

Jose Casanova: Sekularyzacja przemyślana na nowo: globalna perspektywa porównawcza

Źródłem impasu w debacie sekularyzacyjnej jest skłonność do łączenia procesu sekularyzacji z procesem modernizacji, a nie z wzorcami fuzji i rozpadu wspólnot religijnych, politycznych czy społecznych (tzn. kościołów, państw i narodów) - przeczytaj w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: Sekularyzacja - proces nieodwołalny? tekst Jose Casanovy, który ukazał się w 5. numerze rocznika Teologii Politycznej – Złoty róg, czyli nieodzyskana podmiotowość.

Ponad dekadę temu zasugerowałem, że aby mówić sensownie o „sekularyzacji”, musimy rozróżnić trzy znaczenia tego terminu:

a) Sekularyzacja jako upadek wierzeń i praktyk religijnych w nowoczesnych społeczeństwach, często przyjmowana jako uniwersalny, ludzki proces rozwojowy. Jest to najnowszy, lecz obecnie już najszerszej rozpowszechniony – mimo że pozostaje nieodnotowany w przeważającej części słowników większości języków europejskich – sposób użycia tego pojęcia we współczesnych akademickich debatach wokół sekularyzacji.

b) Sekularyzacja jako prywatyzacja religii, często rozumiana jako zarówno ogólny nowoczesny trend historyczny, jak i warunek normatywny, a nawet konieczny nowoczesnej polityki liberalno-

demokratycznej[1].

c) Sekularyzacja jako dyferencjacja sfer świeckich (państwa, gospodarki, nauki), zazwyczaj rozumiana jako „emancypacja” od instytucji i norm religijnych. Jest to podstawowy element klasycznych teorii sekularyzacji, powiązany z oryginalnym, etymologiczno-historycznym znaczeniem tego pojęcia w obrębie średniowiecznego świata chrześcijańskiego. Jak wskazuje każdy słownik dowolnego języka zachodnioeuropejskiego, odwołuje się ono do przeniesienia osób, rzeczy, znaczeń itp. z gestii kościelnej czy religijnej (wykorzystania, posiadania i kontroli) do sfery cywilnej czy laickiej[2].

Dowodziłem, że utrzymanie owego analitycznego rozróżnienia pozwoliłoby na zbadanie zasadności tych trzech propozycji jako niezależnych od siebie nawzajem. To z kolei pozwoliłoby na ponowne skupienie bezowocnej często debaty dotyczącej sekularyzacji na porównawczej analizie historycznej, która mogłaby wyjaśnić różne wzorce sekularyzacji – we wszystkich trzech znaczeniach tego pojęcia – w różnych społeczeństwach i cywilizacjach. Mimo to dyskusja między europejskimi i amerykańskimi socjologami religii pozostaje nadal zacięta. Europejskim obrońcom tradycyjnej teorii sekularyzacja społeczeństw zachodnioeuropejskich jawi się jako empirycznie niezbity *fait accompli*[3]. Europejczycy przejawiają jednak tendencję do lawirowania pomiędzy tradycyjnym znaczeniem pojęcia sekularyzacji a jego nowszym rozumieniem, które wskazuje na postępujący od lat sześćdziesiątych radykalny i przypuszczalnie nieodwracalny upadek wierzeń i praktyk religijnych ludności europejskiej. Te dwa znaczenia interesującego nas pojęcia europejscy socjologowie traktują na ogół jako z natury rzeczy związane ze sobą, gdyż pojmują dwie

rzeczywistości: upadek społecznej siły i znaczenia instytucji religijnych oraz zanikanie wierzeń i praktyk religijnych ludzi, jako strukturalnie powiązane elementy powszechnych procesów modernizacji.

Amerykańscy socjologowie religii przejawiają z kolei tendencję do ograniczania terminu „sekularyzacja” do jego węższego, nowszego rozumienia, wskazującego na zmierzch wierzeń i praktyk religijnych ludzi. Nie tyle kwestionują oni sekularyzację społeczeństwa, ile po prostu przyjmują ją za pewnik, za fakt niewarty wspomnienia. Zakładają, że Stany Zjednoczone narodziły się już jako nowoczesne społeczeństwo świeckie. Mimo to nie znajdują dowodów na postępujące podupadanie wierzeń i praktyk religijnych Amerykanów. Jeśli dowody historyczne wskazują na cokolwiek, to na odwrotny kierunek zmian: postępujące od czasów niepodległości „ukościelnianie” ludności amerykańskiej[4]. W konsekwencji wielu amerykańskich socjologów religii skłania się do porzucenia teorii sekularyzacji lub przynajmniej twierdzenia o postępującym spadku wierzeń i praktyk religijnych, jako europejskiego mitu, gdyż są w stanie wykazać, że w Stanach Zjednoczonych żaden ze zwykle stosowanych „wskaźników” sekularyzacji – takich jak frekwencja w kościołach, częstotliwość modlitwy, wiara w Boga itp. – nie przejawia jakiegokolwiek długoterminowego trendu spadkowego[5].

Amerykański nowy paradygmat postawił europejski model sekularyzacji na głowie[6]. W skrajnej „podażowej” wersji teorii racjonalnego wyboru rynków religijnych amerykańscy socjologowie używają przykładu USA, by stwierdzić istnienie ogólnego strukturalnego związku między rozdziałem Kościoła od państwa czy deregulacją państwa a otwartymi, wolnokonkurencyjnymi i pluralistycznymi rynkami religijnymi oraz wysokim poziomem

religijności indywidualnej. To, co było dotychczas amerykańskim wyjątkiem, osiąga status normatywny, podczas gdy wcześniejsza norma europejska jest teraz deprecjonowana jako odchylenie od amerykańskiej. Niski poziom religijności w Europie tłumaczony jest utrzymywaniem się bądź to braku rozdziału Kościoła i państwa, bądź to wysoce regulowanych monopolistycznych lub oligopolistycznych rynków religijnych[7]. Jednak wewnątrz europejskie wnioski porównawcze nie wspierają podstawowych założeń teorii amerykańskiej. Monopolistyczna sytuacja w Polsce czy Irlandii połączona jest ze stale wysokim poziomem religijności, podczas gdy gdzie indziej wzrastającej liberalizacji i deregulacji państwa często towarzyszy stale tempo religijnego upadku[8].

W debacie osiągnięto więc impas. Tradycyjna teoria sekularyzacji sprawdza się stosunkowo dobrze w Europie, ale nie jeśli chodzi o Stany Zjednoczone. Paradygmat amerykański ma zastosowanie dla Stanów Zjednoczonych, lecz nie w odniesieniu do Europy. Żadne z nich zaś nie może zaproponować wiarygodnego wyjaśnienia wewnętrznych różnic w Europie i, co najważniejsze, nie działa dość dobrze w przypadku innych religii i innych części świata. Aby zatem przełamać impas i przewyciężyć bezowocną debatę, należy wyjaśnić rozbieżności terminologiczne i teoretyczne. Przede wszystkim jednak trzeba poddać historycyzacji i kontekstualizacji wszystkie kategorie, przenieść swą uwagę poza Europę i Amerykę Północną i przyjąć bardziej globalną perspektywę[9].

Podczas gdy subtezy o upadku i prywatyzacji poddane były częstej krytyce i licznym korektom w ostatnich piętnastu latach, rozumienie sekularyzacji jako pojedynczego procesu funkcjonalnej dyferencjacji różnych sfer instytucjonalnych lub podsystemów nowoczesnych

społeczeństw pozostaje stosunkowo niekwestionowane w naukach społecznych, zwłaszcza w ramach europejskiej socjologii. Mimo to należy zadać pytanie, czy właściwe jest łączenie wielu odmiennych historycznych wzorców różnicowania i syntezy rozmaitych sfer instytucjonalnych (to znaczy Kościoła i państwa, państwa i gospodarki, gospodarki i nauki), tak że pojmuje się całą historię nowoczesnych społeczeństw zachodnich jako jeden teleologiczny proces nowoczesnej dyferencjacji funkcjonalnej.

Następnie należy zapytać, w jakim stopniu możliwe jest oddzielenie analitycznej rekonstrukcji historycznych procesów różnicowania społeczeństw Europy Zachodniej od ogólnej teorii nowoczesności, która postuluje dyferencjację świecką jako projekt normatywny lub wymóg ogólny społeczeństw „nowoczesnych”. Innymi słowy, czy teoria sekularyzacji jako konkretna teoria europejskiego rozwoju historycznego może być oddzielona od ogólnej teorii globalnej modernizacji? Czy może istnieć niezachodnia, nieświecka nowoczesność, czy też samookreślenia nowoczesności są nieuchronnie tautologiczne – o tyle, o ile to właśnie świecka dyferencjacja jest tym, co określa społeczeństwo jako „nowoczesne”?

Zgadzam się w pełni z Talalem Asadem, że świeckość „nie powinna być traktowana jako przestrzeń, w której prawdziwe ludzkie życie stopniowo emancypuje się spod kontroli sił »religii« i tak oto osiąga ich przemieszczenie” [10]. W historycznym procesie europejskiej sekularyzacji to, co religijne, i to, co świeckie, jest ze sobą nierozzerwalnie związane i nawzajem się warunkuje. Asad pokazał, w jaki sposób „historyczny proces sekularyzacji skutkuje niezwyklej inwersją ideologiczną (...). W pewnych czasach »świeckie« było częścią dyskursu teologicznego (*saeculum*)”, podczas gdy „religijne” zostało

stworzone później przez świecką politykę i naukowe dysputy, tak że sama „religia”, jako kategoria historyczna oraz uniwersalna, zglobalizowane pojęcie, okazuje się konstrukcją zachodniej świeckiej nowoczesności[11].

Jednak [proponowana przez] Asada genealogia tego, co świeckie, jest zbyt zanurzona w autogenealogiach sekularyzmu; sam Asad trafnie obnażył te ostatnie, lecz nie dostrzegł, do jakiego stopnia formowanie się tego, co świeckie, jest samo w sobie nierozzerwalnie związane z wewnętrznymi przeobrażeniami europejskiego chrześcijaństwa – od tak zwanej reformy papieskiej (Grzegorza VII) po reformację protestancką, od sekt ascetycznych i pietystycznych XVII i XVIII wieku do pojawienia się ewangelickiego, denominacyjnego protestantyzmu w dziewiętnastowiecznej Ameryce. Czy powinno się wobec tego definiować owe przemiany jako proces wewnętrznej sekularyzacji zachodniego chrześcijaństwa, czy też jako zmyślność świeckiego rozumu – a może jedno i drugie? Właściwe przemyślenie sekularyzacji na nowo będzie wymagało krytycznego zbadania różnych wzorców dyferencjacji i syntezy tego, co religijne, i tego, co świeckie, oraz ich wzajemnego ustanawiania się we wszystkich religiach świata.

Kontekstualizacja kategorii powinna rozpocząć się od uznania szczególnej chrześcijańskiej historyczności rozwoju Europy Zachodniej, jak również licznych i różnorodnych wzorców sekularyzacji i dyferencjacji w społeczeństwach europejskich i zachodnich. Takie przekonanie winno z kolei umożliwić mniej eurocentryczną analizę porównawczą wzorców różnicowania i sekularyzacji w innych cywilizacjach i religiach świata, a następnie – co ważniejsze – rozpoznanie, że wraz ze światowo-historycznym procesem globalizacji,

zainicjowanym przez europejską ekspansję kolonialną, wszystkie te procesy są wszędzie dynamicznie powiązane i wzajemnie się konstytuują.

Mnogość dyferencjacji, sekularyzacji i nowoczesności

Na Zachodzie mamy do czynienia z licznymi i różnorodnymi odmianami sekularyzacji oraz licznymi i różnorodnymi formami nowoczesności. Są one nadal w większości powiązane z fundamentalnymi historycznymi różnicami między katolicyzmem, protestantyzmem i chrześcijaństwem wschodnim oraz między protestantyzmem luterzańskim a kalwińskim. Jak pokazał David Martin, w łacińsko-chrześcijańskiej przestrzeni kulturowej – i do pewnego stopnia w całej Europie kontynentalnej – doszło do zderzenia między sferą religijną a zróżnicowaną sferą świecką, to jest między chrześcijaństwem katolickim a nowoczesną nauką, nowoczesnym kapitalizmem i nowoczesnym państwem[12]. W rezultacie tego przedłużającego się starcia duży oddźwięk znalazła oświeceniowa krytyka religii; skonstruowano sekularystyczną genealogię nowoczesności jako triumfalną emancypację rozumu, wolności i dążeń doczesnych od ograniczeń religii; praktycznie każdy „postępowy” europejski ruch społeczny od rewolucji francuskiej do czasów obecnych został przesiąknięty sekularyzmem. Sekularystyczne autonarracje, które przeniknęły funkcjonalistyczne teorie dyferencjacji i sekularyzacji, pojmują ten proces jako emancypację i rozszerzenie sfery świeckiej kosztem osłabionej i ograniczonej, choć również

zdyferencjonowanej, sfery religijnej. Utrzymano granice; zostały one jedynie przeniesione, drastycznie spychając religię na margines, do sfery prywatnej.

Natomiast w angloprotestanckim obszarze kulturowym, a szczególnie w Stanach Zjednoczonych, istniała „zmowa” między zdyferencjonowanymi sferami: religijną i świecką. Niewiele jest historycznych dowodów na jakiekolwiek napięcie pomiędzy amerykańskim protestantyzmem a kapitalizmem, zaś bardzo niewiele przejawów napięcia pomiędzy nauką i religią w USA przed kryzysem darwinowskim u schyłku XIX wieku. Oświecenie amerykańskie nie miało prawie żadnych elementów antyreligijnych. Nawet „rozdział Kościoła i państwa”, który został skodyfikowany konstytucyjnie w podwójnej klauzuli Pierwszej Poprawki do Konstytucji USA, w równym stopniu, co obronę państwa federalnego przed jakimkolwiek uwikłaniem religijnym, miał na celu ochronę „wolnego praktykowania” religii przed ingerencją państwa. Rzadko, przynajmniej do bardzo niedawna, można było znaleźć w Ameryce jakiekolwiek „postępowe” ruchy społeczne odwołujące się do wartości „sekularystycznych”; odwoływanie się do Ewangelii i do wartości „chrześcijańskich” jest z pewnością dużo powszechniejsze, tak w historii amerykańskich ruchów społecznych, jak i w dyskursie amerykańskich prezydentów.

Celem tego porównania nie jest powtórzenie dobrze znanego faktu, że społeczeństwo amerykańskie jest bardziej religijne i dlatego mniej „świeckie” niż społeczeństwa europejskie. Choć pierwsze stwierdzenie może być prawdziwe, drugie z niego nie wynika. Wręcz przeciwnie, Stany Zjednoczone stanowiły zawsze paradygmatyczną formę nowoczesnego, świeckiego i zdyferencjonowanego społeczeństwa. Mimo to triumf „świeckiego” nadszedł raczej wspierany przez religię

niż jej kosztem, a granice między nimi stały się tak rozmyte, że – przynajmniej według europejskich standardów kościelnych – nie jest jasne, gdzie kończy się to, co świeckie, a zaczyna to, co religijne. Jak zauważył Tocqueville, „Amerykanie nie tylko wyznają swą religię z wyrachowania, lecz korzyści, jakie może przynieść jej wyznawanie, wiążą często ze światem doczesnym”[13]. Byłoby jednak niedorzecznością utrzymywać, że Stany Zjednoczone są mniej funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwem, a więc są mniej nowoczesne i tym samym mniej świeckie niż Francja czy Szwecja. Wręcz przeciwnie, można dowodzić, że funkcjonalna dyferencjacja państwa, gospodarki czy nauki itp. w mniejszym stopniu daje się zaobserwować w etatystycznej Francji niż w Stanach Zjednoczonych, lecz nie czyni to Francji ani mniej nowoczesną, ani mniej świecką niż Stany Zjednoczone.

Kiedy amerykańscy socjologowie religii ripostują ze swej lokalnej perspektywy, że sekularyzacja jest europejskim mitem, mają rację choćby w tym sensie, że Stany Zjednoczone narodziły się jako nowoczesne państwo świeckie, nigdy nie poznały połączenia Kościoła z cesaropapistycznym państwem absolutnym i nie musiały przechodzić przez europejski proces świeckiej dyferencjacji, żeby stać się społeczeństwem nowoczesnym. Jeśli europejskie pojęcie sekularyzacji nie stanowi szczególnie użytecznej kategorii dla „chrześcijańskich” Stanów Zjednoczonych, to w dużo mniejszym jeszcze stopniu może być stosowane bezpośrednio do innych cywilizacji osiowych o bardzo różnych typach strukturacji tego, co religijne, i tego, co świeckie. Jako analityczna konceptualizacja procesu historycznego sekularyzacja jest kategorią, która ma sens w obrębie kontekstu konkretnej wewnętrznej i zewnętrznej dynamiki transformacji zachodnioeuropejskiego chrześcijaństwa od średniowiecza do chwili obecnej. Jednak kategoria ta staje się problematyczna, kiedy jest uogólniana jako uniwersalny

proces rozwoju społecznego, kiedy jest przenoszona na inne religie świata i obszary cywilizacyjne o bardzo różnych dynamikach strukturacji relacji i napięć między religią a światem czy też między kosmologiczną transcendencją a doczesną immanencją.

Trudno jest na przykład zastosować kategorię sekularyzacji wobec takich „religii” jak konfucjanizm czy taoizm, jako że nie charakteryzują się one wysokim napięciem ze „światem”, ich model transcendencji trudno nazwać „religijnym”, ponadto nie mają też one kościelnej organizacji. W pewnym sensie owe religie, które zawsze były „doczesne” i „laickie”, nie muszą przechodzić procesu sekularyzacji. „Sekularyzować” oznacza „czynić doczesnym” lub „przenosić spod użytkowania kościelnego do obywatelskiego”, co w takich kontekstach cywilizacyjnych nie ma większego sensu. Pod tym względem Chiny i obszar cywilizacji konfucjańskiej były „świeckie” *avant la lettre*. Zakłada się nieodłączną korelację między modernizacją a sekularyzacją, a jest to wysoce problematyczne. Mogą istnieć nowoczesne społeczeństwa, jak w USA, które są świeckie, choć głęboko religijne – oraz społeczeństwa przednowoczesne, jak Chiny, które z naszej eurocentrycznej perspektywy religijnej jawią się jako głęboko świeckie i niereligijne[14].

Tak się po prostu stało, że szczególna, specyficznie chrześcijańska, zachodnioeuropejska dynamika sekularyzacji uległa globalizacji wraz z ekspansją europejskiego kolonializmu, a następnie kapitalizmu, europejskiego systemu państwowego, nowoczesnej nauki i nowoczesnych ideologii sekularyzmu. Istotne staje się zatem pytanie, jak konfucjanizm, taoizm i inne religie świata odpowiadają na globalną

ekspansję „zachodniej, świeckiej nowoczesności” oraz w jaki sposób wszystkie tradycje religijne są na nowo interpretowane w odpowiedzi na to wyzwanie.

Koncepcja wielu nowoczesności, po raz pierwszy rozwinięta przez Shmuela Noaha Eisenstadta, lepiej sprawdza się jako adekwatna konceptualizacja i pragmatyczny obraz nowoczesnych trendów globalnych niż świecki kosmopolityzm czy teoria zderzenia cywilizacji. W pewnym sensie zapożycza z nich obu pewne elementy. Podobnie jak kosmopolityzm, koncepcja wielu nowoczesności twierdzi, że istnieją pewne wspólne elementy, cechy dzielone przez wszystkie „nowoczesne” społeczeństwa, które pozwalają odróżnić je od ich „tradycyjnych”, przednowoczesnych form. Jednak te nowoczesne cechy czy zasady przybierają wiele form i w różny sposób się instytucjonalizują. Co więcej, wiele z tych instytucjonalizacji zachowuje ciągłość względem tradycyjnych, historycznych cywilizacji lub do nich przystaje. Istnieje więc zarazem tak cywilizacja nowoczesności, jak i ciągła transformacja historycznych cywilizacji przednowoczesnych, dokonywana na warunkach nowoczesnych, które pomagają kształtować wiele nowoczesności.

Większość cech nowoczesności mogła po raz pierwszy pojawić się na Zachodzie, lecz nawet tam znajdujemy liczne nowoczesności. Oczywiście, wielość ta staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy niezachodnie społeczeństwa oraz cywilizacje nabywają i instytucjonalizują owe nowoczesne cechy. Te ostatnie nie muszą być rozwijane w kontrze czy nawet kosztem tradycji, lecz raczej poprzez jej transformację i pragmatyczną modyfikację. Pod tym względem stanowisko wielu

nowoczesności dzieli z teorią zderzenia cywilizacji podkreślenie wagi związku tradycji kulturowych i religii świata z formowaniem się wielu odmian nowoczesności.

Świecki kosmopolityzm pozostaje nadal oparty na sztywnej, dychotomicznej antytezie świętej tradycji i świeckiej nowoczesności, zakładającej, że im więcej jednej, tym mniej drugiej. Z kolei perspektywa zderzenia cywilizacji podkreśla zasadniczą ciągłość pomiędzy tradycją a nowoczesnością. Zachodnia nowoczesność pojmowana jest jako kontynuacja zachodniej tradycji. Kiedy inne cywilizacje będą ulegać modernizacji, stając się coraz bardziej zachodnie, będą również utrzymywały zasadniczą ciągłość ze swymi własnymi tradycjami, stąd też nieuniknione stanie się zderzenie cywilizacji w tej właśnie mierze, w jakiej wszystkie nowoczesne społeczeństwa zasadniczo kontynuują swoje odmienne i przeważnie niewspółmierne tradycje.

Stanowisko wielu nowoczesności odrzuca zarówno pogląd o nowoczesnym radykalnym zerwaniu z tradycją, jak i ten o zasadniczej ciągłości z tradycją. Wszystkie tradycje i cywilizacje są radykalnie przekształcane w procesie modernizacji, ale mają także szczególną możliwość kształtowania sposobu instytucjonalizacji cech nowoczesnych. Tradycje są zmuszone odpowiedzieć i dostosować się do nowoczesnych warunków, lecz w procesie ich przeformułowania wobec nowoczesnych kontekstów pomagają także kształtować konkretne formy nowoczesności.

Upadek, odrodzenie czy transformacja religii?

Postępujący upadek instytucjonalnej religii chrześcijańskiej w Europie jest niezaprzeczalnym faktem społecznym. Od lat sześćdziesiątych rosnąca większość europejskiej populacji przestała regularnie uczestniczyć w tradycyjnych praktykach religijnych, utrzymując nadal stosunkowo wysoki poziom prywatnych, indywidualnych wierzeń religijnych. Grace Davie nazwała tę ogólną sytuację w Europie „wiarą bez przynależności” [15]. Jednakże duża liczba Europejczyków, nawet w najbardziej zsekularyzowanych krajach, nadal identyfikuje się z chrześcijaństwem, powołując się na ukrytą, rozproszoną i zanurzoną chrześcijańską tożsamość kulturową. Daniele Hervieu-Leger zaproponowała zatem odwrotną charakterystykę europejskiej sytuacji, nazywając ją „przynależnością bez wiary” [16]. Od Francji po Szwecję i od Anglii po Szkocję historyczne kościoły (katolickie, luterzańskie, anglikańskie czy kalwińskie), mimo że wyzute z aktywnego członkostwa, ciągle funkcjonują – niejako pośrednio – jako publiczni piastuni religii narodowej. Pod tym względem świeckie i chrześcijańskie tożsamości kulturowe splatają się na skomplikowane i rzadko werbalizowane przez większość Europejczyków sposoby.

Mimo to tradycyjne wyjaśnienia europejskiej sekularyzacji, odwołujące się do wzrastającej dyferencjacji instytucjonalnej, racjonalności czy indywidualizmu, nie są przekonujące, ponieważ inne społeczeństwa nowoczesne, jak Stany Zjednoczone, nie wykazują podobnego upadku religijnego. Jeśli mówi się o wyjątkowym charakterze europejskiego rozwoju religijnego, niezbędne staje się poszukiwanie jego wyjaśnienia nie w ogólnych procesach modernizacji, ale raczej w szczególnym europejskim rozwoju wypadków historycznych. Rzeczywiście

najbardziej interesującą socjologicznie kwestią nie jest fakt postępującego upadku religijnego wśród europejskiej ludności od lat pięćdziesiątych, lecz fakt, że upadek ten interpretuje się w soczewce paradygmatu sekularyzacji i dlatego też łączy się go z „sekularystycznym” samorozumieniem, które interpretuje ten upadek jako „normalny” i „postępowy” – to znaczy, jako quasi-normatywną konsekwencję bycia „nowoczesnym” i „oświeconym” Europejczykiem. Sekularyzacja zachodnich społeczeństw europejskich może być lepiej wyjaśniona w kategoriach triumfu reżimu treści sekularystycznych niż tych dotyczących strukturalnego procesu socjoekonomicznego rozwoju. Wewnętrzne różnice w obrębie Europy można zaś wyjaśnić lepiej używając terminologii historycznych wzorców relacji Kościół-państwo i Kościół-naród, jak i odmiennych ścieżek sekularyzacji różnych gałęzi chrześcijaństwa, niż w kategoriach stopni modernizacji.

Źródłem impasu w debacie sekularyzacyjnej jest skłonność do łączenia procesu sekularyzacji z procesem modernizacji, a nie z wzorcami fuzji i rozpadu wspólnot religijnych, politycznych czy społecznych (tzn. kościołów, państw i narodów). Podążając za Weberem, należy analitycznie rozróżnić kult wspólnotowy od religijnych wspólnot zbawienia[17]. Nie każda religia zbawienia funkcjonuje jako kult wspólnotowy, to znaczy: ma ten sam zakres przestrzenny, co wspólnota terytorialno-polityczna, czy też pełni durkheimowską funkcję społecznej integracji. Wiele wyznań, sekt czy kultów w Ameryce funkcjonuje głównie jako religie indywidualnego zbawienia. Nie każdy kult wspólnotowy działa jako religia zbawienia, oferująca indywidualne wybawienie od choroby, nędzy i wszelkiego rodzaju cierpienia czy zagrożenia – by wskazać choćby na państwowy konfucjonizm w Chinach, shintoizm w Japonii czy większość cesaropapistycznych

kultów imperialnych. Pomniejsze formy religii „ludowych” przejawiają tendencję do dostarczania nadziei indywidualnej pomyślności i zbawienia.

Kościół chrześcijański i umma muzułmańska są dwiema szczególnymi, choć bardzo różnymi formami historycznej syntezy kultu wspólnotowego i religii indywidualnego zbawienia. Prawdziwie frapującym pytaniem, a zarazem kwestią kluczową dla objaśnienia wyjątkowego charakteru europejskiej sekularyzacji jest to, dlaczego Kościoły narodowe, kiedy tylko scedowały na świecki naród (państwo) swą tradycyjną, historyczną funkcję wspólnotowego kultu – to znaczy zbiorowej reprezentacji wyobrażonej wspólnoty narodowej i piastuna kolektywnej pamięci – straciły także w tym procesie umiejętność funkcjonowania jako religie indywidualnego zbawienia. Równie zasadniczym pytaniem jest to, dlaczego ludzie w Europie, tracąc wiarę w swe Kościoły narodowe, nie poszukują alternatywnych religii zbawienia. W pewnym sensie odpowiedź leży w fakcie, że Europejczycy nadal pozostają ukrytymi członkami swych Kościołów narodowych, nawet jeśli otwarcie je opuszczają. Kościoły narodowe pozostają dobrem publicznym, do którego ludzie ci mają prawowity dostęp, kiedy nadchodzi czas celebracji transcendentnych obrzędów przejścia, narodzin i śmierci. Ta osobliwa sytuacja wyjaśnia brak popytu oraz prawdziwie konkurencyjnego rynku religijnego w Europie. Z kolei szczególny wzór rozdziału Kościoła i państwa, skodyfikowany w drugiej klauzuli Pierwszej Poprawki do Konstytucji USA, posłużył do skonstruowania unikalnego wzoru amerykańskiego pluralizmu religijnego. Stany Zjednoczone nigdy nie miały Kościoła narodowego. Ostatecznie wszystkie religie w Ameryce, tak kościoły, jak i sekty, bez względu na swe pochodzenie, twierdzenia doktrynalne czy tożsamości kościelne, przekształciły się w „denominacje” – według konstytucji, formalnie równe i konkurujące na stosunkowo wolnym,

pluralistycznym i dobrowolnym rynku religijnym. Denominacjonizm jako forma organizacyjna i zasada takiego systemu religijnego stanowi wielki amerykański wynalazek religijny[18]. Wraz z już zdyferencjonowanymi denominacjami, każdą z osobna i wszystkimi razem, amerykańska religia obywatelska funkcjonuje jako kult wspólnotowy narodu.

Początkowo różnorodność i zasadniczą równość zinstytucjonalizowano jako wewnętrzny wyznaniowy pluralizm religijny amerykańskich protestantów. Ameryka została zdefiniowana jako naród „chrześcijański”, a chrześcijaństwo oznaczało tutaj wyłącznie wyznania reformowane. Jednak w końcu, po przedłużającym się wybuchu protestanckiego natywizmu, skierowanego głównie w katolickich imigrantów, zezwolono na przyłączenie do amerykańskiego systemu pluralizmu religijnego wyznawców innych religii, katolików i żydów. Mieliśmy do czynienia z procesem podwójnego porozumienia, na mocy którego katolicyzm i judaizm stały się religiami amerykańskimi, choć amerykańska religia i naród zostały w tym procesie jednakowo odmienione. Ameryka stała się narodem „judeochrześcijańskim”, a protestantyzm, katolicyzm i judaizm stały się trzema wyznaniem amerykańskiej religii obywatelskiej.

Fakt, że religia oraz religijne instytucje i tożsamości odegrały kluczową rolę w procesie asymilacji imigrantów europejskich, został obszernie udokumentowany i stanowi rdzeń dobrze znanej tezy Willa Herberga[19]. Twierdzenie Herberga, że imigranci stali się bardziej religijni, gdyż stali się bardziej amerykańscy, zostało potwierdzone przez większość współczesnych badań nad religiami imigrantów w Ameryce[20]. Dlatego ważne jest, aby uświadomić sobie, że pobożność imigrantów nie stanowi po prostu pozostałości tradycji, gdyż ślady

Starego Świata zazwyczaj znikają w procesie adaptacji do nowych warunków; jest więc raczej reakcją adaptacyjną na Nowy Świat. Teza ta implikuje nie tylko to, że imigranci mają tendencję do bycia religijnymi ze względu na pewną presję społeczną, w celu dostosowania się do amerykańskich norm religijnych – zjawisko, które niewątpliwie ma miejsce – lecz, co ważniejsze, także to, że zbiorowe tożsamości religijne zawsze były jedną z zasadniczych dróg konstruowania wewnętrznego pluralizmu społecznego w amerykańskiej historii[21]. Moim zdaniem, teza ta daje także bardziej wiarygodne wyjaśnienie amerykańskiej żywotności religijnej niż „podażowa” wersja teorii racjonalnego wyboru konkurencyjnych rynków religijnych.

Istnieje interpretacja, według której zarówno europejski rozwój świecki, jak i amerykański rozwój religijny są raczej unikalne i wyjątkowe. Pod tym względem można z pewnością mówić, jak to od dekady robią Europejczycy, o „amerykańskiej wyjątkowości”, albo, co stało się modne dzisiaj, o „europejskiej wyjątkowości”. Oba stwierdzenia są jednak wysoce problematyczne, jeżeli sugeruje się, jak miało to miejsce w przeszłości, że Ameryka jest wyjątkiem od europejskich reguł sekularyzacyjnych albo jeśli domniemuje się, jak często bywa teraz, że świecka Europa jest wyjątkiem od pewnych globalnych trendów odrodzenia religijnego[22]. Jeśli chodzi o religię, nie ma żadnej globalnej zasady. Wszystkie religie świata są dziś radykalnie przekształcane przez procesy modernizacji i globalizacji, jak działało się to przez całą erę europejskiej ekspansji kolonialnej. Jednakże są one przekształcane różnymi i wielorakimi drogami.

Wszystkie światowe religie muszą odpowiedzieć na globalną ekspansję nowoczesności, na wspólne im i wzajemnie tworzone wyzwania, gdyż wszystkie te religie podlegają wielu procesom *aggiornamento* i

zaczynają konkurować ze sobą w powstającym globalnym systemie religii. W warunkach globalizacji religie świata nie tylko czerpią ze swych własnych tradycji, lecz także w coraz większym stopniu przenikają się wzajemnie. Spotkania międzycywilizacyjne, imitacje i zapożyczenia kulturowe, dyfuzje diasporyczne, hybrydowość, kreolizacja i przenoszenie transkulturowe to nieodłączne elementy globalnej teraźniejszości.

Socjologowie religii w mniejszym stopniu powinni się skupiać na upadku religii, a bardziej nastawić się na nowe formy, jakie przybierają wszystkie religie świata na trzech różnych poziomach analizy: poziomie indywidualnym, grupowym i społecznym. W pewnym sensie trzy typy religii wyróżnione przez Ernsta Troeltscha – „indywidualny mistycyzm”, „sekta” i „Kościół” – korespondują z trzema poziomami analizy[23]. Na poziomie indywidualnym dobrze sprawdzają się przewidywania Troeltscha i Williama Jamesa z początku ubiegłego stulecia, dotyczące indywidualnego mistycyzmu[24]. To, co Thomas Luckmann w latach sześćdziesiątych nazwał „niewidzialną religią”, pozostaje dominującą formą religii indywidualnej i przypuszczalnie będzie zyskiwać większe globalne znaczenie[25]. Nowoczesna jednostka jest skazana na przebieganie w szerokiej kompozycji systemów znaczeń. Z zachodniej, monoteistycznej perspektywy taki stan politeistycznej i poliformicznej wolności indywidualnej może jawić się jako w wysokim stopniu nowy czy postmodernistyczny. Jednak z perspektywy niezachodniej, szczególnie przez pryzmat azjatyckich, panteistycznych tradycji religijnych, stan ten dużo bardziej przypomina dawny porządek rzeczy. Indywidualny mistycyzm zawsze stanowił ważną możliwość – przynajmniej dla elit i mistrzów religijnych – w obrębie tradycji hinduistycznej, buddyjskiej czy taoistycznej. To, co Inglehart nazywa ekspansją postmaterialistycznych wartości duchowych, może być rozumiane jako upowszechnienie i

demokratyzacja możliwości dostępnych dotąd jedynie dla elit i mistrzów religijnych większości tradycji religijnych. Kiedy uprzywilejowane warunki materialne, przez tysiąclecia dostępne tylko elitom, rozpowszechniają się na całą populację, to samo dzieje się z możliwościami duchowymi i religijnymi, które zazwyczaj były zarezerwowane również dla nich. Nie charakteryzowałbym jednak tego procesu jako upadku religijnego. Tym, co z pewnością stanowi nowość w naszym wieku globalizacji, jest współobecność i dostępność wszystkich religii świata i systemów kulturowych, od najbardziej „prymitywnych” do najbardziej „nowoczesnych”, często oddzielonych od swych kontekstów czasowych i przestrzennych, gotowych na elastyczne i fundamentalnie indywidualne przywłaszczenie. Jeśli chodzi o poziom wspólnot religijnych, znaczna część socjologów biadała nad utratą *Gemeinschaft* jako jedną z negatywnych konsekwencji nowoczesności. Zakłada się, że zarówno indywidualizm, jak i nowoczesne społeczeństwa rozwijają się kosztem wspólnoty. Teorie modernizacji opierane są na prostych dychotomiach tradycji i nowoczesności, *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*. Większość teorii sekularyzacji bazuje na tak samo prostych dychotomiach i na założeniu, że w wyniku długoterminowych procesów nowoczesnej racjonalizacji społecznej wspólnota stanie się niefunkcjonalna. Jest jednak faktem, że nowoczesność, jak jasno widział to Tocqueville, oferuje nowe i rozwinięte możliwości konstruowania wspólnot wszystkich rodzajów jako dobrowolnych stowarzyszeń, a szczególnie budowania nowych wspólnot religijnych, dobrowolnych kongregacji. Typem paradygmatycznym dobrowolnej kongregacji religijnej jest oczywiście sekta. Jednak w tradycyjnej teorii sekta żyje w wysokim i ostatecznie niezrównoważonym napięciu z większością społeczeństwa. Z kolei amerykański denominacjonizm może być rozumiany jako uogólnienie i osłabienie sekciarskiej zasady dobrowolnego stowarzyszenia religijnego.

Większość z tak zwanych „kultów”, „nowych religii” czy „nowych ruchów religijnych” przybiera formę dobrowolnych kongregacji, lecz dzieje się tak również z najbardziej dynamicznymi formami chrześcijaństwa, jak chrześcijańskie wspólnoty podstawowe w Ameryce Łacińskiej czy Kościoły zielonoświątkowe na całym świecie, lub też najbardziej dynamicznymi formami Islamu jak Tablighi Jamaat, forma ewangelicznego islamu zbliżona do wczesnodziewiętnastowiecznego amerykańskiego metodyzmu czy wiele form bractw sufickich. Nawet religie światowe, jak hinduizm czy buddyzm, które mają mniej rozwiniętą tradycję kongregacjonizmu, nabywają znaczące, nowe formy instytucjonalne, szczególnie w diasporach imigrantów. Z kolei transformacja instytucjonalna w diasporach wpływa głęboko na religijne formy instytucjonalne na pierwotnych terenach danych cywilizacji.

Na poziomie społecznym to, co można by nazwać „wyobrażonymi wspólnotami religijnymi”, świeckim nacjonalizmem czy narodowymi „religiami obywatelskimi”, będzie nadal istniało w roli piastuna tożsamości kolektywnych, lecz toczące się procesy globalizacji spowodują prawdopodobnie ponowne pojawienie się wielkich „religii światowych” jako zglobalizowanych transnarodowych wyobrażonych wspólnot religijnych. Choć zatem pojawiać się będą kosmopolityczne i transnarodowe wspólnoty wyobrażone, przypuszczalnie najistotniejsze staną się znowu dawne cywilizacje i religie światowe. Na tym polega wartość tezy Samuela Huntingtona[26]. Jednak jego geopolityczna koncepcja cywilizacji jako jednostki terytorialnej, przypominającej państwo narodowe lub supermocarstwo, jest problematyczna, jako że prowadzi go do przewidywania przyszłych konfliktów globalnych wzdłuż linii uskoków cywilizacyjnych. W rzeczywistości globalizacja oznacza nie tylko wielką szansę dla starych religii światowych – jeśli

będą one w stanie uwolnić się od ograniczeń terytorialnych państwa narodowego i odzyskać swój transnarodowy wymiar – lecz również wielkie zagrożenie, o tyle, o ile globalizacja wiąże się z deterytorializacją wszystkich systemów kulturowych i grozi rozpuszczeniem podstawowych więzi pomiędzy historiami, ludźmi, terytoriami, które definiowały wszystkie cywilizacje i religie światowe.

Prywatyzacja czy deprywatyzacja religijna?

Mało prawdopodobne, by nowoczesne reżimy autorytarne lub liberalne systemy demokratyczne ostatecznie zepchnęły skutecznie religię do sfery prywatnej. Reżimy autorytarne mogą być w tej dziedzinie czasowo skuteczne przez zastosowanie środków represyjnych, narzucających prywatyzację religii. Natomiast reżimy demokratyczne mogą mieć większą trudność z dokonaniem tego inaczej niż przez świecką tyranie większości nad mniejszościami religijnymi. Jak pokazuje przypadek Francji, *laïcité* może w istocie stać się konstytucyjnie uświęconą zasadą, zgodnie podzielaną przez przytłaczającą większość obywateli, popierających egzekwowanie ustawodawstwa rugującego „rzekome symbole religijne” ze sfery publicznej, ponieważ postrzegają je jako zagrożenie dla systemu narodowego czy narodowej tradycji. Oczywiście, odwrotny jest przypadek Stanów Zjednoczonych, gdzie świecka mniejszość może czuć się zagrożona przez judeochrześcijańskie definicje republiki narodowej.

Nie mogę znaleźć istotnego powodu, by na gruncie demokratycznym czy liberalnym z zasady usuwać religię z demokratycznej sfery publicznej. Można co najwyżej, z pragmatycznych względów historycznych, bronić potrzeby separacji „Kościoła” od „państwa” – choć nie jestem już przekonany, czy kompletny rozdział jest niezbędnym albo dostatecznym warunkiem demokracji. Próba ustanowienia muru separacji pomiędzy „religią” i „polityką” jest nieusprawiedliwiona i zarazem prawdopodobnie przynosi efekt przeciwny do zamierzonego. Ograniczanie „wolnego praktykowania religii” musi *per se* prowadzić do restrykcji w korzystaniu z praw obywatelskich i politycznych przez religijnych obywateli i ostatecznie narusza witalność demokratycznego społeczeństwa obywatelskiego. Konkretny dyskurs czy praktyki religijne mogą budzić sprzeciw i podlegać zakazowi prawnemu na gruncie demokratycznym czy liberalnym, lecz nie dlatego, że są *per se* „religijne”.

Tocqueville był może jedynym nowoczesnym teoretykiem społecznym, który potrafił stosunkowo jasno omówić te kwestie, pozostając wolnym od świeckich uprzedzeń. Zakwestionował dwa główne założenia oświeceniowej krytyki religii, mianowicie że postęp edukacji i rozumu oraz rozwój swobód demokratycznych uczynią religię politycznie nieistotną. Przewidywał, dość proroczo, że demokratyzacja polityki oraz wejście na arenę polityczną ludzi przeciętnych zwiększy raczej niż zmniejszy publiczną rolę religii. Empiryczne potwierdzenie tej tezy znalazł w demokratycznym doświadczeniu Stanów Zjednoczonych, ówczesnie najbardziej demokratycznego z nowoczesnych społeczeństw, posiadającego najwyższy poziom alfabetyzacji[27].

Historia polityki demokratycznej na całym świecie potwierdziła przypuszczenia Tocqueville'a. Kwestie religijne, siły religijne, konflikty międzywyznaniowe, podziały świecko-religijne miały stosunkowo kluczowe znaczenie dla demokratycznej polityki wyborczej i dla polityki społeczeństwa obywatelskiego w całej historii demokracji. Nawet w świeckiej Europie, gdzie większość elit politycznych i zwykłych obywateli uznała tezę prywatyzacyjną za pewnik, niespodziewane kontrowersyjne kwestie religijne powróciły do centrum polityki[28]. Nie dziwi zatem, że kwestie te powinny być nawet ważniejsze w Stanach Zjednoczonych, gdzie religia historycznie pozostawała zawsze w samym centrum wszystkich wielkich konfliktów politycznych i ruchów walczących o reformy społeczne. Od niepodległości do abolicji, od natywizmu po prawa wyborcze kobiet, od prohibicji do ruchu praw obywatelskich – religia zawsze była w środku tych sporów, choć po obu stronach politycznej barykady. Nowością w ostatnich dekadach jest fakt, że po raz pierwszy w amerykańskiej historii politycznej współczesne wojny kulturowe zaczynają przypominać podziały świecko-religijne, które były powszechne w kontynentalnej polityce europejskiej w przeszłości. Sama religia stała się teraz kontrowersyjnym problemem publicznym.

Jeśli miałbym dzisiaj zrewidować cokolwiek z mojej wcześniejszej pracy, dotyczyłoby to próby ograniczenia religii publicznej do sfery publicznej społeczeństwa obywatelskiego, które – jak myślałem – było uzasadnione na gruncie normatywnym. Pozostaje to nadal moim osobistym przekonaniem normatywnym i politycznym, jednak nie jestem pewien, czy świeckie oddzielenie religii od społeczności politycznej lub nawet od państwa jest zasadą możliwą do upowszechnienia, ani też, czy jest niezbędnym albo dostatecznym warunkiem polityki demokratycznej. Jak pokazuje przykład wielu

nowoczesnych świeckich państw autorytarnych i totalitarnych, od Związku Sowieckiego po laicką Turcję, surowość w rozdziale Kościoła i państwa nie jest w żaden sposób warunkiem wystarczającym demokracji. Z drugiej strony, kilka krajów z nominalną instytucją Kościoła państwowego, jak Anglia czy kraje luterańskiej Skandynawii, posiada stosunkowo chlubny rejestr wolności demokratycznych i ochrony praw mniejszości, w tym również religijnych. Wydaje się zatem również, że surowy rozdział nie jest dla demokracji niezbędny. Można by przeto poprzec twierdzenie, że jeśli chodzi o dwie klauzule Pierwszej Poprawki do Konstytucji, „wolność praktykowania” jest tym, co wyróżnia się jako normatywna zasada demokratyczna sama w sobie, podczas gdy zasada rozdziału jest możliwa do obrony jedynie o tyle, o ile może być niezbędnym sposobem ustanowienia wolności praktyk i równych praw. Innymi słowy, zasady sekularystyczna *per se* daje się bronić jedynie na innym podłożu, lecz nie jako zasada z istoty liberalno-demokratyczna.

Reguły zabezpieczające przed tyranią większości religijnych powinny być zasadami stosowanymi również do ochrony przed każdą inną demokratyczną większością. Obrona praw każdej mniejszości, religijnej czy świeckiej, i równy, powszechny do niej dostęp powinny być centralnymi zasadami normatywnymi każdego systemu liberalno-demokratycznego. W zasadzie nie powinno być potrzeby ustanawiania żadnej dodatkowej, szczegółowej sekularystycznej zasady czy całego ustawodawstwa. Jednak, prawdę mówiąc, historycznie i pragmatycznie konieczne może okazać się odseparowanie „kościółów”, to znaczy instytucji kościelnych, które roszczą sobie monopolistyczne prawa czy szczególne przywileje na całym terytorium, lub użycie konstytucyjnych, a momentami nawet nadzwyczajnych środków do osłabienia pozycji zawarowanych despotycznych większości.

Wreszcie, na gruncie empirycznym istnieją powody, by oczekiwać, że religia i moralność pozostaną, a nawet staną się jeszcze bardziej kontrowersyjnymi kwestiami publicznymi w demokratycznej polityce. Biorąc pod uwagę takie trendy jak postępująca globalizacja, migracje transnarodowe, szerzący się multikulturalizm, rewolucja biogenetyczna oraz utrzymująca się rażąca dyskryminacja płci, liczba kontrowersyjnych religijnych kwestii publicznych będzie raczej wzrastać niż maleć. Skutkiem tego jest trwająca ekspansja *rei publicae*, podczas gdy obywatele republiki są coraz bardziej zróżnicowani i podzieleni. Przenikanie wszystkich sfer życia przez politykę publiczną, włączając w to obszary najbardziej prywatne; rozszerzanie granic naukowo-technologicznych, dające ludzkości demiurgiczne moce autokreacji i autodestrukcji; kompresja całego świata w jeden wspólny dom całej ludzkości; oraz pluralizm moralny, który wydaje się nieodłącznym elementem multikulturalizmu – wszystkie te transcendentne kwestie będą trwale angażować religię i prowokować religijne odpowiedzi.

Jose Casanova

Z języka angielskiego przełożył Marcin Polakowski

[1]Moja książka *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994 (wyd. pol.: *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005) poddaje w wątpliwość empiryczną, jak i normatywną poprawność tez prywatyzacyjnych.

[2] *Hasło „Sekularyzacja”, [w:] The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences, red. N.J. Smelser, P.B. Baltes, Oxford 2001, 13, s. 786-791.*

[3] *S. Bruce, God Is Dead: Secularization in the West, Oxford 2002.*

[4] *J. Butler, Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People, Cambridge 1990; R. Finke, R. Stark, The Churching of America 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy, New Brunswick 1992; A.M. Greeley, Religious Change in America, Cambridge 1989.*

[5] *R. Stark, Secularization R.I.P., „Sociology of Religion” 1999, 60.3, s. 249-273; R. Stark, W.S. Bainbridge, [w:] The Future of Religion, Berkeley 1985.*

[6] *R.S. Warner, Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, „American Journal of Sociology” 1993, 98.5, s. 1044-1093.*

- [7] T. Caplow, *Contrasting Trends in European and American Religion*, „Sociological Analysis” 1985, 46.2, s. 101-108; R. Stark, L. Iannaccone, *A Supply-Side Interpretation of the 'Secularization' of Europe*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 1994, 33, s. 230-252; R. Finke, *The Consequences of Religious Competition: Supply-Side Explanations for Religious Change*, [w:] *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, red. L.A. Young, New York 1997, s. 45-65.
- [8] S. Bruce, *The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States*, „Journal for the Scientific Study of Religion” 2000, 39.1, s. 32-46.
- [9] J. Casanova, *Beyond European and American Exceptionalisms: Towards a Global Perspective*, [w:] *Predicting Religion*, red. G. Davie, P. Heelas, L. Woodhead, Aldershot 2003, s. 17-29.
- [10] T. Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford 2003, s. 191, tłum. fragmentu M. Polakowski.
- [11] Tamże, s. 192; zob. też: tegoż, *Genealogies of Religion*, Baltimore 1993.
- [12] D. Martin, *A General Theory of Secularization*, New York 1978.

[13] A. de Tocqueville, *Demokracja w Ameryce*, tłum. B. Janicka, M. Król, Warszawa 2005, s. 504.

[14] W rzeczy samej, podobnie jak Stany Zjednoczone zdają się być wyjątkiem i odstępstwem na tle innych zaawansowanych społeczeństw postindustrialnych, tak Chiny wyróżniają się spośród społeczeństw agrarnych. Obecnie Chiny przejawiają najniższy poziom wierzeń religijnych i uczestnictwa religijnego spośród wszystkich państw świata, kwestionując przyjmowaną współzależność pomiędzy niepewnością/wartościami przeżycia i wierzeniami oraz partycypacją religijną. Na skali Norrisa/Ingleharta rolnicze Chiny, a przynajmniej ich konfucjańskie elity, jawią się na przestrzeni wieków jako wysoce świeckie, racjonalne społeczeństwo. Zob. Figures 10.1 and 10.2, [w:] P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004, s. 224-226.

[15] G. Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing Without Belonging*, Oxford 1994 oraz tejże, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford 2000.

[16] D. Hervieu-Leger, *Religion und Sozialer Zusammenhalt in Europa*, „Transit: Europäische Revue” 2004, 26 (Summer), s. 101-119.

[17] M. Weber, *The Social Psychology of the World Religion*, [w:] Max Weber, red. H.H. Gerth, C. Wright Mills, New York 1946, s. 272.

[18] S.E. Mead, *Denominationalism: The Shape of Protestantism in America*, [w:] *The Lively Experiment: The Shaping of Christianity in America*, New York 1976. A.M. Greeley, *The Denominational Society: A Sociological Approach to Religion in America*, Glenview 1972.

[19] W. Herberg, *Protestant-Catholic-Jew*, Garden City 1960.

[20] Zob. J. Casanova, *Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison*, [w:] *The New Religious Pluralism and Democracy*, red. T. Banchoff, New York 2007.

[21] Wyodrębnienie ras było inną zasadniczą drogą organizowania wewnętrznego pluralizmu w historii Ameryki. Nie sama religia, jak zdają się sugerować badania Herberga, i nie tylko rasa, jak dają do zrozumienia współczesna badania imigracji, lecz religia i rasa ze swymi skomplikowanymi związkami posłużyły budowie amerykańskiego doświadczenia asymilacji imigrantów. W istocie są to klucze do zrozumienia „amerykańskiej wyjątkowości”.

[22] G. Davie, *Europe: The Exception that Proves the Rule?*, [w:] *The Desecularization of the World*, red. P. Berger, Washington, DC 1999.

[23] E. Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, New York 1931.

[24] W. James, *Varieties of Religious Experience*, Cambridge 1985;
Ch. Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*,
Cambridge 2002.

[25] T. Luckmann, *Niewidzialna religia: problem religii we
współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz, Kraków 1996.

[26] S.P. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu
światowego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 1997.

[27] Fakt, że Tocqueville używa pewnego wybiegu, dyskutując o
problemach czarnych niewolników i eksterminacji rdzennych
mieszkańców Ameryki w odrębnym rozdziale zamykającym tom
pierwszy; kiedy pisze, że „znajdują się oni poza demokracją”, ujawnia
stopień, w jakim jest przynajmniej skrycie świadom, że Ameryka była
demokracją „rasową”, tylko dla białych, dlatego też daleką od
modelowej demokracji.

[28] J. Casanova, *Religion, Secular Identities, and European
Integration*, [w:] *Religion in an Expanding Europe*, red. T. Byrnes, P.
Katzenstein, Cambridge 2006.

