

Stanisław Burdziej

Amerykański czy europejski wyjątek? Sekularyzacja w USA¹

Według różnych sondaży na proste pytanie: „czy wierzysz w Boga?” około 92-94% Amerykanów odpowiada twierdząco. Badanie przynależności do organizacji religijnych, wykonane na zlecenie Pew Forum w roku 2004, określa liczbę ateistów i agnostyków w Stanach Zjednoczonych łącznie na 3%, podczas gdy 7% nie deklaruje przynależności religijnej ani intensywnych praktyk, zaś 5% to osoby bez określonej przynależności, lecz deklarujące wysoki poziom religijności². Pod względem częstotliwości praktyk religijnych, takich jak udział w nabożeństwach czy modlitwa,

Amerykanie dystansują nawet najbardziej religijnych Europejczyków: Irlandczyków i Polaków. Według różnych szacunków, od 47 do 61% Amerykanów modli się przynajmniej raz dziennie. Co tydzień (lub częściej) 42-48% bierze udział w nabożeństwie. Codziennie czyta Biblię około 35% Amerykanów. Zdaniem jednej trzeciej respondentów jest ona tekstem nieomylnym, który powinien być interpretowany dosłownie³.

Religia jest także istotna w swym wymiarze publicznym: pozostaje na przykład jednym

1. Artykuł powstał dzięki wsparciu Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej, a także stypendium Instytutu Nauk o Człowieku w Wiedniu. Oba instytucjom autor wyraża serdeczne podziękowanie.

2. J. Green, *The American Religious Landscape and Political Attitudes: A Baseline for 2004*, Washington 2004, s. 6.

3. Badanie Monitor/TIPP; zob: J. Lampman, *How America Prays*, „Christian Science Monitor”, 12 września 2002, s. 1.

z głównych czynników kształtujących opinię Amerykanów w takich kwestiach jak dopuszczalność kary śmierci, etyczność badań z zastosowaniem komórek macierzystych, klonowanie człowieka, aborcja i eutanazja⁴. Poziom religijności mierzony udziałem w praktykach religijnych w Stanach Zjednoczonych jest również istotnym wskaźnikiem afiliacji politycznej. Osoby najbardziej religijne, tj. uczestniczące w praktykach religijnych częściej niż raz w tygodniu, w wyborach prezydenckich z roku 2004 niemal dwukrotnie częściej głosowały na kandydata republikanów, George'a W. Busha niż na jego kontrkandydata z partii demokratycznej, Johna Kerry'ego. Proporcje są niemal dokładnie odwrotne jeśli chodzi o najmniej religijnych (tj. deklarujących brak udziału w praktykach religijnych) wyborców⁵.

Dla porównania, w krajach Europy Zachodniej wskaźniki wierzeń religijnych wyglądają następująco: tylko 52% obywateli Unii Europejskiej deklarowało w roku 2005 wiarę w Boga (przy ogromnej rozpiętości wewnętrznej – aż 95% Maltańczyków i tylko 16% Estończyków), zaś kolejne 27% – w istnienie uniwersalnej siły lub ducha (tu 3% Maltańczyków i 54% Estończyków)⁶. Jeśli chodzi o częstotliwość udziału w nabożeństwach, średnio jedna piąta Europejczyków odwiedza kościół regularnie co tydzień, kolejne 10% raz na miesiąc, 39% jedynie przy specjalnej okazji, zaś blisko 30% – nigdy. W grupie analizowanych krajów istnieje oczywiście wyraźne zróżnicowanie wewnętrzne, które utrudnia generalizację wyników. Przede wszystkim istnieje przepaść w poziomie praktyk religijnych mierzonych udziałem w nabożeństwach (lecz już

nie w poziomie wierzeń religijnych) pomiędzy krajami katolickimi – jak Belgia, Irlandia, Włochy czy Hiszpania – a krajami tradycji luterkańskiej, jak Skandynawia i Islandia. O ile w tej pierwszej grupie (nie licząc Francji) odsetek osób regularnie uczestniczących w nabożeństwach waha się między 19 a 57, o tyle w drugiej wynosi on od 2,7 do 5,3. Osobne przypadki to wyjątkowo zsekularyzowana Francja (gdzie 60% respondentów nigdy nie odwiedza kościoła), stosunkowo silnie religijna Grecja (gdzie wyznanie prawosławne splata się z tożsamością narodową) oraz Szwecja (gdzie niemal wszyscy respondenci odwiedzają świątynie, lecz jedynie przy specjalnych okazjach, co wskazuje na zakorzenienie religii w tradycji narodu przy znikomym poziomie regularnych praktyk religijnych)⁷.

Wszystko to nie znaczy jeszcze, że w Europie religia nie jest przedmiotem publicznych kontrowersji. W każdym niemal kraju toczono są spory wokół jej wpływu na życie publiczne: w Irlandii Północnej konflikt pomiędzy protestantami a katolikami w przeciągu dziesięcioleci doprowadził do setek ofiar śmiertelnych; w Wielkiej Brytanii trwa debata wokół wprowadzenia rozdziału Kościoła od monarchii; we Francji i Holandii liczne kontrowersje dotyczą życia religijnego imigrantów muzułmańskich⁸. Różne są jednak przedmioty oraz intensywność sporów po obu stronach Atlantyku. W Ameryce, mimo formalnej separacji, religia funkcjonuje na forum publicznym; w Europie nie. Analiza tych różnic prowadzi do pytania o źródła żywotności religii w USA. Aby zrozumieć znaczenie sporów toczonych wokół obecności religii w amerykańskim życiu publicz-

4. *American Views on Religion, Politics, and Public Policy*, Washington 2001, Pew Forum on Religion and Public Life.

5. Tamże, s. 3.

6. *Social Values, Science and Technology*, „Special Eurobarometer” 2005, nr 225, s. 9-11.

7. G. Davie, *Europe, the Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, s. 6-7.

8. J.Ch. Soper i J. Fetzer, *Religion and Politics in a Secular Europe: Cutting Against the Grain*, [w:] *The One and the Many: Religion and Politics in Comparative Perspective*, red. T.G. Jelen i C. Wilcox, Cambridge 2002, s. 169-191.

Amerykański czy europejski wyjątek? Sekularyzacja w USA

Stanisław Burdziej

nym, trzeba zrozumieć fenomen jej witalności, tak kontrastujący z upadkiem religii zorganizowanej w Europie.

Przygodnych obserwatorów, jak i badaczy społecznych od dawna uderzał fakt niezwykłego dynamizmu religijnego w Stanach Zjednoczonych. Alexis de Tocqueville odnotował owo duże znaczenie religii dla młodej republiki, tłumacząc jej witalizm zbawiennym wpływem ustroju demokratycznego.

Historyk William McLoughlin dzieje amerykańskiej kultury i religii widział jako cykl przebudzeń religijnych, przywracających im witalność po okresach zubożenia. Wreszcie socjologowie Rodney Stark i William S. Bainbridge próbowali wytłumaczyć amerykański wyjątek od teorii sekularyzacji ożywczym wpływem religijnego rynku. Wymienione interpretacje są raczej komplementarne niż konkurencyjne względem siebie; razem wzięte, tłumaczą pogłębianie się *God gap* pomiędzy oboma brzegami Atlantyku. Przyjrzyjmy im się więc bliżej.

Religia i demokracja

Kiedy Alexis de Tocqueville przybył do Stanów Zjednoczonych w 1831 roku, pierwszą rzeczą, jaka go uderzyła, była religijna natura Amerykanów. O ile martwiło go przeciwstawienie się sił liberalnych religii we Francji, o tyle fascynowało połączenie wolności politycznej i przychylności wobec religii w Stanach Zjednoczonych.

Pisał: „U nas [we Francji – SB] widziałem, że duch religii i duch wolności prawie zawsze zmagają się w przeciwnym kierunku. Tutaj odnajdywałem je najściślej ze sobą powiązane: panowały wspólnie na tej samej ziemi”⁹. Odmienną Ameryki tłumaczył dwojakim wpływem dziedzictwa purytanów: z jednej strony, przyniosło ono ideę wolności politycznej, z drugiej zaś – centralne miejsce religii w życiu publicznym¹⁰. Korzeniem demokratycznego

„(...) religię, która u Amerykanów nigdy się bezpośrednio nie wtrąca do rządu społeczeństwem, należy uważać za pierwszą z ich instytucji politycznych (...). Nie wiem, czy wszyscy Amerykanie wierzą w swoją religię, kto może bowiem czytać w sercu człowieka? Ale uważają, że jest niezbędną do utrzymania instytucji republikańskich. Pogląd ten wyznaje nie jedna klasa obywateli, nie jedna partia, ale cały naród; spotykamy go we wszystkich warstwach społeczeństwa”.

charakteru religii w Stanach Zjednoczonych jest zdaniem Tocqueville’a fakt, że pierwsi osadnicy „wyłamawszy się spod władzy papieskiej nie poddali się żadnemu religijnemu zwierzchnikowi”¹¹. Nawet amerykańscy katolicy zaakceptowali demokrację i ustrój republikański, mimo że były one negatywnie postrzegane w Rzymie. Przyczynę tego stanu rzeczy Tocqueville upatrywał w tym, że ustrój demokratyczny jako jedyny dawał szansę awansu niezamożnym z reguły katolikom imigrantom.

Swoje uwagi na temat religii Tocqueville rozpoczyna od obszernego omówienia jej znaczenia dla utrzymania ładu normatywnego w społeczeństwie demokratycznym. Kładzie przy tym nacisk, zgodnie z duchem swojej epoki, na altruistyczny charakter religii, która, z jednej strony, wzywa człowieka do przekroczenia horyzontu doczesności, z drugiej zaś – nakłada nań liczne zobowiązania, także te o naturze społecznej. „W ten sposób religia, szanując wszystkie instynkty demokracji, które nie są jej przeciwne, i wykorzystując wiele

9. A. de Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, tłum. B. Janicka i M. Król, Kraków-Warszawa 1996, t. 1, s. 302.

10. Tamże, t. 1, s. 45.

11. Tamże, t. 1, s. 294-295.

spośród nich, skutecznie walczy z duchem indywidualnej niezależności, który stanowi dla niej największe zagrożenie¹². Podziela poglądy Ojców Założycieli, którzy widzieli w religijności niezbędny fundament dla ustroju republikańskiego, rodzaj wewnętrznego ograniczenia, zapobiegający nadużyciu wolności politycznej: „Tak więc prawo zezwala amerykańskiemu narodowi na wszystko, a jednocześnie religia przeszkadza im projektować wszystko i zabrania na wszystko się ośmielać¹³.”

Badając „religie z punktu widzenia czysto ludzkiego” myśliciel zauważa, że amerykańscy chrześcijanie, choć podzieleni między mnóstwo odłamów, tak samo pojmują religię¹⁴. W pewnym sensie stwierdza już wówczas istnienie swego rodzaju religii obywatelskiej: „Można więc powiedzieć, że w Stanach Zjednoczonych nie istnieje żadna doktryna religijna, która byłaby wrogiem instytucji demokratycznych i republikańskich. Wszyscy duchowni głoszą to samo. Przekonania pozostają w zgodzie z charakterem praw i wszystkie umysły są, by tak rzec, jednakowo nastawione¹⁵.” Duchowni odnoszą się pozytywnie do materialnych aspiracji swych wiernych; nie mieszają się także do polityki, dzięki czemu cieszą się autorytetem. Rola religii jest tak znaczna, że Tocqueville nie waha się określić jej mianem „pierwszej z instytucji politycznych”: „(...) religię, która u Amerykanów nigdy się bezpośrednio nie wtrąca do rządzenia społeczeństwem, należy uważać za pierwszą z ich instytucji politycznych (...). Nie wiem, czy wszyscy Amerykanie wierzą w swoją religię, kto może bowiem czytać

w sercu człowieka? Ale uważają, że jest niezbędna do utrzymania instytucji republikańskich. Pogląd ten wyznaje nie jedna klasa obywateli, nie jedna partia, ale cały naród; spotykamy go we wszystkich warstwach społeczeństwa¹⁶.” Nazywając religię instytucją polityczną Tocqueville przyjmuje tradycyjną, arystotelesowską definicję polityki jako troski o dobro wspólne. Daleko wykracza więc poza dzisiejsze debaty na temat właściwych relacji pomiędzy Kościołem a państwem, których milczącym założeniem jest najczęściej wizja polityki jako walki o władzę, powodująca niechęć państwa do dzielenia się jego monopolem w tej sferze. Podsumowując, można powiedzieć, że wyjaśnienie Tocqueville’a koncentruje się na ukazaniu ustroju demokratycznego jako środowiska przyjaznego religii, a samej religii jako niezbędnego źródła cnót republikańskich.

Amerykańska religijność jako seria przebudzeń religijnych

Odminną interpretację fenomenu amerykańskiej religijności przedstawił William G. McLoughlin w eseju *Revivals, Awakenings, and Reform. An Essay on Religion and Social Change in America, 1607-1977*¹⁷. Już przed ukazaniem się tej pracy wielu historyków wskazywało na istotne znaczenie pierwszego wielkiego przebudzenia w przygotowaniu gruntu pod rewolucję amerykańską¹⁸. McLoughlin poszedł jednak dalej, traktując pojawiające się okresowo przebudzenia jako zasadniczy mechanizm przemian kultury i religii

12. Tamże, t. 2, s. 32.

13. Tamże, t. 1, s. 300.

14. Tamże, t. 1, s. 297.

15. Tamże, t. 1, s. 296.

16. Tamże, t. 1, s. 300.

17. W. McLoughlin, *Revivals, Awakenings, and Reform: An Essay on Religion and Social Change in America, 1776-1977*, Chicago 1978.

18. A. Heimert, *Religion and the American Mind: From the Great Awakening to the Revolution*, Cambridge 1966.

Amerykański czy europejski wyjątek? Sekularyzacja w USA

Stanisław Burdziej

w Ameryce. Analizując występujące cyklicznie w Ameryce momenty religijnego entuzjazmu, odróżnił ruchy rewivalistyczne (*revivals*) od przebudzeń (*awakenings*). Te pierwsze miały charakter lokalnych misji ludowych bądź rekolekcji, podczas których charyzmatyczni wędrowni ewangeliści rozbudzali słabnącą wiarę danej społeczności. Efektem ich działalności była najczęściej fala konwersji, zwanej także ponownymi narodzinami. Przebudzenia natomiast McLoughlin definiuje jako okresy „rewitalizacji kulturowej, które zaczynają się od powszechnego kryzysu wierzeń i wartości oraz rozciągają na długość mniej więcej jednego pokolenia, w którym to czasie zachodzi głęboka reorientacja wierzeń i wartości”. O ile *revival* odmienia życie jednostek, *awakening* przekształca całą kulturę danego narodu. Jest okresem „transformacji ideologicznej”¹⁹, w czasie której dochodzi do adaptacji kultury do zachodzących zmian ekonomicznych, demograficznych i politycznych przy jednoczesnym podtrzymaniu i wzmocnieniu kulturowego rdzenia (*cultural core*)²⁰. Przebudzenia następują we wszystkich kulturach, jednakże mają szczególny przebieg i moc oddziaływania w Ameryce.

W swym eseju McLoughlin wyróżnia pięć takich okresów w historii Ameryki. Najwcześniejszym z nich było przebudzenie purytańskie (*the Puritan Awakening*), które rozpoczęło się w Anglii około roku 1610 i trwało do 1640; następne miały miejsce w latach 1730-1760, 1800-1830 oraz 1890-1920. Zdaniem autora najnowsze przebudzenie, wywołane między innymi kryzysem kulturowym lat sześćdziesiątych XX wieku, rozpoczęło się około roku 1960; pisząc w 1978 roku, McLoughlin sugerował, że potrwa ono – podobnie jak poprzednie – około trzydziestu lat, tj. do roku 1990²¹.

Każde z amerykańskich przebudzeń miało szereg złożonych przyczyn o charakterze ekonomicznym, politycznym i demograficznym. Każde z nich również w sposób mniej lub bardziej bezpośredni doprowadziło do istotnych zmian. I tak, przebudzenie purytańskie z początków XVII wieku dało podstawy jednego z najbardziej rewolucyjnych posunięć w historii Ameryki: wprowadzenia zasady formalnego rozdziału Kościoła i państwa. Utrwaliło także idee umowy społecznej (choć pod postacią przymierza jednostki z Bogiem, przeniesionego później na relacje pomiędzy jednostkami oraz między jednostkami a władzą), indywidualnej odpowiedzialności za swój los, wolności osobistej. Zmieniło również postrzeganie ekonomicznej działalności człowieka. Surowa etyka samodyscypliny, ciężkiej pracy, podporządkowania autorytetom oraz poszanowania hierarchii sprzyjała utrzymaniu ładu społecznego w młodych koloniach, wystawionych na wszelkie przeciwności, owocując później ideałem *self-made mana* (ucieleśnionym w postaci Benjamina Franklina).

Pierwsze wielkie przebudzenie, zrodzone już na kontynencie amerykańskim, nadało spójną tożsamość brytyjskim koloniom oraz wzmocniło ich poczucie wspólnoty interesów wobec zakusów Korony, przygotowując grunt pod rewolucję amerykańską 1776 roku. Zdaniem McLoughlina, miało ono kalwinistyczny charakter – istotnym motywem nawracających się była chęć uniknięcia Bożego gniewu, którego przerażające wizje roztaczali kaznodzieje („Grzesznicy w rękach rozgniewanego Boga” to tytuł znanego kazania Jonathana Edwardsa, czołowego teologa tego przebudzenia). Wśród kilku kierunków wyjaśnień przyczyn tego procesu autor wymienia: a) szybkie tempo zmian społecznych i demograficznych, które spowo-

19. McLoughlin, dz.cyt., s. XIII.

20. Tamże, s. XV.

21. Tamże, s. 10.

dowały dezaktualizację tradycyjnego, patriarchalnego porządku; b) zmierzch światopoglądu kalwińskiego pod wpływem nowych teorii europejskiego Oświecenia; c) wpływ środowiska geograficznego, w szczególności zaś powstanie specyficznej, egalitarnej i pragmatycznej mentalności pogranicza; d) zmianę w postrzeganiu kraju ojczystego – Anglii – w którym zaczęto dostrzegać potencjalne zagrożenie dla amerykańskich swobód; e) wyparcie feudalnego systemu, opartego na rolnictwie, przez tworzący się kapitalizm i klasę średnią²². Podsumowując całokształt tych przemian, McLoughlin mówi o przejściu od „średniowiecznego, korporacyjnego wzorca ładu społecznego do nowoczesnego porządku cechującego się indywidualizmem, umownością, zatimizowaniem”, porównując to przejście do ewolucji Tonniesowskiego *Gemeinschaft* w kierunku *Gesellschaft*²³.

Przebudzenie to miało charakter oddolny; zaczęło się od fali indywidualnych konwersji, które stopniowo przerodziły się w lokalne *revivals*, by w końcu objąć swym zasięgiem całą Amerykę brytyjską²⁴. Często podkreśla się, że jako pierwszy prąd społeczny i umysłowy, który objął całość kolonii, stanowiło ono preludium do wojny o niepodległość. Miało jednak równie dalekosiężny wpływ na kształt amerykańskiej religijności. Eksplozja spontanicznej pobożności, często w postaci masowych, kilkudniowych spotkań obozowych (*camp meetings*) pod gołym niebem, poświęconych słuchaniu pełnych ducha wędrownych kaznodziejów, podkopała tradycyjną strukturę kościelną. Zdaniem McLoughlina „po pierwszym Wielkim Przebudzeniu niemożliwe stało się kontrolowanie religijnych odszczepieńców”²⁵. Na fali uniesienia wyłoniły się nowe grupy religijne (zwłaszcza baptyści), inne zaś doświadczyły spadku liczby

wiernych. Coraz powszechniej też kwestionowano formalne związki pomiędzy Kościołem a państwem w koloniach Nowej Anglii; celem krytyki stał się zwłaszcza podatek kościelny, jaki wszyscy obywatele musieli płacić na rzecz Kościoła oficjalnego bez względu na swoje własne wyznanie.

Drugie przebudzenie, które nastąpiło w latach 1800-1830, stanowiło zderzenie surowego światopoglądu kalwińskiego z optymistycznym, racjonalistycznym duchem epoki Oświecenia. Agrarna Ameryka Thomasa Jeffersona zaczęła ustępować Ameryce handlu i przemysłu z wizji Aleksandra Hamiltona. Wpływy deistów, do których zaliczała się większość ówczesnych wybitnych postaci, podkopały stan posiadania tradycyjnych grup wyznaniowych, powodując ogólny spadek uczestnictwa w praktykach religijnych. Wędrowni kaznodzieja, charakterystyczny element drugiego przebudzenia, często legitymował się darem oratorskim zamiast dyplomem seminarium. Demokratyzacja życia religijnego pociągnęła za sobą ostateczny kres istnienia religii państwowych: Connecticut zrezygnowało z *religious establishment* w roku 1819, zaś Massachusetts w 1833. Przekonanie o nowych możliwościach człowieka nie przystawało do tradycyjnej, pesymistycznej doktryny predestynacji. Oświeceniowy woluntaryzm wpłynął na zmianę stosunków rodzinnych, w szczególności powodując większe partnerstwo pomiędzy dziećmi a rodzicami, a także wcześniejsze usamodzielnianie się młodego pokolenia. Położono także nacisk raczej na indywidualne doświadczenie konwersji niż formalne wymagania wobec członków Kościołów.

Okres ten przyniósł również nowe, bardziej skuteczne metody duszpasterskie: religijne

22. Tamże, s. 52-53.

23. Tamże, s. 53.

24. Tamże, s. 59.

25. Tamże, s. 67.

Amerykański czy europejski wyjątek? Sekularyzacja w USA

Stanisław Burdziej

mitingi pod gołym niebem, w miejskim kościele lub teatrze, często profesjonalnie przygotowane przez ekipę organizatorów współpracującą z kaznodzieją, gromadziły wieczorami tysiące ludzi. Wśród mieszkańców rozrzuconych na pograniczu osad tworzyły one poczucie wspólnoty, którego ogromnie potrzebowali. To w tym czasie narodził się także duch reformatorski, który doprowadził do powstania licznych stowarzyszeń, w tym między innymi Amerykańskiego Towarzystwa Biblijnego, Amerykańskiego Towarzystwa Traktatowego (zajmującego się dystrybucją umoralniających broszur na obszarach pogranicza) oraz towarzystw misyjnych. Nowy optymizm co do możliwości naprawy człowieka zaowocował powstaniem ruchu abolicjonistycznego oraz kruczaty na rzecz trzeźwości.

Drugie wielkie przebudzenie ukształtowało narodowe poczucie misji Ameryki, najpierw na kontynencie, wkrótce potem zaś w całym świecie, a także poczucie tożsamości Amerykanów jako „narodu chrześcijańskiego”. Jego wyrazem była deklaracja Johna O’Sullivana *Manifest Destiny* (oczywistego przeznaczenia) z 1843 roku, łącząca wątki nacjonalistyczne z religijnymi w celu uzasadnienia wojny z Meksykiem o Teksas. Przebudzenie to przeobraziło także religijny krajobraz Ameryki: wzrostowi znaczenia baptystów i metodystów, oferujących wiernym współudział w kierowaniu wspólnotą, towarzyszył spadek liczebności lub stagnacja w tradycyjnych wyznaniach. McLoughlin zwraca uwagę na różnice regionalne: na północy przebudzenie pogłębiło międzyreligijne podziały i doprowadziło do powstania nowych odłamów, na południu zaś doprowadziło do wyraźnej dominacji baptystów i metodystów. Mimo tych różnic, jako zjawisko ogólnonarodowe przygotowało grunt pod rozwój rodzimej literatury, filozofii, sztuki; przyspieszyło proces kulturowego „dojrzenia” Ameryki i oddalała się od wzorców Starego Kontynentu.

W trakcie trzeciego przebudzenia (1890-1920) Amerykanie zmagali się z problemami urbanizacji, atomizacji życia, wzrostu wielkiego kapitału oraz społecznych nierówności, a także wyzwaniem, jakie współczesna nauka przyniosła wobec autorytetu Biblii i tradycyjnej religijności. Tradycyjne więzi zostały nadwerżone przez szybkie tempo życia w wielkich miastach, upadek etosu farmerskiego, ekspansję rządu federalnego oraz biurokratyzację. Darwinizm zdawał się odzierać człowieka z nadprzyrodzonej godności, stawiając go w szeregu zwierząt jako kuzyna małpy. W wytłumaczonym naukowo wszechświecie zdawało się brakować miejsca dla transcendencji, a z pewnością dla osobowego Boga, którego zastąpił odległy „pierwszy poruszyciel”.

Wspólne problemy prowadziły do różnych, przeciwstawnych reakcji: dwie główne siły, jakie doszły wówczas do głosu, to fundamentalizm i modernizm. Fundamentalisci odrzucili współczesną naukę o ewolucji i nowoczesne metody interpretacji tekstu biblijnego (tak zwany *higher criticism*) oraz głosili rychłą paruzę i koniec świata, w obliczu którego szeroko zakrojone reformy życia społecznego nie miały większego sensu. Z drugiej strony, postępowi duchowni „protestantyzmu liberalnego” godzili naukę z religią, nie widząc sprzeczności idei ewolucji z duchem chrześcijaństwa. Kwestię sporną stanowił także stosunek do kapitalizmu, pogłębiających się nierówności społecznych, pojawienia się wielkich korporacji oraz działalności związków zawodowych. Większość duchownych nadal wyznawała pogląd, że jedynie nieskrępowany rynek, indywidualna przedsiębiorczość oraz moralne życie odpowiadają biblijnej wizji ekonomii. Inni dostrzegali strukturalne przeszkody na drodze postępu materialnego, których usunięciem musiało zająć się państwo. Rosnący w siłę i znaczenie ruch Social Gospel podkreślał konieczność społecznego zaangażowania

chrześcijan, zbliżając się do socjalizmu. Głosił hasła sprawiedliwości społecznej oraz możliwość stopniowej poprawy warunków życia, szczególnie wśród warstw najuboższych. Było to istotnym przeniesieniem akcentu z wewnętrznego, indywidualnego wymiaru życia religijnego, jaki dominował w poprzednich okresach przebudzeń, na wymiar zewnętrzny, polegający na chrystianizacji całego porządku społecznego. Wreszcie trzecie przebudzenie wzmocniło poczucie misji protestanckiej Ameryki jako moralnego przykładu dla Europy i świata, co wyraziło się między innymi w przełamaniu tradycji izolacjonizmu i zaangażowaniu się USA w I wojnę światową.

Najnowsze, czwarte przebudzenie stanowiło zdaniem McLoughlina reakcję na głębokie przemiany społeczne drugiej połowy XX wieku. Nauka sama, w teorii względności Einsteina, ujawniła swe ograniczenia, wynalezienie bomby atomowej pokazało zaś, jak niebezpieczne mogą być skutki niekontrolowanego postępu technologicznego. Psychologowie na czele z Zygmuntem Freudem ukazali nowy obraz człowieka jako istoty kierowanej ukrytymi popędami i nieracjonalnej. W Ameryce kres II wojny światowej przyniósł redefinicję ról płciowych, ruchy na rzecz praw mniejszości, zaś wojna wietnamska wywołała największy kryzys tożsamości od czasów wojny domowej. Ostateczny rozpad tradycyjnej etyki protestanckiej, zmierzch ascetycznego etosu pracy, zastąpionego przez konsumpcjonizm oraz liberalizacja norm obyczajowych w oczach wielu pogrzebały poprzednią epokę. W miejsce masowych spotkań i doświadczenia konwersji, jakie charakteryzowały poprzednie przebudzenia, pojawiły się wówczas przystanek Woodstock, eksperymenty z narkotykami, młodzieżowe komuny oraz zainteresowanie religiami Wschodu. Wszystko to miało świadczyć o sze-

rokowej reorientacji kulturowej, która według McLoughlina miała w końcu doprowadzić do selektywnego powrotu do „kulturowego rdzenia”.

Wszystkie przebudzenia, jak też powstanie znaczącej części wspólnot religijnych Ameryki, wyrastały z teologicznego założenia, zgodnie z którym objawienie biblijne nie miało charakteru ostatecznego. Oczekiwanie jego kolejnych rozszerzeń i uzupełnień wprowadziło specyficzną dynamikę w historię religii w Stanach Zjednoczonych. Na gruncie amerykańskim powstał ekspansywny Kościół Świadków Jehowy oraz globalna dziś religia mormonów (Kościół Jezusa Chrystusa Świętych Dnia Ostatniego). Przejawem tego dynamizmu jest także siła poglądów millenarystycznych wśród ewangelicznych protestantów oraz zainteresowanie Amerykanów prorocztwami i przepowiedniami. Chociaż większość amerykańskich chrześcijan nie przywiązuje wielkiej wagi do biblijnej eschatologii, kilkadziesiąt milionów ewangelicznych protestantów wyznaje poglądy premillenarystyczne, spodziewając się rychłej paruzji, sądu ostatecznego oraz końca świata.

Przedstawiona powyżej koncepcja amerykańskiej religijności jako serii przebudzeń spotkała się z różnorodną krytyką. Jon Butler podważył zasadność samego stosowania nazwy „wielkie przebudzenie” wobec zjawiska, które jego zdaniem miało postać rozproszonych, lokalnych wydarzeń i nie doprowadziło do zasadniczych zmian instytucjonalnych ani nawet świadomościowych w skali całego kraju²⁶. W szczególności nie stwierdził on żadnego związku pomiędzy przebudzeniem a rewolucją amerykańską. Według Butlera, samo wspomniane określenie upowszechnili dopiero historycy niemal sto lat później. Frank Lambert natomiast przypisuje kreację mitu wielkiego przebudzenia jako

26. J. Butler, *Enthusiasm Described and Decried: The Great Awakening as Interpretative Fiction*, „The Journal of American History” 1982, Vol. 69, No. 2, s. 305-325.

Amerykański czy europejski wyjątek? Sekularyzacja w USA

Stanisław Burdziej

„drugiej reformacji” kręgom ewangelickim²⁷. Zdaniem obu autorów pierwsze wielkie przebudzenie jest fikcyjną konstrukcją historyków, nie zaś faktycznym wydarzeniem o skali narodowej. Krytyka ta o wiele bardziej jeszcze dotyczy kolejnych przebudzeń, jakie wyodrębni McLoughlin. Mimo tych zastrzeżeń trzeba przyznać, że ruchy rewiwalistyczne i okresy przebudzeń niewątpliwie zostawiły trwały ślad w podejściu Amerykanów do religii. Z czasem wędrownych kaznodziejów zastąpili teleewangelizatorzy, docierający za pośrednictwem najpierw radia, a potem telewizji, do dziesiątek milionów odbiorców. Niektórzy z nich stali się założycielami prawdziwych imperiów medialnych, jak na przykład Pat Robertson, który oprócz kanału telewizyjnego (Christian Broadcasting Channel) utworzył sieć szkół wyższych oraz instytucji. Teologia przebudzeń stanowiła podstawę ekspansji wyznań ewangelikalnych, z ich emocjonalną pobożnością oraz akcentowaniem konieczności doświadczenia ponownych narodzin. Dziś około 42% Amerykanów określa się jako *born again*. Co istotne, chodzi tu nie tylko o chrześcijan ewangelicznych, zjawisko rozpowszechnia się także wśród katolików oraz mormonów. Do tego doświadczenia przyznają się ważne osobistości życia publicznego. W latach sześćdziesiątych głośne było spektakularne nawrócenie jednego z głównych bohaterów afery Watergate, Charlesa Colsona. Jako doradca prezydenta Richarda Nixona był odpowiedzialny za założenie podsłuchu w siedzibie Partii Demokratycznej; okres kryzysu politycznego (a później więzienia) w jego przypadku stał się okazją do przeżycia ponownych narodzin, które opisał w książce pt. *Narodzony na nowo (Born again)*, wyd. polskie 1996). Do duchowego odrodzenia przyznaje się również prezydent George W. Bush; przełom w jego przypadku nastąpił w koło czterdziestego roku życia i wiązał się

z decyzją o przewycięzeniu alkoholizmu. Ruchy rewiwalistyczne są stałym elementem sceny religijnej Stanów Zjednoczonych. W latach sześćdziesiątych XX wieku narodziły się między innymi ruchy Jesus People, Campus Crusade For Christ, zaś w 1990 roku ruch Promise Keepers. Ukształtowanemu przez *revivals* podejściu do religii przypisać można również zjawisko stosunkowo wysokiego wskaźnika konwersji w Stanach Zjednoczonych. Według różnych szacunków, od 16 do 40% Amerykanów (czyli nawet 33 miliony osób) przynależy lub utożsamia się z inną grupą lub tradycją religijną niż ta, w której zostali wychowani²⁸.

Długofalowe pozostałości ruchów odrodzeniowych w religijności Amerykanów można podsumować następująco: a) aktywizm (zarówno wiernych, jak i duchownych); b) akcentowanie emocji; c) centralne znaczenie doświadczenia indywidualnej konwersji oraz d) gotowość do eksperymentowania w sferze religii.

Ożywczy wpływ religijnego rynku

Współcześnie dominującym paradygmatem interpretacji zjawisk religijnych na gruncie socjologii religii, zarówno w Ameryce, jak i w Europie, jest ekonomiczna teoria religii autorstwa Williama S. Bainbridge’a i Rodneya Starka. W pracy pt. *Teoria religii* (1987 [2000]) przedstawili oni rozbudowany system twierdzeń, który, ich zdaniem, lepiej niż ideologicznie zniekształcona teoria sekularyzacji wyjaśnia przemiany stosunku ludzi do religii. Ich ekonomiczna (rynkowa) teoria religii jako jedyna z omawianych tu interpretacji ma charakter *stricte* socjologiczny.

Teoria Bainbridge’a i Starka jest imponującą próbą teorii ogólnego zasięgu, jedną z niewielu

27. F. Lambert, *The First Great Awakening: Whose Interpretative Fiction?*, „The New England Quarterly” 1995, Vol. 68, No. 4 (Dec.), s. 650.

28. *American Religious Identification Survey*, 2001.

takich od czasów wielkich systemów Marksa, Durkheima, Webera czy Freuda. W odróżnieniu od apriorycznych i wartościujących dywagacji tych myślicieli ma jednak solidne oparcie w badaniach empirycznych. Najogólniej mówiąc, stanowi zastosowanie socjologicznych i ekonomicznych teorii wymiany oraz teorii racjonalnego wyboru do opisu zjawisk religijnych. W jej sercu leży centralne twierdzenie teorii wymiany: „Ludzie poszukują tego, co uważają za nagrody, i unikają tego, co uważają za koszty”²⁹. Zdaniem autorów stałe poszukiwanie ulotnych i tymczasowych nagród jest podstawą wszelkich stosunków społecznych. Tworzy także zapotrzebowanie na religijne substytuty (tak zwane kompensatory) nagród, których nie udaje się osiągnąć mimo ponawianych wysiłków bądź których nigdy nie da się osiągnąć (jak na przykład nieśmiertelność). W tym miejscu Stark i Bainbridge zbliżają się do stanowiska Marksa, który w religii widział „opium dla ludu”, środek znieczulający, podtrzymujący „falszywą świadomość” uciskanych i niepozwalający im dostrzec możliwości zmiany własnego położenia. Według amerykańskich socjologów religia oferuje jednakże nie tylko substytuty nagród, lecz także nagrody realne, jak na przykład oznakę statusu społecznego, władzę, kontakty społeczne, pomoc w trudnościach, słowem – istotne zasoby kapitału społecznego. Mechanizm ten pomaga wytłumaczyć dynamikę powstawania nowych sekt i kultów, a także ich ewolucję w stronę organizacji kościelnej. Sekta bądź kult wymagają od swych członków znacznych kosztów (na przykład poczucie izolacji względem kultury dominującej), które starają się zrekompensować poprzez takie niewymierne korzyści, jak nadzieja na życie wieczne, silne poczucie odrębności i tożsamości, poczucie wybrania i misji. Kościół

natomiast przyciąga wiernych bardziej pewnymi, sprawdzalnymi nagrodami, do których można zaliczyć przynależność do wspólnoty, stabilność statusu społecznego, pomoc w socjalizacji dzieci.

Zgodnie z logiką wymiany, człowiek dąży do maksymalizacji osiągniętych nagród oraz minimalizacji kosztów. Reguła ta dotyczy także sfery religii. Ta ostatnia oferuje odpowiedzi na pewne pytania, które wymagają odniesienia do sfery nadprzyrodzonej (pomaga na przykład przewyciężyć lęk przed śmiercią dzięki nadziei na życie po śmierci). Dlatego właśnie Stark i Bainbridge patrząc w przyszłość twierdzą, że „religia przetrwa niezależnie od tego, co o niej napiszą przedstawiciele nauk społecznych”³⁰.

Teoria Starka i Bainbridge’a zakwestionowała podstawowe założenie teorii sekularyzacji, w myśl której religia zanika wraz z postępem modernizacji. W świetle tej ostatniej teorii wysoki poziom religijności w Stanach Zjednoczonych tłumaczono jako atawizm, anomalie, doszukując się wielu przyczyn amerykańskiej wyjątkowości (wskazywano między innymi na wymieniony już brak elity intelektualnej). Teoria rynkowa zakwestionowała także szeroko rozpowszechniony w samej Ameryce pogląd, że epoka kolonialna była złotym wiekiem religii i moralności, po którym następował już jedynie stopniowy spadek religijności oraz obyczajów. Drobiazgowe badania historyczne doprowadziły Rodneya Starka i Rogera Finkego do ustalenia, że jedynie około 17% mieszkańców kolonii przynależało do jakiejś organizacji religijnej, podczas gdy obecnie wskaźnik ten pozostaje na historycznie wysokim poziomie około 62%³¹.

29. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000, s. 43. Zob. też: R. Finke, R. Stark, *Religious Choice and Competition*, „American Sociological Review” 1998, Vol. 63, No. 5, s. 761-766.

30. Tamże, s. 39.

31. R. Finke, R. Stark, *The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick 1992.

Amerykański czy europejski wyjątek? Sekularyzacja w USA

Stanisław Burdziej

Jak już wspomniałem, większość badaczy religijności, nie tylko w Stanach Zjednoczonych, wyjaśniając wzrost lub spadek religijności skupiała się na zmieniającym się „popycie” na usługi religijne. Zapotrzebowanie zależę miało od klimatu społecznego, sytuacji gospodarczej, ważnych wydarzeń (jak katastrofy naturalne, wojny, plagi itp.) czy też istnienia alternatyw dla religii (na przykład wyjaśnienia naukowe). Tymczasem Finke zwraca uwagę, że w równej, jeśli nie większej mierze istotna jest „podaż” religii: dostępność, koszty, jakość oraz wachlarz oferowanych usług³². Z tego punktu widzenia niewielką liczbę członków Kościołów w Ameryce kolonialnej tłumaczyć można nie tyle obojętnością wobec religii, ile ograniczeniami strukturalnymi. Główną bolączką był brak pastorów i kapłanów. Najważniejszym czynnikiem kształtującym podaż była jednak polityka państwa wobec pluralizmu religijnego: „Punktem wyjścia rynkowej analizy religii (*religious market approach*) jest kształt stosunków państwo-Kościół”³³. Państwo może regulować podaż usług religijnych na dwa sposoby: poprzez subsydia oraz restrykcje wobec wybranych grup religijnych. Obie formy przyczyniają się do ogólnego spadku zainteresowania religią.

Subsydiowanie wybranej (lub wybranych) religii prowadzi do marginalizacji lub upadku konkurencji, lecz na dłuższą metę szkodzi także faworytom, pozbawiając ich zdolności do innowacji i do przeprowadzenia niezbędnych zmian strukturalnych, jak również obniżając motywację do bardziej wytężonej pracy duszpasterskiej. Tak tłumaczyć można różnicę pomiędzy podejściem do religii w Ameryce i w Europie. Amerykański duchowny to prywat-

ny przedsiębiorca, ściśle uzależniony od swych odbiorców, znajdujący się pod stałą presją konkurencji, zmuszony do ciągłego eksperymentowania z nowymi metodami; jego europejski kolega jest raczej funkcjonariuszem, dożywotnio mianowanym urzędnikiem, którego wynagrodzenie nie jest uzależnione od „wyników”. Wyraźnej ilustracji tej zależności dostarcza zdaniem autora przykład odmiennych strategii metodystów brytyjskich i amerykańskich: „gdy metodyzm brytyjski zawarł sojusz z państwem w celu promocji ładu i lojalności, metodyzm amerykański zawarł sojusz z ludźmi, by wspierać nieskrępowaną ewangelizację. Wynik: metodyści w Wielkiej Brytanii z trudem próbowali dotrzymać kroku wzrostowi ludności, a ich liczba w Ameryce wzrosła niepomierne [z 3 do 34% populacji pomiędzy rokiem 1776 a 1850]”³⁴.

Restrykcje natomiast, kierowane najczęściej wobec nowych ruchów religijnych, godzą w najbardziej „innowacyjny” segment rynku. Historycznie rzecz biorąc, w Ameryce zwyciężały niemal zawsze te właśnie nowe religie eksperymentalne: „dzisiejsza większość powstaje z wczorajszej mniejszości”³⁵. Tak los spotkał najpierw baptystów i metodystów, którzy w okresie pierwszego wielkiego przebudzenia z niewielkich, prześladowanych sekt, stali się dominującymi wyznaniem dziewiętnastowiecznej Ameryki; później Kościół katolicki, początkowo stanowiący niewielką i rozproszoną mniejszość, której odmawiano prawa bytu w Ameryce jako przyczółkowi „papiestwa” (pogardliwie: *popery*), zaś od około 1850 roku będący największą organizacją religijną w USA; podobnego wzrostu doświadczyli wreszcie mormoni i świadkowie Jehowy.

32. R. Finke, *The Illusion of Shifting Demand. Supply-Side Interpretations of American Religious History*, [w:] *Retelling U.S. Religious History*, red. T.A. Tweed, Berkeley-Los Angeles-London 1997.

33. Tamże, s. 110.

34. Tamże, s. 117.

35. Tamże, s. 112.

W pracy *The Churching of America, 1776-1990* Roger Finke i Rodney Stark przedstawiają szerszą wersję opisaną powyżej zasady. Czynnikiem wzrostu i upadku danej grupy religijnej są nie tylko bezpośrednie subsydia (na przykład podatek kościelny) lub restrykcje (na przykład obowiązek rejestracji) ze strony państwa, lecz także stosunek grupy religijnej do kultury dominującej. Nowe ruchy religijne zazwyczaj skłonne są do krytyki dominujących norm i wzorców kulturowych, jednak z czasem adaptują się do nich, znajdując swe miejsce w religijnym głównym nurcie. Napięcie wobec kulturowego establishmentu spada, podobnie jak społeczny koszt uczestnictwa w ruchu, a co za tym idzie, jego atrakcyjność dla pewnej grupy wyznawców. Zwolnioną niszę rynkową zajmuje kolejna, bardziej radykalna grupa. Mechanizm ten autorzy nazywają cyklem sekta-Kościół (*sect-church cycle*)³⁶.

Pluralizm religijny jest nieodłącznym atrybutem zasady wolności religijnej. W każdym społeczeństwie, zwłaszcza zaś tak zróżnicowanym jak amerykańskie, istnieje zapotrzebowanie na czasem bardzo wyspecjalizowane „produkty”: „Społeczne wyróżniki etniczności, rasy, klasy społecznej, oraz regionu będą coraz dalej dzielić populację na mniejsze segmenty o specyficznych potrzebach religijnych”, a co za tym idzie, „wiele organizacji religijnych zaspokoi potrzeby dużo większej proporcji populacji niż w przypadku, gdy tylko jedno lub kilka wyznań ma swobodę działania”³⁷.

Taka wizja historii religijnej Ameryki wiedzie Finkego do przyjęcia odmiennej interpretacji dwóch pierwszych przebudzeń religijnych. O ile McLoughlin postrzegał je jako okresy zwiększonego zapotrzebowania na religijne interpretacje zmieniającej się rzeczywistości, o tyle Finke widzi je jako okresy zwiększonej podaży, możliwe

dzięki polityce większej wolności religijnej ze strony władz. Dla McLoughlina przebudzenie było przyczyną osłabienia religii państwowej; dla Finkego odwrotnie – nowa swoboda wyznania doprowadziła do wzrostu uczuć religijnych³⁸.

Rynkowa teoria religii (mimo swego fatalnego, scjentystycznego języka) dobrze tłumaczy nie tylko wewnętrzną dynamikę przemian na scenie religijnej Stanów Zjednoczonych. Wyjaśnia także niski poziom religijności w Europie Zachodniej. Najbardziej aktualnie zeświecczone państwa skandynawskie do dziś zachowały formalne Kościoły państwowe (dopiero niedawno – w 2000 roku – zrezygnowała zeń Szwecja). W Wielkiej Brytanii, gdzie niemal 60% populacji nigdy nie uczestniczy w nabożeństwach, trwa aktualnie debata na temat rozdziału Kościoła od państwa³⁹. W Niemczech i tak już niska liczba zarejestrowanych członków Kościołów dalej spada, gdyż jest to jedyny sposób uniknięcia podatku kościelnego (w wysokości 8% dochodów).

Podsumowując ustalenia teoretyków paradygmatu rynkowego, możemy powiedzieć, że aktywizm okresu wielkich przebudzeń nie byłby możliwy, gdyby w Stanach Zjednoczonych nie istniały odpowiednie uregulowania prawne, gwarantujące swobodę wyznania. Chociaż teoria rynkowa lepiej opisuje sytuację religii w Stanach Zjednoczonych niż w Europie, a w pewnych przypadkach zawodzi (na przykład nie tłumaczy, dlaczego w katolickich krajach Europy poziom religijności pozostaje znacznie wyższy niż w krajach protestanckich, mimo iż w obu istniał sojusz ołtarza z tronem), opisuje jednak uniwersalny związek pomiędzy poziomem religijności a sposobem unormowania stosunków państwo-Kościół.

36. R. Finke, R. Stark, *The Churching of America...*, dz.cyt., s. 119.

37. Tamże, s. 121.

38. R. Finke, *The Illusion of Shifting Demand...*, dz.cyt., s. 114.

39. G. Davie, *Europe, the Exceptional...*, dz.cyt., s. 6.

Amerykański czy europejski wyjątek? Sekularyzacja w USA

Stanisław Burdziej

Jaka sekularyzacja?

Czy wszystko to oznacza, że w Ameryce nie zachodzi proces sekularyzacji? Odpowiedź na to pytanie w dużej mierze zależy od przyjętej definicji pojęcia sekularyzacji. José Casanova wyróżnił trzy zakresy jego znaczeń: proces postępującego rozdziału sfery świeckiej i religijnej, ogólny zmierzch religii oraz prywatyzację religii, czyli zanikanie jej wymiaru wspólnotowego⁴⁰. Rozdział Kościoła od państwa – który, mimo tego co się nieraz mylnie sądzi, nie został nigdzie zapisany w konstytucji – osiągnął w Ameryce swą kulminację już dłuższy czas temu, w postaci licznych decyzji Sądu Najwyższego USA zakazujących między innymi modlitwy i lektury Biblii w szkołach publicznych. Nawet wówczas jednak rozdział ten pozostał przyjazny. Teza o ogólnym zмирchu religii, jako konstrukcja *stricte* ideologiczna, wyrażająca raczej pragnienie swych twórców i wyznawców niż trend empiryczny, dawno już trafiła do lamusa nauk społecznych. Teza o prywatyzacji wierzeń religijnych wreszcie musi być opatrzona licznymi zastrzeżeniami – o niektórych pisał sam Casanova w cytowanej pracy. Choć niewątpliwie religia staje się sprawą indywidualnego wyboru – czy tego chcemy, czy nie – prywatyzacja nie oznacza, że religia znika z przestrzeni publicznej. Dzieje się wręcz przeciwnie. W przypadku Stanów Zjednoczonych

w kontekście każdego z wymienionych znaczeń sekularyzacji odpowiedź na zadane wyżej pytanie zdaje się przecząca, między innymi dzięki splotowi opisanych powyżej czynników: demokratycznemu środowisku, w jakim od początku funkcjonowały Kościoły, falam religijnych przebudzeń, które wraz z ożywieniem duchowym przynosiły ważne zmiany społeczne oraz religijnemu pluralizmowi i konkurencji, które zmuszały wiernych i duchownych do wzmożonego wysiłku.

Stanisław Burdziej

*doktor socjologii,
adiunkt w Katedrze Socjologii Uniwersytetu
Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie,
absolwent Heidelberg Center for American
Studies, stypendysta w Instytucie Nauk
o Człowieku (Wiedeń).*

40. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 19.