. Ugotovljeno je, da se odvijajo divergentni in pogosto protislovni procesi. Ena obetavnejših teorij, ki pojasnjuje divergentne učinke globalizacije na religijskem področju na globalni ravni, je teorija eksistenčne varnosti. Upoštevati jo je potrebno tudi pri interpretaciji religijskih sprememb v lokalnih okoljih; zlasti v povezavi s posledicami neoliberalne ekonomske globalizacije.

Ključni pojmi: globalizacija, religija, (de)sekularizacija, teorija eksistenčne varnosti

Uvod

Odnos med globalizacijo in religijami je ena osrednjih tematik sodobne sociologije religije. Je izjemno obsežna, zato članek takega obsega, kot je ta, ne more biti kaj več kot predstavitev osnovnih vidikov, vprašanj in približnih odgovorov. Religijski pojavi so v seštevku zelo veliki. Globalno gledano, so pravzaprav na marsičem večji, kot so bili kdajkoli: kakor še nikoli v človeški zgodovini ni bilo toliko nereligioznih, tako še nikoli v človeški zgodovini ni bilo toliko religioznih Zemljanov. Številne religije sveta, tudi nekatere tiste, ki relativno izgubljajo, so zaradi rasti prebivalstva danes večje, kot so bile kdajkoli. Globalizacija sama je mnogovrstna: nanaša se na več soodvisnih posebnih globalizacij. Razločujemo lahko njeno objektivno in subjektivno razsežnost. V razpravi o njenih interakcijah z religijo se lahko izgubimo, ne da bi povedali kaj bistvenega. Po drugi strani je tvegano razpravljati o katerikoli posebni globalizaciji ali globalizaciji na splošno, ne da bi se upoštevalo tudi religijske dejavnike.

* Dr. Marjan Smrke, izredni profesor na Fakulteti za družbene vede, Univerza v Ljubljani.

** Izvirni znanstveni članek.

Osnovne raziskovalne relacije med globalizacijo in religijo je mogoče povzeti v nekaj sovpadajočih sklopov: (1) Najprej je tu pojav globaliziranja religij. Tiče se vprašanj kot: Kako se posamične religije širijo v svet? Kako prehajajo iz svoje izvorne lokalnosti v širše okolje? Kaj so družbeni dejavniki teh gibanj? In kaj njihove posledice? (2) Nato je tu tematika učinkovanja globalizacije na religije. Kako globalizacija učinkuje na njihovo vsebino, na njihov odnos do širše družbe in na družbeni položaj verskih organizacij? Kako na religije učinkujejo ekonomska globalizacija, politična globalizacija, kulturna globalizacija? V kakšnem odnosu so globalizacija in procesi (de)sekularizacije? (3) Manj obravnavana je tematika učinkovanja religij na globalizacijo. Kako religijske tradicije povratno učinkujejo na globalizacijske procese, jih ovirajo ali spodbujajo? So religije lahko prenosniki globalizacije? Ali in na kakšen način vplivajo na učinke globalizacije na kulturno diverziteteto? Kdaj pospešujejo (kulturno) homogenizacijo, kdaj polarizacijo, kdaj glocalizacijo? (4) Vse bolj obravnavan je pojav novih nadnacionalnih religij. Njihov nastanek je očitno spodbudila globalizacija. Njihova družbena osnova so pogosto imigranti kot izraz ekonomske globalizacije. Gre tudi za tista novejša verstva, ki hočejo preseči partikularnost obstoječih (svetovnih) verstev. Mnoga se zavestno sestavijo iz privlačnejših elementov starejših verskih tradicij. Ali imajo taka verstva v (kozmpolitski) prihodnosti več možnosti od tistih, ki so že dolgo ugnezdena v lokalna okolja? (5) Smiselno je tudi opazovanje te problematike v lokalnem okolju: kako globalizacija učinkuje na religijske pojave v Sloveniji?

Globaliziranje religij

Religija se globalizira, če se iz svojega izvornega okolja geografsko širi v svet; če upadajo značilnosti teritorialnosti in se vse bolj kaže (globalna) ubikviteta. Skoraj nujen predpogoj tega je, da je religija načeloma univerzalna (svetovna): članstvo pridobiva v različnih etnijah, saj naslavlja človeka kot takega in ne kot pripadnika rodu. Rodovne religije se globalnosti le izjemoma približajo; ubikviteta judaizma, ki je pretežno rodoven, je posledica tega, da je bila etnija v več zgodovinskih sunkih prisiljena v geografsko razpršitev. Religije bi bile popolnoma globalizirane, če bi bile vse navzoče v vseh delih sveta.

Večina velikih religij je danes globalnih, a ne povsem globaliziranih. Čeprav so mnoge demografsko še pretežno enokontinentalne (budizem, hinduizem, daoizem) ali dvokontinentalne (islam), se v vse bolj opaznih količinah pojavljajo tudi po vseh drugih kontinentih. Tako je tudi z relativno mlajšimi vejami poglobitnih religij. Nedvomno jim je ravno globalizacija omogočila, da so v nekaj desetletjih ali samo nekaj letih dosegle razpršenost, za katero so bile osnovnejše veje potrebovale stoletja ali tisočletja. To

je mogoče reči za številne novejša različica krščanstva, islama, hinduizma, budizma, šintoizma oz. za nova religijska gibanja. K deterritorializaciji religij prispevajo tudi internet (Roy, 2007: 149–158) in druga sodobna komunikacijska sredstva, ki spreminjajo pomen prostora. Vse večje religije so virtualno že globalizirane, a le na notranji strani digitalne ločnice.

Globaliziranje številnih religij povzroča vse več problemov religijskim demografom. Kako na primer ponazoriti navzočnost religij na verskem zemljevidu sveta, njihovo razpršenost, ne da bi iz prikaza napravili zmakez? Katere kriterije naj se upošteva pri določanju velikosti in navzočnosti pojavov? Ali ni verska pripadnost, ki jo izpostavljajo verske organizacije, za demografa vsaj sporen kriterij? Med pripadnostjo, ki praviloma nastopi v otroški dobi, in verovanjem je lahko velik razkorak. So religije sploh »cartographiable«, se sprašuje Dumortierjeva (2005: 78): vere se vendar nanašajo na »skrivnosti verovanj« in ne na trdno določljive značilnosti. Rešitve teh vprašanj so lahko pristranske in ideološke. Privzemati verske kriterije pripadnosti kot merodajne je lahko v nasprotju s svobodo vesti mnogih tistih, ki so predmet obravnave. Lahko so tudi nevarne: religijski demograf Dumont meni, da je rezultat popreproščenega kartiranja religij pogosto nekakšna »huntingtonovska vulgata« (Dumont, 2005: 17) – karta, iz katere se zdi očitno, da so pred nami svetovni konflikti med religijsko določenimi civilizacijami, kot je sugeriral Huntington (1996). A to je v nasprotju z dognanji religijske demografije, da večjih področij »čistih« barv na verskem zemljevidu sveta več ni. Zato se s soavtorji dela o demografski prihodnosti velikih religij (*L'avenir démographique des grandes religions*, Dupaquier in Laulan, 2005) kartnim prikazom izrecno odpoveduje.

Za religijske pojave globalizacija oz. globaliziranje ni novo. Nekatere religije, zlasti izrazito misijonarsko oz. prozelitistično naravnane, so med pionirji globalizacije. Zoroastrizem, budizem in krščanstvo oz. univerzalne religije so med prvimi anticipirale subjektivno dimenzijo globalizacije – zavedanje o enem človeštvu, ki si deli en prostor, opozarja Casanova (2012: 139). Religije so »arhetipski prestopniki prostorskih in časovnih meja«, poudarja Levittova (2005: 55). Če se sociologi sprašujejo o pogojih, dejavnikih in motivih rasti velikih svetovnih religij, ko so bile te na svojih začetkih, se sprašujejo o tem, kaj jim je omogočilo in kaj jih je vodilo v globaliziranje. Vsekakor so tu imeli vlogo tudi zelo posebni verski motivi – vendar skoraj vedno v prepletu z raznovrstnimi »posvetnimi« motivi.

V krščanstvu in islamu, številčno največjih religijah sodobnega časa, je mogoče razločevati več pomembnih faz geografskega širjenja. V danih razmerah, na dani ravni razvoja transportnih in komunikacijskih sredstev so bile to globalizacije v malem. Vzbujele so podobne pretrese kot današnja (zadnja?) globalizacija. V krščanstvu je bil odločilen prehod iz judovske dobe v helenistično, ki ga je intelektualno izpeljal Pavel. Za islam je bil

izjemno pomemben prehod iz zamejenosti na arabsko govoreči svet v svet preko njegovih meja. Za budizem je bil že kakšnih tisoč let prej pomemben izhod iz porečja Gangesa v neindijsko Azijo. Neindijski budisti, nejudovski kristjani in nearabski muslimani so ob teh prehodih hitro postali večinski. Spremenili so se tudi večinski jeziki religije.

Valovi, krogi zgodovinskih globaliziranj in globalizacij so bili preizkušnje za prebivalstvo okolja, v katera so se vere širile, in za vere same. Čeprav tu deloma že posegamo v naslednjo tematiko, je smiselno že tu povedati, da so se velike religije tudi vsebinsko oblikovale skozi zgodovinska globaliziranja kot geografska širjenja. Neizogibne so bile doktrinarne spremembe, shizme in diverzifikacija. Budizem se je najbolj daljnosežno cepil in bil hkrati najbolj sinkretistično aktiven, ko se je širil v kulturno najbolj drugačna okolja. Že samo osrednja oseba – Buda je ob tem privzel na desetine lokalnih imen in značilnosti. Krščanstvo je nastalo v intenzivnih sinkretističnih procesih s »poganskim« svetom: rastle je lahko le, če ga je v veliki meri inkorporiralo. Utemeljeno je reči, da je krščanstvo krščanstvo in poganstvo pod enim imenom celo v svojih osrednjih dogmah. Judaizem se je najbolj diverzificiral (glede doktrine in prakse) po degetoizaciji, ko se je ponovno širil v svet.

Zgodovinska globaliziranja religij niso bila le družbeno povezovalna. Bila so pogosto invazivna, konfliktna in nasilna podrejanja. Tudi v krajih svoje ustaljenosti so vere generirale delitve. Največja veja krščanstva – rimskokatoliška cerkev (od tu RKC) je v družbah, ki jih je bila že davno uspela (formalno) pokatoličaniti, v moderni dobi vzbujala značilno polarizacijo. Martin je v katoliških okoljih ugotavljal vzorec polarizacije (1978), Bruce vzorec radikalne družbene delitve (2011: 8). Beck opozarja na ambivalentnost integrativnosti univerzalnih religij: »Skozi zgodovino katoliške, pa tudi drugih ver lahko opazujemo, da je moč vere, ki črpa iz boga, sposobna povezovati skupnosti prek nacionalnih, etničnih in socialnih meja. Toda na drugi strani je prav to, kar ljudem pomaga graditi mostove, namreč vera v boga, hkrati kriterij, ki izključuje« (Beck, 2009a).

Globaliziranje religij še ni dovršen proces. Morda tudi ni dovršljiv proces, saj so religije vedno znova tudi odzivi na specifična lokalna, regionalna dogajanja. Že globalizirana religija se pod težo lokalnih družbenih razmer lahko fragmentira in deglobalizira. Njene posamične veje so lahko tudi zelo različno zainteresirane in usposobljene za globaliziranje. Medtem ko je pravoslavno krščanstvo, ki je organizirano v narodne cerkve, vezano na teritorij svoje etnije oz. diaspore, so zlasti nekatere veje protestantizma oz. neoprottestantizma prostorsko izjemno gibljive organizacije. Deteritorializirano so delovale že v krajih svojega nastanka, v ZDA, zato se toliko lažje podajajo v svet. Zlasti binkoštno karizmatično krščanstvo je danes »zgodba o uspehu« (Robbins, 2004: 117) v Latinski Ameriki in Afriki.

V prihodnosti bodo globaliziranje religij vsekakor določali tudi splošni

demografski (mega)trendi, v interakciji z drugimi (mega)trendi. Demografske projekcije kažejo, da bodo do l. 2050 najbolj rastle območja nerazvitega sveta: za 50% oz. s 5,3 na 8 milijard (Goldstone, 2012: 19). V veliki meri so to države, v katerih prevladuje islam (n. d.: 17–19). Mnoge namreč še niso prešle demografske tranzicije. Pri tem ima pomembno vlogo ravno v religiji zakoreninjen družbeni položaj žensk, ki vzdržuje visoko rodnost. To so tudi države, ki jih označuje demografska anomalija prevelikega deleža mladega prebivalstva. Hkraten demografski zastoj »starega sveta«, Zahoda, in njegova demografska anomalija – velik delež starega prebivalstva – bo spodbujal pretežno enosmerne migracijske tokove. Ti bodo vodili v porast deleža muslimanov na Zahodu; bržkone tudi v njihovo spreminjanje. Krščanstvo bo najbrž še naprej izgubljalo na Zahodu, demografsko pa se bo okrepilo v podsaharski Afriki in ponekod v Aziji. Hinduizem bo še naprej rasel predvsem na indijski podcelini. Demografska rast religije tako ne bo vedno sovpadala z globaliziranjem te religije, kot tudi vsako globaliziranje religije ni povezano z njeno demografsko rastjo.

Čeprav je nasledek globaliziranja religij v prvi vrsti vse večja verska diverziteteta vse večjega dela družb, se bo v delu držav sveta ohranjala številčna prevlada ene religije; ponekod pa se bo diverziteteta celo zmanjšala. Tam, kjer bo prevladujoča religija uživala položaj državne religije, bo tako stanje še naprej oteževalna okoliščina za ubikviteto oz. globaliziranost drugih ver. Čeprav je ena sestavin kulturne in politične globalizacije tudi širjenje ločenosti cerkve in države ter verske svobode (v smislu svobode do vere, do spreobrnitve ali do nevere) (Casanova, 2012: 141–142), ni pričakovati, da se bodo taka pojmovanja kmalu usidrala povsod. To je in bo tudi ovira za globaliziranje nereligioznih svetovnih nazorov.¹ Ponekod potekajo in so tudi v prihodnosti možni procesi verske homogenizacije. Globaliziranje neke religije lahko žene želja po popolni prevladi v novem okolju. V okoljih tradicionalne prevlade se – tudi ob izzivih globalizacije – še izražajo težnje po izrivanju manjšin. Morebitni nadaljnji konfliktni odnosi med Zahodom (zlasti ZDA) in nekaterimi islamskimi okolji bi utegnili še kakšno državo prikrajšati za neislamske verske manjšine.²

Do l. 2050 se bo podvojil delež urbanega prebivalstva. Na podeželju naj bi živelo le še 30% svetovnega prebivalstva (Goldstone, 2012: 36). Tudi to utegne imeti učinke na religije in njihovo globaliziranje.

¹ Pomembno, a tudi zapleteno vprašanje o globaliziranju nereligioznih (svetovnih) nazorov v tej razpravi puščamo ob strani. Vsekakor bi bil eden izmed pokazateljev tega procesa tudi širjenje znanosti.

² Ena izmed posledic ameriškega poseganja v Irak, vojne l. 2003 in nadaljevanja v obliki družbenih nemirov je zdesetkanje številnih iraških krščanskih skupnosti, katerih pripadniki so emigrirali. Po Dumontu (2005: 59) je poleg Iraka še več drugih delov sveta – iz drugih razlogov – prizorišč verske homogenizacije: nekateri deli Balkana, Bližnjega vzhoda in Afrike (Sudan, deli Nigerije).

Učinkovanja globalizacije na religije

Pod tem naslovom opazujemo učinke globalizacije, številnih posebnih globalizacij in tudi globaliziranja religij na religije. Med pomembnejšimi razpravljavci na to temo so v okviru sociologije religije R. Robertson, P. Berger, P. L. Beyer, F. Lechner, J. Kurth, J. Casanova, L. R. Kurtz, D. Lehmann, R. Stark in W. Bainbridge (1987), R. Inglehart in P. Norris (2004/2011), K. Dobbelaere.

Vsem je skupna ugotovitev, da globalizacija različne religijske tradicije postavlja na isto dvorišče. Globalizacija je namreč (objektivno) ravno skrčenje sveta, naraščajoča medsebojna povezanost njegovih delov. In (subjektivno) rast zavesti o teh procesih. V tistih delih sveta, kjer se to dogaja najbolj intenzivno, stare identitete in prepričanja postanejo vprašljive. O tem so sociologi religije pisali, še preden je v uporabo in modo prišel izraz globalizacija.

Tako Berger (1967) izmed poglobitvenih izrazov modernizacije, ki je v marsičem globalizacija oz. njen učinek³, izpostavlja versko pluralizacijo družb.⁴ Meni, da ta sproža krizo religijskega (kozmoziranega) nomosa – smiselnega reda, kakor ga konstruira neka religija. Religijski kozmos (kozmozirani nomos) se zdi vir samoumevnega, nevprašljivega, objektivnega smisla, vse dokler se ne sooči z drugimi možnostmi. Tedaj se zamajajo verodostojnostne strukture – socialne mreže, na katerih temelji prepričljivost njegovih temeljnih postavk. »Čvrsta tolmačenja resničnosti postanejo hipoteze« (Berger in Luckmann, 1999: 44). Ta temeljni učinek je v nadaljevanju lajtmotiv številnih avtorjev, ki pišejo o globalizaciji in religiji: Beck piše o krizi, ki jo v religijah vzbujata globalizacija in kozmopolitizacija (2009b). Giddens meni, da v kozmopolitskem svetu, ki ga uveljavlja globalizacija, religije čakajo velike preizkušnje: »V kozmopolitskem svetu je več ljudi kot kdajkoli v stiku z ljudmi, ki mislijo drugače kot oni. Sebi in drugim morajo vsaj implicitno na novo upravičiti svoja verovanja« (1999/2010: 45). Kinnvallova meni, da globalizacija na religijo vpliva s tem, ko vzbuja ontološko negotovost – globok pretres temeljnih nazorov, ki kliče po novih gotovostih ali po obnovi starih (2004). Kurth psihološke učinke globalizacije šteje za stanja, ki lahko vodijo v revolucionarna rušenja ustaljenega reda, v katerem je imela religija pomembno vlogo (1999).

Reakcije na tak učinek, ki ga morda lahko povzamemo v »krizo smisla« (Berger in Luckmann, 1999), niso enoznačne. Berger je že v *Svetem baldahinu* (1967) razlikoval tri osnovne odzive religij: akomodacijo (verski

³ Berger v svoji temeljni knjigi izraza globalizacija še ne uporablja, a se njegov oris procesov, ki privedejo do verskega pluralizma, nanaša ravno na to, kar je kasneje dobilo ime globalizacija.

⁴ V kasnejši sociologiji religije skušajo nekateri uveljaviti razlikovanje med versko diverziteto in verskim pluralizmom. Z diverziteto naj označujemo versko raznolikost kot tako, s pluralizmom pa sprejemanje raznolikosti kot nečesa pozitivnega.

liberalizem), zavrnitev na način »ograje zakona« (avtosegregacija) in rekonkvisto (fundamentalizem). Tedaj je pričakoval tudi močne sekularizacijske učinke. V intervjuju za *New York Times* je religijam napovedal temno prihodnost; ohranile naj bi se le v nekakšnih družbenih enklavah (1968). Robertson (1987; 1991) je religijske reakcije na globalizacijo štel za eno sociološko najpomembnejših posledic globalizacije. Globalizacija lahko sproža nostalgijo po starih časih in medreligijske napetosti, v katere so zajeti veliki deli sveta. V lokalnih okoljih ima religija moč, da globalizacijo zavira ali preoblikuje (kar je že tematika naslednjega sklopa). Globalizacija je tudi izziv za tradicionalne odnose med državo in cerkvami: obnovijo se lahko napetosti med sekularnimi in verskimi težnjami. Tradicija skuša zavarovati privilegije, ki jih je uživala stoletja. Država pa mora vse bolj upoštevati versko različnost državljanov. Podobno po Starku in Bainbridgeu (1987) z versko pluralizacijo nastaja kozmopolitska družba, ki je združljiva le z odprtim religijskim trgom, ne pa z verskim monopolom. Demonopolizacija oz. nastajanje odprtega religijskega tržišča vodi v zniževanje cene religijskih proizvodov, kar je še razlog več za odpore.

Mnogi avtorji ugotavljajo divergentne, tudi nasprotnosmerne učinke globalizacije na religijo. Nekateri so prepoznavni po posebnih poudarkih, ki so lahko povezani s posebnostmi izbranega prostora obravnave: Kinnvallova (2004) opozarja na možnost verskega nacionalizma. Ta razreši ontološko krizo, ki jo sproži globalizacija. Posameznika, ki se čuti ogroženega, zaziba v varstvo kolektivne pripadnosti. V knjižni obliki avtorica posebej obdelala azijske oz. indijske verske nacionalizme (2006), zlasti hindutvo, hindujsko nacionalistično gibanje. Giddens, ki se usmerja predvsem na moderni Zahod, meni, da »doba tveganj« neizogibno spodbuja verski preporod in raznorodne novodobne filozofije; te so pogosto odklonilne do znanstvenih pogledov (1999/2010: 34). Karner in Aldrige (2004) menita, da družbene in psihološke posledice globalizacije povečajo privlačnost in relevantnost religij: uveljavijo se (1) kot načini izražanja političnega upora, (2) kot mehanizmi za spopadanje s strahovi ter (3) kot mreže solidarnosti in skupnosti. Religija ima idealen položaj za to, da odigra vlogo protiuteži nasproti nepredvidljivosti in efemernosti sodobnega sveta. Tudi verski radikalizem, menita, je stranski produkt globalizacije, še posebej ko ta uveljavlja velike družbene neenakosti.

Beyer (1994) meni, da je mogoče razlikovati med religijami, ki izzive globalizacije zavračajo, in tistimi, ki jih tako rekoč slavijo; ravno v globaliziranem oz. nazorsko pluralnem svetu stalne spremenljivosti se te počutijo najboljše. Medtem ko izgublja t. i. sistemska religija, saj globalizacija po njegovem mnenju spodbuja privatizacijo religije, je več možnosti za religije, ki so sposobne uvajanja novih »aplikacij«. Izpostavlja t. i. performativne vloge: religija, ki ne more več zahtevati polne privrženosti in verske prakse, je prepričljivejša, ko v javnem prostoru rešuje težave, ki so nastale v drugih podsistemih (n. d.:

80). Geoffroy (2004) poudarja pomen izhodiščne »nastrojenosti« do sveta, ki jo ima religija v globalni dobi. Ta je pomembna tako z vidika opazovanja učinkovanja globalizacije na religijo kot z vidika opazovanja učinkovanja religij na globalizacijo. Razlikuje štiri osnovne položaje: (1) brezkompromisnost, (2) konservativnost, (3) pluralističnost in (4) relativističnost. Globalizacijo najlažje sprejemajo pluralistične in relativistične religije, ki jim je različnost samoumevna in vir navdiha. Konservativne religije z različnostjo nekako shajajo, tako da se od nje ogradijo. Brezkompromisne religije pa so tiste, ki z vsemi močmi branijo ogroženo pravovernost. V protestantizmu, meni Geoffroy, je brezkompromisnost prepoznavna v fundamentalizmu, v katolicizmu pa v tistih strujah, ki vztrajajo pri integrizmu.

Ni malo razpravljavcev, ki v globalizaciji vidijo predvsem širjenje zahodnih vrednot ali prav poseben svetovni nazor. Podatki o velikem deležu zahodnih kulturnih vsebin v svetovni izmenjavi ter izrazi politične in ekonomske dominacije Zahoda, zdi se, upravičujejo take poglede. Nekateri v tem vidijo nekaj pozitivnega, drugi marsikaj negativnega. Kurth meni (1999), da globalizacijo preveva (pozitivni) duh protihierarhičnega, individualističnega protestantskega kreda. Zato sproža reakcije, kot so fundamentalizmi in postmodernistični izrazni individualizem (nove dobe); ta zavrača predmoderne religije, a hkrati zavrača razsvetljenske vrednote empirizma, znanosti. Lechner (1993) meni, da se z globalizacijo uveljavlja predvsem postmodernost. Ta je sama po sebi svetovni nazor; šele razumevanje tega omogoča razumevanje odklonilnih verskih reakcij.

Indijski sociolog Radhakrishnan skuša uveljaviti pogled razvijajočega se sveta. Meni, da je globalizacija imperialistični projekt Zahoda, v katerem zahodne religije sodelujejo kot njene izvrševalke. V tretjem svetu taka globalizacija sproža popačenje tradicionalnih verstev, anomijo in fundamentalizem (2004: 1405). Manj enoznačno kritičen je Dilger: rast binkoštnih cerkva v Afriki na primer razlaga kot pojav, ki posameznikom omogoča, da se lažje spopadajo s socialnimi in ekonomskimi udarci globalizacije oz. posledicami vključevanja afriških držav v globalno tržno ekonomijo. V svetu neenakosti, nemoči in frustracij »neobinkoštna gibanja odpirajo izhod iz ekonomskih težav, čeprav pogosto le imaginarnega« (2007: 62). Tu je opažena pomembna dialektika med globalizacijo kot povzročiteljico problemov (v tretjem svetu) na ekonomski oz. socialni ravni in religijo kot kompenzatorjem. Obstajajo obsežni deli sveta, kjer (neoliberalna) ekonomska globalizacija ustvarja nove (družbene) »zunanje sile, ki gospodujejo nad vsakdanjim žitjem in bitjem ljudi«, religija pa je njihov »fantastični odsev«, če se sklicujemo na Engelsa (Engels, 1877/1958: 366).

Brez težav bi vse navedene možnosti ponazorili s konkretnimi primeri: v vseh večjih religijah sodobnega sveta je v zadnjih desetletjih opaziti veje, ki kažejo prožnost (akomodacijo), težnjo k zapiranju ali težnjo k rekonkvisti.

Številne cerkve so se idejno, doktrinarno reformirale, liberalizirale. Teolog Hick (1994: 17) meni, da je krščanstvo na splošno (ne pa v celoti) že sedemdeset let v procesu opuščanja absolutističnih stališč. Glavni dejavnik je znanje o drugih religijah, ki je posledica povezovanja sveta. Znani so primeri enklav verskega konservativizma v versko najbolj raznolikih in kozmopolitskih delih sveta: omenimo le njujorške hasidske jude. Fundamentalistične reakcije so zaznamovale svetovno dogajanje zadnjih treh desetletij. Zlasti šiitska iranska iz let 1978/79, ki so ji sledile islamske konservativne revolucije v nekaterih sunitjskih državah. Medverski konflikti so zaznamovali Indijo, Sudan, Nigerijo, Mjanmar. Kakor bi bilo zgrešeno globalizacijo šteti za neposredni vzrok teh konfliktov, bi bilo zgrešeno zanikati, da ta pomembno določa okoliščine, v katerih taki konflikti vznikajo. Evropo, ki je ena izmed generatorjev globalizacije, je v zadnjih dveh desetletjih zaznamovalo več dogodkov, ki spadajo v kontekst te tematike: vprašanje zastiranja muslimank, vprašanje omembe krščanstva v evropski ustavi, teroristične akcije v Madridu (2004) in Londonu (2005), vznemirjenja okoli karikatur Mohameda, odpori nekaterih konservativnih vzhodnoevropskih cerkva do »Evrope« ali globalizacije nasploh. Tudi najnovejši politični pretresi, kot je arabska revolucija, so lažje razumljivi v luči razprav o globalizaciji in religiji. Razplet v največji vpleteni državi – Egiptu je razumljivejši, če upoštevamo ekonomske, politične in socialne učinke neoliberalne globalizacije za časa Mubaraka. Ti so spodbudili razrast salafizma in Muslimanski bratovščini omogočili, da se je še pred prevratom uveljavila kot način izražanja političnega upora in kot mreža družbene solidarnosti.

Reakcije nekaterih religij oz. cerkva na globalizacijo je nemogoče opredeliti enoznačno. Še posebej, če so velike in notranje diferencirane. RKC po eni strani goji ključbovalno doktrinarno konservativnost in zato izgublja na modernem Zahodu: v Evropi je vse manjši del pripadnikov RKC cerkveno veren. Po drugi strani pa RKC globalni oder izkorišča izjemno večje – tako da krepi vlogo globalnega akterja. Pri tem že dolgo izhaja iz sociološke analize procesov v svetu. Tu se zdi ključna koncilna okrožnica Janeza XXIII. *Pacem in terris* (1963). V njej je bil prvič zapisan (papežev) »globalističen« nagovor vsem kristjanom, »pa tudi vsem ljudem dobre volje«. Do tedaj se je nagovarjalo le katoliške škofo oz. katoličane. V okrožnici naletimo na cele odstavke, ki so opažanje globalizacije. Zgovoren kazalec ozaveščenosti o globalizaciji je tudi to, da je papež spregovoril v desetinah jezikov. Dobilo pa je to nagovarjanje tudi vprašljive pomene, ki brez tehnološke globalizacije oz. množičnih medijev najbrž ne bi bili mogoči. Tako opaža Casanova: »Skorajda je mogoče reči, da želijo papeži prevzeti vlogo visokih svečnikov nove globalne civilne religije človeštva« (2012: 146). Podpisani sem že opozarjal na to, da se je prejšnji papež Benedikt XVI. skušal zavestno postaviti v vlogo globalnega predstavnika vseh kristjanov (Smrke, 2013). Tudi

razumevanje medverskega dialoga, ki je eden izmed učinkov globalizacije na religije (in eden izmed odzivov religij na globalizacijo), je v katoliškem razumevanju pogosto priložnost, ki naj potrdi prvenstvo katolicizma.

Čeprav pojava močno sovpadata, je mogoče razločevati med učinki globalizacije na religijo oz. cerkve in učinki globalizacije na religioznost. Velikopotezen in nov pristop v raziskovanju učinkov globalizacije na religioznost razvijata Norrisova in Inglehart (2004/2011): učinki globalizacije na religioznost so odvisni od tega, ali globalizacija (v tem ali drugem delu sveta) ustvarja razmere, ki sprožajo občutke eksistenčne negotovosti ali – nasprotno – varnosti. V prvem primeru se religioznost ohranja ali okrepi, v drugem primeru pa napredujejo sekularizacijski procesi. V prvem primeru je vrednotni svet še naprej tradicionalističen (religiozen), v drugem je vse bolj samoizrazen, sekularno-racionalističen oz. postmaterialističen.

Avtorja sta v obsežni raziskavi na osnovi podatkov WVS (*World values survey*) na ravni držav ugotovila močno povezanost med kazalci družbeno-ekonomske razvitosti oz. dohodkovne neenakosti in kazalci religioznosti. Bolj ko je družba ekonomsko razvita in dohodkovno enaka, nižja je religioznost. Višji ko je per capita BDP, manjša je pomembnost religije in boga (n. d.: 129). Manjše ko so dohodkovne razlike, manj se moli (n. d.: 107). Z dejavnikom eksistenčne varnosti je mogoče razložiti vztrajnost visoke religioznosti v nekaterih razvitih in premožnih zahodnih družbah (v ZDA, ki so zelo neenake) oz. napredujočo sekularizacijo (manj neenake) zahodne Evrope (n. d.: 90).

Iz teorije Norrisove in Ingleharta je mogoče izpeljati domneve o prihodnjih učinkih globalizacije na religioznost. Če in kjer bosta ekonomska in politična globalizacija potekali na način, ki bo povečeval razlike med svetovnim severom in jugom ter dohodkovne oz. premoženjske razlike znotraj držav, bosta zavirali sekularizacijske procese, tudi če bo potekala gospodarska rast. Neoliberalna ekonomska politika, s katero so prežete celo nekatere mednarodne institucije, ki usmerjajo tok ekonomske globalizacije, je v minulih treh desetletjih uveljavila velike premoženjske razlike. Mnogi menijo, da je bil učinek predvsem utrjevanje razrednih razlik, ne pa ekonomska rast (Harvey, 2007: 28; Pickett in Wilkinson, 2012). Neenakosti so praviloma velike tudi v večini držav z največjo demografsko rastjo oz. najvišjimi projekcijami rasti. Zato se zdi, da bo na globalni ravni delež religioznih vztrajal na visoki ravni. Na to napeljuje tudi dogajanje v državah hitrega razvoja, ki jih zajema kratica BRICS. Ob visoki gospodarski rasti se v državah s tremi milijardami ljudi ohranjajo ali krepijo velike dohodkovne oz. premoženjske razlike.

Upoštevati je potrebno še en vidik tozadevne dialektike med razvitim in nerazvitim svetom. Če globalizacija poteka na način kulturne prevlade Zahoda, kot poseben nov svetovni nazor, zaznamovan z zahodnimi

sekularnimi vrednotami, verjetneje sproži desekularizacijske reakcije lokalnih okolij. Tako Bruce opozarja na povezanost dogajanja v »prvem svetu« in »drugem svetu«: sekularizacija v prvem svetu preprečuje sekularizacijo druge, zlasti če nastane vtis (ali se uveljavi interpretacija čuvarjev tradicije), da je njeno širjenje izraz zahodnega imperializma (2011: 180). Podobno menita Norrisova in Inglehart (2011: 241).

Učinkovanja religij na globalizacijo

Učinki religije na globalizacijo so tesno povezani z učinki globalizacije na religijo. Dobršen del učinkov globalizacije na religijo namreč že določa način povratnega učinkovanja religij na globalizacijo. Religije so lahko (1) izvajalke, pospeševalke (legitimizatorke) globalizacije, (2) lahko jo zavirajo, blokirajo ali (3) pomembno (pre)oblikujejo (v smislu globalizacije).

Religija, ki se globalizira, je lahko transportni sistem ekonomske, tehnološke, politične, kulturne globalizacije. Casanova meni, da so bile religije v človeški zgodovini vedno nosilke procesov globalizacije (2012: 139); z različnimi učinki. Zlasti v razmerah neravnotežja v ekonomski razvitosti civilizacij oz. kultur je globalizacija »z religijo« pogosto pomenila odpravo kulturne raznolikosti, tudi verskih posebnosti okolja, v katero se je globalizirala religija kot nosilka globalizacije. Kolonizacija je pogosto potekala na verski pogon. Ravno religijske utemeljitve vključevanja novih okolij v krog »civilizacije« so se zdele najbolj prepričljiv in vzvišen razlog (izgovor, upravičenje) globaliziranja.

Tudi v potekajoči globalizaciji nekateri vidijo nekakšen verski predznak. Tako se globaliziranju neoliberalizma kot ekonomske teorije in ideologije z obeh strani – pritrjevalne in kritične – pripisuje ali vzvišeno poslanstvo ali slepi fanatizem. Politična globalizacija v obliki proklamiranega širjenja zahodnih političnih vrednot in modelov, zlasti v ameriški konservativni različici, ki jo podpirajo konservativni kristjani, tudi nosi oz. želi nositi poteze širjenja nečesa svetega. Pa je pogosto le slabo prikrito sledenje imperialističnim interesom.

Nakazani so že bili nekateri odnosi med sodobno globalizacijo, ki posega v nerazviti svet, in religijo. Mnoge krščanske cerkve se uveljavljajo kot blažilci disfunkcij neoliberalne globalizacije. Jo s tem tudi pospešujejo? Mnoge s svojimi dejavnostmi zapolnjujejo prostor, ki nastane z neoliberalnim razkrojem socialne države. Ekonomska globalizacija in misijonarjenje pogosto nastopata usklajeno.⁵ Kako naj v tej luči ovrednotimo funkcijo verskih vzorov (vrednot) ponižnosti in potrpežljivosti, ki jih milijonom, vključevanim

⁵ Tu so vodilne ZDA. L. 2001 je bilo zunaj ZDA, ki so generator globalizacije, 42.787 ameriških protestantskih misijonarjev in (l. 2004) več kot 1500 katoliških (Wuthnow in Offutt, 2008: 216).

v ekonomsko globalizacijo, privzgajajo nekatere cerkve? Po drugi strani so nekatere (tudi iste) cerkve sposobne neposrednih kritik izkoriščanja v globalni trgovini.⁶

Religije lahko učinkovito zavirajo globalizacijo oz. globaliziranje vsebin posebnih globalizacij. Ena izmed pozitivnih sestavin politične globalizacije novejše zgodovine so moderna pojmovanja človekovih pravic. Ko se v zadnjih letih v imenu človekovih pravic soočajo mednarodne institucije politične globalizacije (npr. OZN) in nekaterih pretežno islamskih družb glede vprašanja obrezovanja deklic, je verska tradicija večinoma ovira pri uveljavljanju teh pravic. V širši perspektivi je v tem pogledu zanimivo delovanje RKC. Casanova meni, da je RKC moderna pojmovanja človekovih pravic od njihovega vznika v razsvetljenstvu štela za napad na njene privilegije. Vztrajno jih je izrecno zavračala (2012: 145). Z 2. vatikanskim koncilom pa je sprejela njihovo retoriko (n. d.: 146) do stopnje, ko hoče napraviti vtis, da jih je tako rekoč iznašla.

Ena zanimivejših razprav, v okviru katere poteka razpravljanje o učinkih religije na globalizacijo, je razprava o učinkih globalizacije na kulturno diverziteteto. Po Norrisovi in Inglehartu (2009: 13, 288–292) je tozadevne teorije mogoče povzeti v tri teoretske tokove: tu so (1) teorija kulturne konvergence oz. homogenizacije, (2) teorija kulturne polarizacije in (3) teorija fuzije oz. hibridizacije. Sama razvijata (4) teorijo požarnega zidu.

Če smo pozorni predvsem na vlogo religije, potem je mogoče reči, da je zlasti po prvi teoriji odpor (in vpliv) religijskih tradicij na globalizacijo najšibkejši. V svetu naj bi se odvijal proces kulturne homogenizacije oz. konvergence v smeri zahodnih vrednot, ne da bi se tradicije, vključno z religijami, temu uspešno upirale. Zagovorniki te teorije opažene procese bodisi grajajo bodisi hvalijo (globalno naj bi se uveljavljale vrednote, ki so pozitivne); nekateri so glede vrednotenja kulturne konvergence v dilemah. V številnih budističnih okoljih opažajo, da tisočletne tradicije propadajo pod težo pojavov globalizacije, predvsem potrošništva. Ta posega v samo jedro človekovega odnosa do želje (*tanhe*), ki je ključni del budistične *dharme* (nauka). Številne budistične ločine so postale le še ena različica evangelija blagostanja (*prosperity gospel*), ki je bil že prej prodril v del krščanstva. Islamska doktrinarno anikonistična okolja naj bi bila žrtve grafičnega nasilja modernih zahodnih komunikacijskih tehnologij. Kritičen islamski odnos do podobe naj bi bil močno ogrožen.

Po teoriji polarizacije ravno religije predstavljajo sredstvo in način aktivnega odpora do (kulturne, ekonomske in politične) globalizacije. Posebej če globalizacijo lokalna okolja zaznavajo kot specifičen (zahodni) svetovni

⁶ V tem smislu je novi poglavar RKC, papež Frančišek, kritiziral svetovni red, ki temelji na izkoriščanju, kakršnega je razkrila nesreča v tekstilni tovarni v Daki, Bangladeš, aprila 2013.

nazor, se sprožijo burne zavrnitvene reakcije. To je mogoče ponazoriti s primeri iz Afrike, Azije, z Bližnjega vzhoda ... Islamska revolucija v Iranu se je ponovno oprijela islamske tradicije kot sredstva za boj proti »zastрупitvi z zahodom« - vestoksifikaciji. Barberjevo delo *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism are Reshaping the World* (1996) nikakor ni edino, ki knjižno opisuje versko motivirano zavrnitev globalizacije. Pri tem ima pomembno vlogo tudi širši politični kontekst: resentimenti iz kolonialnega obdobja, novejši vojaški ali politični konflikti s Zahodom, zlasti z ZDA, ki jih mnogi avtorji ne upoštevajo. Polarizacija ni samo versko motiviran zavrnitveni odgovor na samo vsebino globalizacije, temveč je tudi odgovor na kontekst pojavljanja teh vsebin oz. njihovo povezanost s politično/vojaško silo, ki se jo zaznava kot krivično.

Teoretiki multikulturene fuzije pravijo, da se z globalizacijo odvija intenzivna izmenjava kulturnih vsebin, ki jo označuje predvsem hibridizacija. Lažje in vse hitrejša komunikacija med družbami porajajo ustvarjalno globalno mešanico, ki zajema programe, žanre, vsebine iz različnih krajev in časov. Različne ideje, ki so uvožene, so predelane in ponovno izvožene. V tem smislu je hitro pod vprašajem tudi izvornost kulturnih produktov tistih kultur, ki se zdijo najmočnejše. Tudi ZDA kot največje proizvajalke kulturnih tehnologij in vsebin se s temi protitokovi spreminjajo. Celo sama kultura silicijeve doline, vulkana, iz katerega bruhajo vsebine tehnološke globalizacije, je zaznamovana z neameriškiimi kulturnimi proizvodi.⁷ Fuzijo se povzema tudi z izrazom glokalizacija. Ni nepomembno, da je izraz glokalizacija (ki so ga skovali japonski sociologi) v zahodni sociologiji prvi populariziral sociolog religije Ronald Robertson. Kot primer religijske glokalizacije se pogosto navaja košer McDonald's ali halal McDonald's, prilagoditev prehranske multinacionalke posebnim (lokalnim) prehranskim zahtevam judaizma oz. islama. Religijska glokalizacija je torej tako učinkovanje religij na globalizacijo, ki od te terja prilagoditev na vsakokratne lokalne religijske posebnosti.

Norrisova in Inglehart (2009) razvijata svojo teorijo požarnega zidu (*firewall theory*). Ko opazujemo potek kulturne globalizacije, ne moremo mimo dejstva, da v mnogih okoljih obstajajo različne ovire - požarni zidovi, ki preprečujejo kulturno homogenizacijo, menita. Tu zna biti visok zid tudi verska tradicija. Ne sme se namreč pozabiti na daljnosežne učinke zgodnje (verske) socializacije. Teoretiki kulturne globalizacije po njunem mnenju pogosto spregledajo, da so različne nacionalne kulture različno integrirane v svetovno kulturno trgovino. Medijska svoboda ni povsod enaka, marsikje je onemogočena razpoložljivost informacij in novic. Obstaja cenzura, tudi verska. Ta je še posebej pozorna na moderna sredstva kozmopolitske

⁷ Tako je več pomembnih inovatorjev silicijeve doline (bilo) budistov ali se je za budizem zanimalo, vključno s S. Jobsom. Dizajn Applovih proizvodov je zato zaznamovan z zenbudistično preprostostjo.

komunikacije. Različna je tudi ekonomska razvitost, ki o(ne)mogoča dostopnost do množičnih medijev. Višja religioznost se v t. i. parohialnih in še bolj v t. i. kozmopolitskih družbah povezuje z nižjo izpostavljenostjo medijem (n. d.: 228). V tem smislu je religija ovira kulturni (in v marsičem tudi politični) homogenizaciji – ne glede na to, kako to vrednotimo. »Najina teorija sugerira, da nacionalne kulture ostajajo različne in (kot take) relativno trajne« (n. d.: 30). Pri tem pa imajo pomembno vlogo tudi verske tradicije.

Stare in nove nadnacionalne religije

Univerzalne religije so po definiciji nadnacionalne. To se ne izključuje z možnostjo, da so vsebinsko le univerzalizacije parohialnega: kar je praviloma nastalo v kulturno ozkih in časovno zelo oddaljenih okvirih, se je z globaliziranjem religije razširilo v svet. V globalni dobi se starim nadnacionalnim religijam pridružujejo nove, ki nastajajo v bistveno drugačnih okoliščinah. Prve in druge so v okviru tu obravnavane problematike predmet raziskovanj, katerih zanimivejše relacije so: (1) odnos med nacionalno državo in nadnacionalnimi religijami, zlasti v smislu odnosa med lojalnostjo državi (vladavini) in privrženostjo religiji; (2) vloga religij oz. cerkva v integraciji imigrantov; (3) kozmopolitska okolja, kakršna ponekod ustvarja globalizacija, kot okolja porajanja novih nadnacionalnih religij; (4) sinkretističnost novih nadnacionalnih religij in njihov odnos s starimi nadnacionalnimi religijami.

Religije zadevajo (in zahtevajo) bolj ali manj intenzivno privrženost doktrini in verski organizaciji. V globalnem svetu je privrženost nadnacionalni religiji v različnih odnosih do lojalnosti državi. Nadnacionalna religija lahko prek vernikov (ali drugače) izpodbija lojalnost nacionalni državi, lahko celo ogrozi njeno suverenost; toliko bolj, ker naj bi nacionalna država v globalni dobi na splošno izgubljala pomen. Ob tem tudi ni zanemarljivo dejstvo, da so mnoge verske nadnacionalne skupnosti obstajale že davno pred pojavom modernih držav (Haynes, 2001: 145). Lahko pa religija državo pomembno legitimizira. Verski nacionalizem tudi v globalni dobi lahko črpa svojo moč iz sicer nadnacionalne vere. Vernik si z vero lahko utemeljuje lojalnost državi ali v njej najde razloge za njeno odrekanje. Zadnje versko motivirano teroristično dejanje, o katerem je mogoče pisati v tem članku, je primer odrekanja lojalnosti državi iz verskih motivov. Brata Carnajev (Boston, 2013) sta obotavljivo privrženost imigrantski državi (ZDA) opustila v korist nedeljene lojalnosti islamu. Medtem kakšnih pet milijonov ameriških muslimanov bolj ali manj uspešno združuje lojalnost državi in privrženost islamu. Globalizacija je v primeru Carnajev imela vlogo splošnega okvira objektivnih okoliščin in možnosti: brata sta v ta okvir postavila subjektivno sliko sveta, individualiziran islam, v katerem so vtisi o globalnih krivicah nasproti muslimanom čustveno sovpadali z njunimi osebnimi problemi integracije.

Religije v globalni dobi glede integracije imigrantov nikakor niso v enoznačni vlogi. Levittova (2006) razlikuje celo vrsto možnosti. Religija je imigrantu lahko v veliko korist: v imigrantski družbi vrši vlogo servisa, ki olajša integracijo. Lahko je v vlogi pobudnic, podpornic domačijskih (nativističnih) odklonilnih reakcij do tujevrnih imigrantskih skupnosti, ki da ogrožajo avtohtonost. Spet drugačno vlogo je imela v poboju skoraj sto mladostnikov na norveškem otoku Utoya (2011): islamofobni storilec Breivik se je sam, brez navezav na kakšno cerkev, postavil v vlogo križarja, ki naj Evropo reši pred nevarnostmi islamskih imigrantov.

Nekatere vloge lahko religija vrši iz emigrantske družbe. Z modernimi komunikacijskimi sredstvi so možni stalni stiki emigranta z izvorno versko skupnostjo. Verski voditelji iz emigrantske države lahko svetujejo, odsvetujejo ali prepovedujejo celovito integracijo. Ni nujno, da so take prepovedi izrečene neposredno. Znani so primeri, ko voditelji islamskih skupnosti v Evropi z vztrajanjem pri nekaterih patriarhalnih tradicijah, zadevajočih šaraf, družinsko čast, ovirajo celovito integracijo mlajših generacij muslimanov, predvsem žensk. Versko mešane zakonske zveze, ki so teoretično vse bolj verjetne ravno z globalizacijo, so praktično nemogoče ali nevarne, če mladino povsem nadzoruje izključujoča tradicija.⁸

Imigrantske skupnosti imajo svoj delež pri ustvarjanju novih družbenih okolij, v katerih nastajajo nova gibanja znotraj starih religij ali celo nove religije. Ta okolja so po vtisu lahko kozmopolitska, a nikakor ni nujno, da religija to kozmopolitskost sprejema. Van der Veer (2004) opozarja na dve novi večji gibanji, ki delujeta v takih okoljih: na hindujski VHP (*Vishva Hindu Parishad*) in na islamski Tablighi jama'at (Družba za širjenje vere). Medtem ko je VHP (1964) v Indiji del protiglobalizacijskega, protisekularnega in protiislamskega hindujskega nacionalizma, je v tujini, v hindujski diaspori, ključni agent globaliziranja hinduizma. Ne odklanja kompromisov, ki bi bili v domovini izdaja. Tablighi jama'at (1920-a) se je v nekaj desetletjih razvil v največje nadnacionalno islamsko gibanje; brez globalne migracije delovne sile ga ne bi bilo (n. d.: 10). Ključni smisel delovanja je promocija enotnosti islamske skupnosti (ume), ob (morda le navidezni) apolitičnosti oz. lojalnosti do imigrantske države. Za razliko od številnih drugih islamskih gibanj zavrača moderne informacijske in komunikacijske tehnologije.

VHP in Tablighi jama'at ostajata v okvirih hinduizma oz. islama. A tu je tudi veliko novih nadnacionalnih religij, ki na različne načine premoščajo tradicionalna nadnacionalna verstva. Z njimi zato prihajajo v spore. Naj predstavimo le bahajstvo in kaodaizem, ki sta že zaznavna v raziskavah, kot

⁸ Problem je tudi v tem, da je večji del evropskih imamov šolanih v tujini, v najbolj konservativnih državah. Od približno 2000 britanskih imamov se jih je v tujini šolalo 90%, največ v Savdski Arabiji (po Wuthnow in Offutt, 2008: 217).

je WVS. Obe verstvi sta izrazito sinkretistični. Brez dane stopnje globaliziranosti religij, ki ju v svojem sinkretizmu upoštevata, oz. brez dane stopnje globalizacije v času in prostoru svojega nastajanja ne bi bili to, kar sta. Obe izražata prepričanje o globalnem poslanstvu. Obe se globalizirata, vendar na dva različna načina. Kaodaizem je močnejše navezan na državo izvora, zato se širi predvsem prek diaspore. Bahajstvo je že dolgo povsem neodvisno od države izvora, širi se tako rekoč na krilih izrazito globalistične doktrine.

Bahaizem/bahajstvo je nastal l. 1863 v šiitski Perziji. Njegov utemeljitelj je bil Mirza Ali Nuri - Baha'u'llah (1817-1892), ki je trdil, da je prerok nedoumljivega boga in člen v verigi prejšnjih prerokov: Abrahama, Mojzesa, Zoroastra, Krišne, Bude, Jezusa, Mohameda in Babe. S tem je dregnil v islamsko doktrino o pečatu prerokov, po kateri po Mohamedu ni več prerokov. Zato so bahajci od svojih začetkov do današnjih dni v Iranu zatirani. Doktrina ni preprost sinkretizem, ampak zavesten poskus upoštevanja in kritičnega preseganja verskih tradicij, ki naj bi nastale na osnovi razodetij. Pojmuje se, da so verska razodetja vsako v svojem času in prostoru ustrezala duhovni ravni ljudi. »Bahajci sprejemajo vse velike svetovne vere kot veljavne in pristne korake v razvoju civilizacije. Verjamejo, da je trenutno poglavje v tej razvojni zgodbi približevanje združitvi vsega človeštva, po možnosti na osnovi bahajskih načel« (Keene, 1967: 223). Univerzalizem je viden tudi v upoštevanju simbolov vseh svetovnih religij - ti so del bahajske ikonografije - in v zavzetem zagovarjanju svetovne vlade. Keene je že v šestdesetih letih ugotavljal, da so bahajci izrazito nadpovprečno svetovno oz. globalno razmišljujoči (*world-minded*) (n. d.: 222, 234). V tem pogledu v njegovi raziskavi odstopajo od judov, katoličanov, protestantov in nepripadnikov religij. Razširjeni so po celem svetu, tudi pri nas. Ob njihovi stopetdesetletnici lahko ugotovimo, da jih je kakšnih pet milijonov.

Kaodaizem ima začetke v l. 1925, v času kolonialne vladavine Francozov v Vietnamu oz. Indokini. Domislil ga je Ngo Van Chieu (1878-1932), uradnik francoske kolonialne uprave. Trdil je, da se mu med klicanjem duhov razkrivajo resnice »tretjega razodetja«. Oblikoval je nauk, ki sestoji iz doktrinarnih, etičnih, ritualnih in organizacijskih elementov daoizma, budizma, konfucianizma, katolicizma, proustozidarstva, najdejo se tudi elementi hinduizma in islama ter starejših vietnamskih animizmov. Častijo se ustanovitelji in številne osebe teh verstev, za nameček še kakšen pesnik, npr. Victor Hugo. Daoizem je prepoznaven v komunikaciji z duhovi; budizem v doktrini (zlasti soteriologiji) in etiki (pet prepovedi, pomen vegetarijanstva); tudi konfucianizem je zaznaven v etiki. Elementi katolicizma so razpoznavni zlasti v strukturi verske organizacije, v arhitekturi in ikonografiji. Cerkvi načeljuje papež (*Giao tong*), pod njim so kardinali (to je lahko tudi ženska), nadškofi in škofi. V mestu Tay Ninh, kaodaističnem Vatikanu, stoji slikovit tempelj, imenovan Sveti sedež (*Thanh Dia*). Na njem izstopa simbol - božje levo

oko (*thien nhan*). Vse to precej vznemirja RKC v Aziji. Arhitektura se zdi kot vizualna blasfemija (Hoskins, 2010), a je predvsem izraz prizadevanja, da bi tedaj koloniziranemu narodu povečali samozavest. Kaodaizem, ki je napaberkoval toliko evropskih elementov, je bil namreč v marsičem protikolonialna vera. Na svojih začetkih je privlačil zlasti kmete, ki so trpeli pod pritiski izkoriščevalske francoske vladavine. To jih je vodilo v kolaboracijo z Japonci v času 2. svetovne vojne (Tran My-Van, 1996). Kaodaizem se je po svojem organizacijskem vodji Van Trungu že l. 1931 v Evropi predstavil kot nova svetovna vera, ki bo preporodila svet, a se za razliko od bahajcev še vedno širijo predvsem prek etnične diaspore Vietnamcev. Tudi njih je kakšnih pet milijonov.

S temi opisi smo se le dotaknili množstva (stotin) nadnacionalnih religij oz. religijskih gibanj novejšega časa, katerih nastanek in delovanje je mogoče tako ali drugače umestiti v globalizacijski okvir. Svojo nišo v globalnem svetu (z več ali manj težavami) najdejo tako religije, ki so orientirane povsem globalistično, kot tiste, ki so bolj vraščene v lokalno okolje.

Religija in globalizacija v lokalnem okolju

Problematiko odnosov med globalizacijo in religijo je mogoče opazovati tudi v lokalnih okoljih. Ta so v zelo različnih položajih glede svoje vloge v globalizaciji in glede izhodiščnega religijskega stanja. Izjemne so tovrstne razlike med problemi razvitih in nerazvitih držav ter v njih delujočih cerkva. Tu očitujemo le slovensko situacijo.

Eden poglobitvenih učinkov globalizacije na religijskem prizorišču Slovenije je naraščanje verske diverzitete. Če opazujemo tovrstne spremembe v časovnem okviru zadnjih sto ali le zadnjih trideset let, so spremembe očitne. Družba, ki je bila še pred sto leti skoraj izključno katoliška, se je spremenila v družbo, kjer deluje 46 registriranih verskih skupnosti (glej Črnič et al., 2013). Tu pa je še množstvo drugih verskih oz. duhovnih pojavov (Črnič, 2012). Če Slovenija ne bi bila komunikacijsko odprta v svet, bi ti ostali daljne neznanke. V dvomilijonski družbi so tako zastopani domala vsi pomembnejši verski pojavi sveta.

Čeprav je katolištvo v upadanju, je še daleč najbolj razširjeno. Sociološko pomembno je, da je močno heterogeno v smislu (ne)upoštevanja cerkvenih oblik vernosti. To je nasledek vključenosti, odprtosti Slovenije v širše evropske sekularizacijske procese povojne dobe. Tu je še heterogenost katolicizma v obliki raznih laiških karizmatičnih gibanj, ki jo je tudi mogoče deloma pripisati globalizaciji. Katoliška karizmatična gibanja (Prenova v duhu ipd.) so namreč v znatni meri nastala kot reakcija RKC na uspehe (globaliziranje) protestantskih binkoštnih gibanj v pretežno katoliških delih sveta; ne brez očitnih posnemanj. Zanimivo in indikativno pa je, da slovenski

katoličani ne prevzemajo do cerkvene organizacije kritičnih oblik laičnih gibanj, ki so aktivne širom Evrope, kot npr. Mi smo cerkev. Tudi katoliški verski tisk, provincialno konservativen, tu ne gre ravno v korak s časom. Po drugi strani je slovensko katolištvo del najbolj globaliziranega verskega pojava sodobnega sveta: katoliški misijonarji in misijonarke so najbrž najdlje trajajoče slovensko družbeno omrežje, ki deluje globalno.

Tudi nekatere medverske odnose ter odnose med državo in RKC je mogoče postaviti v interpretativni okvir, ki smo ga orisali v drugem poglavju. Ravno nekatera ravnanja RKC v času postsocialistične tranzicije lahko razumemo v smislu učinkovanja globalizacije na religijo in religije na globalizacijo. Zdi se, da se je v dilemi »globalizacija bogati in/ali ogroža«, ki jo izpostavlja Mlinar (2012), RKC bolj prepustila mislim o ogroženosti. Zvrstilo se je več delovanj, ki jih lahko razumemo kot obrambno zavračanje učinkov globalizacije. Sem spadajo: poskusi zapiranja verskega tržišča (ko se je to ravno odprlo): prizadevanje po prednostnem pravnem položaju »avtohtonih« verskih skupnosti; nasprotovanja nekaterih pomembnih klerikov nekonfesionalnemu pouku o verstvih v javni šoli; poskus oviranja registracije novih in majhnih verskih skupnosti s strani Urada za verske skupnosti (Črnič, 2013: 250–251), ko je bil ta pod vplivom RKC, in s členom t.i. Šturmovega zakona o verski svobodi, ki ga je l. 2011 razveljavila sodba ustavnega sodišča; odklonilen odnos nekaterih klerikov do gradnje mošeje itd.

V raziskavi Kakšni so učinki verskega pluralizma? (*What are the Impacts of Religious Diversity? Regions in Three European Countries Compared*), ki je v okviru projekta *NORFACE Research Programme* potekala med l. 2007 in 2010 v treh državah – v Nemčiji (Univerza v Bochumu), na Finskem (Univerza v Tampereju) in v Sloveniji (Univerza v Ljubljani, Fakulteta za družbene vede), smo ugotovili, da ima komunikacijska odprtost do drugačevnih v raziskovanih regijah Nemčije, Finske in Slovenije pozitivne družbene učinke. Ljudje, ki so že bili v osebnih stikih z ljudmi drugačnih verskih prepričanj, so strpnejši do drugačnosti in manj ksenofobni od tistih, ki nimajo osebnih stikov (Hero in Krech, 2012). Iz tega bi lahko izpeljali napotilo, da mora naraščajočo versko diverziteteto (kot posledico globalizacije) za večjo družbeno kohezivnost spremljati tudi večje medsebojno osebno poznavanje. To bi najbrž vodilo tudi v nižjo socialno distanco do raznih družbenih manjšin, ki je med vernimi v Sloveniji močneje izražena kot med nevernimi (Smrke in Hafner-Fink, 2008).

Slovenske razmere niso razmere, ki bi potrjevale teorijo verskega tržišča. S povečanjem verske diverzitetete ne nastopi opaznejša desekularizacija na ravni zavesti. Teorija eksistenčne varnosti napotuje na misel, da bo tozadevna prihodnost močno odvisna od tega, kako bo mala država ekonomsko in socialno uspevala v turbulentnem globalnem svetu. Zlasti od tega, v kolikšni meri bo ubranila temeljne dosežke socialne države pred neoliberalno

politiko. Sociološko prepričljiva razlaga religijskega dogajanja v lokalnem okolju se tako zdi nemogoča brez upoštevanja globalizacijskih procesov. To ambicioznejše sociologe prisiljuje, da so v pravem pomenu sociološki: da razkrivajo zunanje, oddaljene, globalne dejavnike prepričanj, ki se zdijo povsem intimna, osebna in neodvisna.

LITERATURA

- Barber, Benjamin R. (1996): *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine Books.
- Beck, Ulrich (2009a): Državni socializem je za bogate, reveži so še vedno na trgu. *Dnevnik, Objektiv*, 17. 1. Dostopno preko <http://www.dnevnik.si/objektiv/vec-usebin/1042237136>, 23. 4. 2013.
- Beck, Ulrich (2009b): *Lastni bog*. Ljubljana: Študentska založba.
- Berger, Peter L. (1967): *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. (1968): A Bleak Outlook is Seen for Religion. *The New York Times*, 25. 2. 1968: 3.
- Berger, Peter L. in Thomas Luckmann (1999): *Modernost, pluralizem in kriza smisla*. Ljubljana: Nova revija.
- Beyer, Peter (1994): *Religion and Globalization*. London: Sage.
- Bruce, Steve (2011): *Secularization*. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, Jose (2009): *Globalization and the Free Exercise of Religion Worldwide*. V Gerald V. Bradley (ur.), *Challenges to Religious Liberty in the Twenty-First Century*, 139–151. New York: Cambridge University Press.
- Črnič, Aleš (2012): *Na vodnarjevem valu*. Ljubljana: Fakulteta za družbene vede, Založba FDV.
- Črnič, Aleš, Mirt Komel, Marjan Smrke, Ksenija Šabec in Tina Vovk (2013): Religious pluralisation in Slovenia. *Teorija in praksa* 50 (1): 205–232.
- Dilger, Hansjörg (2007): *Healing the Wounds of Modernity: Community, Salvation and Care in a Neo-Pentecostal Church in Dar es Salaam, Tanzania*. *Journal of Religion in Afrika* 37 (1): 59–83.
- Dumont, Gerard-Francois (2005): *Les religions dans le monde, geographie actuelle et perspectives pour 2050*. V Jacques Dupaquier in Yves-Marie Laulan (ur.), *L'avenir demographique des grandes religions*, 13–62. Paris: Francois-Xavier de Guibert.
- Dumortier, Brigitte (2005): *Les problemes demographiques et economiques associes aux grandes religions*. V Jacques Dupaquier in Yves-Marie Laulan (ur.), *L'avenir demographique des grandes religions*, 77–92. Paris: Francois-Xavier de Guibert.
- Dupaquier, Jacques (ur.) in Yves-Marie Laulan (ur.) (2005), *L'avenir demographique des grandes religions*. Paris: Francois-Xavier de Guibert.
- Engels, Friedrich (1877/1958): *Gospoda Evgena Dühringa prevart v znanosti (Anti-Dühring)*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Geoffroy, Martin (2004): *Theorizing Religion in the Global Age: A Typological Analysis*. *International Journal of Politics, Culture, and Society* 18 (1/2): 33–46.

- Giddens, Anthony (1999/2010): *Runaway World; How Globalization is Reshaping our Lives*. New York: Routledge.
- Goldstone, Jack. A. (2012): *Demographics and Migration*. V Bertelsmann Foundation (ur.), *Megatrends in Global Interaction*, 15–52. Gütersloh: Verlag Bertelsmann Stiftung.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations; Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Harvey, David (2007): *Neoliberalism as Creative Destruction*. *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 610: 22–44.
- Haynes, Jeff (2001): *Transnational Religious Actors and International Politics*. *Third World Quarterly* 22 (2): 143–158.
- Hero, Markus in Volkhard Krech (2012): *Religiöse Pluralisierung im Drei-Länder-Vergleich: Religiöse und zivilgesellschaftliche Konsequenzen*. V Detlef Pollack, Hans-Georg Ziebertz in Ingrid Tucci (ur.), *Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Sozialforschung*, 135–156. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften.
- Hick, John (1994): *The Non-Absoluteness of Christianity*. V John Hick in Paul F. Knitter (ur.), *The Myth of Christian Uniqueness*, 16–36. Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.
- Hoskins, Janet A. (2010): *Seeing Syncretism as Visual Blasphemy: Critical Eyes on Caodai Religious Architecture*. *Material Religion* 6 (1): 30–59.
- Inglehart, Ronald in Wayne E. Baker (2000): *Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values*. *American Sociological Review* 65 (1): 19–51.
- Levitt, Peggy (2006): *God Needs No Passport: How Immigrants are Changing American Religious Life*. *Harvard Divinity Bulletin*, jesen: 45–57.
- Mlinar, Zdravko (2012): *Globalizacija bogati in/ali ogroža? Ljubljana: FDV in SAZU*.
- Norris, Pippa in Ronald Inglehart (2009): *Cosmopolitan Communications; Cultural Diversity in a Globalized World*. New York: Cambridge University Press.
- Norris, Pippa in Roland Inglehart (2004/2011): *Sacred and Secular; Religion and Politics Worldwide*. New York: Cambridge University Press.
- Karner, Christian in Alan Aldrige (2004): *Theorizing Religion in a Globalizing World*. *International Journal of Politics, Culture and Society* 18 (1/2): 5–32.
- Keene, James J. (1967): *Baha'i World Faith: Redefinition of Religion*. *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 (2): 221–235.
- Kinnvall, Caterina (2004): *Globalization and Religious Nationalism: Self, Identity, and the Search for Ontological Security*. *Political Psychology* 25 (5): 741–767.
- Kinnvall, Caterina (2006): *Globalization and Religious Nationalism in India: The Search for Ontological Security*. London: Routledge.
- Kurth, James (1999): *Religion and Globalization*. *The Templeton Lecture on Religions and World Affairs* 7 (7): 1–9. Dostopno preko <http://people.umass.edu/~beemer/pdf/FPRI.pdf>; 21. 4. 2013.
- Lechner, Frank J. (1993): *Global Fundamentalism*. V William H. Swatos Jr., *A Future for Religion? New paradigms for Social Analysis*, 19–36. London: Sage.
- My-Van, Tran (1996): *Japan and Vietnam's Cao Daists, A Wartime Relationships, 1939–1945*. *Journal of Southeast Asian Studies* 27 (1): 179–193.

- Martin, David (1978): *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- Pickett, Kate in Richard Wilkinson (2012): *Velika ideja; zakaj je enakost boljša za vse*. Novo mesto: Penca in drugi d.n.o.
- Radhakrishnan, Puthenveetil (2004): Religion under Globalisation. *Economic and Political Weekly* 39 (13): 1403–1411.
- Riches, John (2000): *The Bible: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Robertson, Roland (1987): Church-State Realtions and the World System. V Thomas Robbins in Ronald Robertson (ur.), *Church-State Relations*, 39–51. New Brunswick, NJ: Transaction.
- Robertson, Ronald (1991): After Nostalgia? Wilful Nostalgia and the Phases of Globalization. V Bryan S. Turner (ur.), *Theories of Modernity and Postmodernity*, 45–61. London: Sage.
- Robbins, Joel (2004): The Globalization of Pentecostal and Carismatic Christianity. *Annual Review of Anthropology* 33: 117–143.
- Roy, Olivier (2007): *Globalizirani islam*. Ljubljana: Krtina.
- Smrke, Marjan in Mitja Hafner-Fink (2008): (Ne)religioznost in socialna distanca do izbranih družbenih manjšin v postsocialistični Evropi. *Teorija in praksa* 45 (3/4): 285–300.
- Smrke, Marjan (2013): Nadzorovani pristanek Benedikta XVI. *Dnevnik, Objektiv*, 16. 2. 2013: 6.
- Stark, Rodney in William S. Bainbridge (1987): *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
- Van der Veer, Peter (2004): Transnational Religion; Hindu and Muslim Movements. *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 7, pomlad: 4–16.
- Wuthnow, Robert in Stephen Offutt (2008): Transnational Religious Connections. *Sociology of Religion* 69 (2): 209–232.