

Mirosława Grabowska: Polskie społeczeństwo nie jest postsekularne

Wiara religijna w Polsce, tak jak ją ludzie deklarują, nie słabnie. Inną sprawą jest, czy ta wiara jest w pełni zgodna z nauczaniem Kościoła – wiadomo, że nie w pełni – ale kiedy była w pełni zgodna? Nie mamy wyników badań sondażowych ze średniowiecza! – mówiła Mirosława Grabowska w rozmowie dla Teologii Politycznej.

Karol Grabias (Teologia Polityczna): W swojej książce „Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji” opisuje Pani „model standardowy” sekularyzacji, który dominował w socjologii od lat 60. Jaki scenariusz dla religii we współczesnym świecie on przewidywał?

Mirosława Grabowska (dyrektor CBOS, autorka książki „Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji”): Był to scenariusz ogólny, niezniuansowany, który miał obowiązywać we wszystkich społeczeństwach i wszystkich religiach. Mówił on, że wraz z rozwojem ekonomicznym, edukacyjnym i społecznym, religie będą stopniowo słabnąć, dotknie ich marginalizacja, że marginalizowane będą kościoły, coraz rzadsze staną się praktyki religijne, a ludzie, krok po kroku, utracą wiarę. Widziano w tym jeden kompleksowy proces, którego każdy poziom – doktryny religijnej, organizacji oraz religijności ludzi - wzmacnia inne jego poziomy: ludzie tracą wiarę, więc kościoły pustoszeją. Kościoły są coraz słabsze, więc nie wpływają na ludzi. Państwo nie ma powodu liczyć się z Kościołem, skoro ten nie jest ważny dla ludzi. I tak ten proces postępuje. Był to w myśl teorii sekularyzacji (w wersji *hard*) samonapędzający się mechanizm, który miał doprowadzić do – co najmniej – społecznej marginalizacji religii, kościołów i wiary. Amerykański socjolog religii, jeden z współtwórców XX-wiecznej teorii sekularyzacji, Peter Berger – który potem radykalnie zmienił zdanie – mówił w wywiadzie z lat 60., że za kilkanaście, parędziesiąt lat ludzie religijni będą postrzegani we współczesnym

społeczeństwie jak Aborygeni, którzy przyjechali na Uniwersytet Nowojorski. Że wiara to będzie coś dziwnego, egzotycznego i odstającego od nowoczesności. Tak się jednak nie stało.

Jak socjologowie reagowali, gdy widzieli, że ich przewidywania się nie sprawdzają?

Gdy rzeczywistość społeczna, szczególnie w latach 70., 80. XX wieku, zaczęła odstawać od tych przewidywań, badacze i teoretycy reagowali na to w różny sposób. Jedni – w mniej lub bardziej zasadniczy sposób – zaczęli krytykować teorię sekularyzacji. Drudzy, jak Peter Berger, zmieniali zdanie – w jego wypadku stało się to w latach 90. Z kolei inni zbierali dowody na to, że proces sekularyzacji, pomimo tych „anomalii”, postępuje. Moim zdaniem słabość teorii sekularyzacji tkwi głównie w jej rozszyciach do ogólności i w mechanicznym charakterze. Nie uwzględnia ona uwarunkowań historycznych poszczególnych religii. Przyjmuje założenie, że kiedyś ludzie byli bardzo religijni i moralni, a kościoły były pełne wiernych – ja nazywam to w swojej książce „złotym wiekiem wiary”. Jak pokazują analizy historyczne, a także analizy antropologiczne, nigdy tak nie było. Choć zabrzmiało to prozaicznie, powiedziałabym: z religijnością zawsze bywało różnie. To, oczywiście, uderza w teoretyków socjologii, którzy lubią uogólnienia, ale nazbyt daleko idące uogólnienia w przypadku religii i religijności zawsze prowadzą na manowce.

Czy mechanycyzm i ogólność tej teorii były jej jedynymi wadami?

Nie jedynymi. W ogóle nie zwracano uwagi na działania konkretnych ludzi, na oddziaływanie konkretnych decyzji. W Europie proces sekularyzacji polegał nie tylko i nie tyle na spontanicznym odchodzeniu od wiary w wyniku rozwoju nauki, techniki i polityk socjalnych. Oddziaływały konkretne, ważne decyzje polityczne. Znamy z imienia i nazwiska polityków, którzy podejmowali decyzje mające potem skutki w postaci sekularyzacji. Dla przykładu: w Danii król Chrystian III Oldenburg w 1536 r. podjął decyzję, można powiedzieć: z dnia na dzień, by luteranizm uczynić religią państwową swojego królestwa. Jego poddani położyli się spać jako katolicy, a obudzili się jako luteranie. Spowodowało to pewien opór i protesty, ale obyło się bez wojny

domowej. Z kolei we Francji premier Émile Combes doprowadził do przyjęcia rygorystycznej ustawy o rozdziale kościoła i państwa, uchwalonej 9 grudnia 1905 r. Nie można abstrahować od polityków – „sekularyzatorów” – i ich decyzji. W przywołanych tu przykładach ich decyzje wpłynęły na Kościoły w tych krajach (Kościół Ewangelicko-Luterański Danii i Kościół katolicki we Francji) oraz na religijność tych społeczeństw. Ja zawsze podkreślam zarówno historyczny charakter religii, stosunków państwo – Kościół – społeczeństwo oraz religijności społeczeństwa, jak i wpływ konkretnych ludzi na to, co się w tej sferze dzieje.

Czy można powiedzieć, że socjologia popełniła ten sam błąd, który kilkadziesiąt lat wcześniej był udziałem ewolucyjnej antropologii kulturowej, np. Edwarda Taylora: czyli założenie jednego, uniwersalnego modelu rozwoju danego zjawiska?

Tak. Oczywiście były jakieś odstępstwa od takiego myślenia. David Martin opublikował książkę „Ogólna teoria sekularyzacji”, ale gdy się w nią wczyta, to okazuje się, że ta teoria w jego interpretacji wcale nie jest ogólna, że możliwe są różne scenariusze. Ale tytuł sugeruje, jakby rzeczywiście istniały jakieś ogólne mechanizmy dotyczące wszystkich religii i wszystkich społeczeństw.

Wszyscy pamiętamy słynną debatę z 2004 r. między Josephem Ratzingerem a Jürgenem Habermasem, gdy obaj myśliciele – o zupełnie innych formacjach ideowych – zgodzili się co do istotności religii dla społeczeństwa liberalnego. Co się stało, że teoria sekularyzacji uległa krytyce i korekcie?

Krytyka zaczęła się wcześniej, mniej więcej na początku lat 80. – zarówno na gruncie teoretycznym, jak i empirycznym, tak w socjologii, jak w innych naukach społecznych, np. w antropologii. Mary Douglas, wybitna antropolog brytyjska, w zasadniczy sposób krytykowała teorię sekularyzacji. Ona i José Casanova zauważyli, że religia nie obumiera – przeciwnie – z nową energią wkracza w życie społeczne i polityczne. Douglas wskazywała na Irlandię, kraje arabskie, ale też Polskę i fenomen Solidarności. Casanova analizował przypadki Hiszpanii, Brazylii, USA i także Polski. W końcu zaczęto zauważać, że empiria nie

zawsze zgadza się z teorią (i nie oznacza to błędu empirii). Dużą rolę w tym procesie odegrał Peter Berger. Interesował się on nie tylko katolicyzmem, ale – szerzej – chrześcijaństwem, w tym rozwojem nurtów protestanckich w Ameryce Południowej. To go skłoniło do rewizji swojego stanowiska. Wyobraźmy sobie, że Karol Marks zmieniłby zdanie na temat kapitalizmu. Tak właśnie było z Peterem Bergerem, który był jednym z heroldów teorii sekularyzacji, więc zmiana jego stanowiska wywołała duże wrażenie w świecie nauki. Stwierdził on, że świat w latach 90. XX wieku jest tak samo religijny, jak kiedyś, a w niektórych miejscach nawet bardziej religijny. I uznał dorobek teorii sekularyzacji za błędny. Myślę więc, że po prostu niesforna rzeczywistość, która się nie chciała do tej teorii dostosować, przekonała badaczy, że nie jest dokładnie tak, jak oni przewidywali. Może zresztą to przypadek wszystkich teorii: kiedy są w fazie tworzenia, to zawierają roszczenie do ogólności. Potem gdy się zaczyna bardziej szczegółowo je analizować i przyglądać się rzeczywistości, pojawiają się rozmaite zastrzeżenia i ograniczenia.

Jakie wypadki skłoniły badaczy do tych zmian?

Takimi trzema ważnymi wydarzeniami był casus Polski z „Solidarnością”, Irlandii (i Irlandii Północnej ze wspieraną przez katolików IRA) oraz Stanów Zjednoczonych. Wówczas była to triada najbardziej religijnych krajów w świecie chrześcijańskim (co, od tamtej pory, zmieniło się). Może nas zaskakiwać obecność USA w tym zestawieniu – ponieważ nasz wizerunek Stanów ogranicza się do Nowego Jorku i Los Angeles. Jednak stany leżące pomiędzy wybrzeżami, tzw. Midwest czy Bible Belt, zawsze były religijne, choć zróżnicowane wyznaniowo. W USA religijność długo, do końca XX wieku, utrzymywała się na wysokim poziomie i wciąż jest żywa. Widać więc było, że nie wszystko zgadza się z teoretycznym modelem sekularyzacji. Prowadzone międzynarodowe badania uwzględniające sferę religijności dowodziły, że nie da się w pełni potwierdzić twierdzeń teorii sekularyzacji. Zaczęto z bliższej perspektywy badać rozmaite przypadki i kraje – cenię tekst Davida Martina „Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization”, w którym sprowadza on teorię sekularyzacji (w wersji hard) ad absurdum, porównując Niemcy Wschodnie z Niemcami Zachodnimi. Wedle teorii sekularyzacji Niemcy Zachodnie powinny być znacznie bardziej zsekularyzowane, ponieważ były wyżej rozwinięte, zamożniejsze, bardziej racjonalne. Tymczasem

było dokładnie odwrotnie: Niemcy Wschodnie były i są znacznie bardziej niereligijne. Zatem rzeczywistość co najmniej kwestionowała ogólne twierdzenia teorii sekularyzacji. Argumenty wynikające z badań empirycznych, analiz empirycznych oraz – co uważam za najważniejsze – z uwarunkowań historycznych okazały się zasadnicze w ograniczaniu i kwestionowaniu teorii sekularyzacji.

W swojej książce poświęca Pani dużo uwagi różnym narodowym modelom relacji państwo – Kościół – społeczeństwo. Jak pod tym względem wygląda model polski i co stanowi jego specyfikę?

Żeby mówić o specyfice Polski, trzeba najpierw naszkicować religijną mapę naszego regionu. A więc prześledzić historyczne ścieżki, którymi się poruszały poszczególne chrześcijańskie społeczeństwa – trzeba by zacząć od podziału w chrześcijaństwie na Kościół wschodni i zachodni, a potem uwzględnić kluczowe wydarzenie, jakim była reformacja. Tam, gdzie reformacja wygrała, powstały odrębne kościoły państwowe powiązane z państwem. Tam ołtarz i tron bardzo zbliżyły się do siebie. Tam, gdzie reformacja nie wygrała, stosunki między tronem a ołtarzem mogły przyjmować różne formy. W przedrewolucyjnej Francji te związki były bliskie. W Polsce ołtarz z tronem nigdy nie był ściśle związany, a w czasie zaborów znalazły się po przeciwnych stronach. Jak katolicka Irlandia broniła się przed brytyjską, niekatolicką, dominacją, jak prawosławne południe Europy broniło się przed muzułmańskim Imperium Osmańskim, tak społeczeństwo polskie broniło się przed protestanckimi Prusami i prawosławną Rosją. Zarówno państwo pruskie, jak i rosyjskie co najmniej ograniczało, a były okresy, kiedy po prostu niszczyło Kościół katolicki. Po wszystkich powstaniach na Kościół katolicki spadały bardzo surowe represje. W zaborze pruskim antykatolicki Kulturkampf był zarazem antypolski.

Można więc powiedzieć, że w Polsce sfera religijna spontanicznie spłotła się z życiem społecznym?

Tak, powiedziałabym, że ten stop tożsamości narodowej i religijnej, często kwitowany określeniem „Polak-katolik”, powstał pod wpływem zewnętrznego, politycznego i religijnego ciśnienia. Dobrze rozumiał to Charles Taylor w „Secular Age”, a nie chcą tego zrozumieć niektórzy

polscy socjologowie, uważając, że figura Polaka-katolika to konstrukt późniejszy: polskiego nacjonalizmu, Romana Dmowskiego czy może nawet ojca dyrektora Tadeusza Rydzyka. Ten związek tożsamości narodowej i religijnej dodatkowo utrwalił okres komunizmu. Uważam, że na polskiej ścieżce rozwoju historycznego można wskazać kluczowe okresy i decyzje, które przesądziły zarówno o religijnej tożsamości, jak i o stosunkach państwo-Kościół. Reformacja nie wygrała, więc nie utworzono w Polsce kościoła państwowego; powstał silny związek między tożsamością narodową a tożsamością religijną, wzmacniany przez różne formy zewnętrznych opresji. W naszych dziejach, w czasach zaborów, II Wojny Światowej i komunizmu, widać zarówno indywidualne losy przywódców religijnych (więzionych biskupów, zamordowanych księży), jak i masowe postawy społeczeństwa. To jest coś, co w pewnej mierze polskie społeczeństwo ratowało i pomagało podtrzymać tożsamość – tak zbiorową, jak indywidualną. To samo działo się na południu Europy: Grek jest prawosławny nie dlatego, że jest nieoświecony, tylko dlatego, że miał taką, a nie inną historię. I oczekiwanie, że Polska czy Grecja stanie się Francją, jest po prostu naiwnością.

Wspomina Pani o szeroko dyskutowanym w ramach tematu sekularyzacji zjawisku „nowych ruchów religijnych”. Co ono oznacza i w jakim stopniu dotknęło Polaków?

Dotyczą one takich form religijności, które ukształtowały się po II Wojnie Światowej i są odmienne od tradycyjnych form wiary. W Kościele katolickim po Vaticanum Secundum, a także w Polsce, można mówić o religijnym ożywieniu obejmującym rodzime i „importowane” ruchy religijne. To zjawisko ma dwie interpretacje. Jedna widzi w nim argument za schyłkiem tradycyjnych kościołów i religijności (i za teorią sekularyzacji). Druga jest odwrotna – w ruchach religijnych widzi dowód na żywotność wiary religijnej, jej zdolność do rozwoju, innowacji. Gleba tradycyjnego polskiego katolicyzmu jest na tyle żyzna, że ciągle coś nowego się rodzi i rozwija. Skłaniam się ku tej drugiej interpretacji. Jeśli 90% społeczeństwa deklaruje się jako wierzący katolicy, to trudno sobie wyobrazić, że wszyscy oni będą religijni na jedną modłę. Różnicowanie się typów religijności w naszym Kościele katolickim świadczy nie o uwiędnięciu, ale o żywotności i bogactwie tego zasobu kulturowego i religijnego.

Na jakich polach aktywne są te ruchy w Polsce?

Badania dokumentują obecność w parafiach ruchów religijnych, ale także działań o charakterze społecznym: charytatywnym, edukacyjnym, kulturalnym...W swojej książce mówiłam, nieco żartobliwie, że to raczej problem nadmiaru aktywności niż jej braku – parafie nie są tylko formalnymi jednostkami Kościoła katolickiego. Obok wspólnot czysto religijnych znajdziemy tam wszystko: od wycieczek o charakterze pielgrzymek, po kawiarenki dla seniorów. To świadczy, z jednej strony, o żywotności Kościoła jako instytucji, który otwiera się na rozmaite inicjatywy, a z drugiej strony, o niezaspokajanych potrzebach społecznych. To, że kawiarenka dla seniorów jest w parafii, a nie na przykład w gminie, o czymś świadczy. Zjawisko podejmowania różnych funkcji społecznych przez parafie jest dostrzegane przez badania statystyczne i socjologiczne, ale na pewno warto przyglądać się temu bliżej.

Na podstawie najnowszych badań klasyfikuje Pani Polaków jako społeczeństwo, w którym nie istnieje jeszcze „świecka większość”, które podlega jednak procesom sekularyzacji i stoi „na rozdrożu”. Jakie będą główne wyzwania stojące przed religijnością naszego społeczeństwa?

To jest bardzo ważne – pewnie zasadnicze – pytanie. Wspomniał Pan o debacie Ratzingera i Habermasa. To właśnie Habermas jest autorem i popularyzatorem pojęcia „społeczeństwo postsekularne”, czyli społeczeństwo ze świecką większością. Otóż dzisiaj polskie społeczeństwo nie jest postsekularne. Natomiast Habermas dostrzegł, że zasoby religijne to są w gruncie rzeczy zasoby kulturowe i moralne każdego społeczeństwa, czy ono chce to wiedzieć, czy nie. W Polsce wiara religijna, tak jak ją ludzie deklarują, nie słabnie. Inną sprawą jest, czy ta wiara jest w pełni zgodna z nauczaniem Kościoła – wiadomo, że nie w pełni – ale kiedy była w pełni zgodna? Nie mamy wyników badań sondażowych ze średniowiecza! A na podstawie tego, co twierdzą historycy i antropologowie, można przypuszczać, że wiara religijna nigdy nie była idealna, w pełni zgodna z modelem danej religii. Jeśli chodzi o praktyki religijne, a ściślej – chodzenie do kościoła, to starsze pokolenia praktycznie się nie zmieniły przez ostatnie 30 lat. Natomiast

młodsze pokolenia odchodzą od kościoła – obserwujemy spadek uczestnictwa w mszy świętej, spadek innych praktyk religijnych. A są to pokolenia wychowane po 1989 roku. Można snuć rozmaite przypuszczenia, dlaczego tak się dzieje. Wydaje mi się, że lekcje religii nie pomagają – nie przyciągają młodych do Kościoła i wiary. Przy czym nie mówimy tu o tym, czy lekcje te powinny być w szkołach, czy w parafii – ich zawartość treściowa nie porusza wewnętrznie młodych ludzi. To może mieć długofalowe skutki: na razie nie dotyczą one poziomu wiary religijnej, ale z czasem i ona może ulegać erozji.

Jaki aspekt naszej religijności znajduje się w najlepszej kondycji?

Bardzo mocno trzyma się obyczajowość związana z kalendarzem katolickim. Wzory celebrowania najważniejszych świąt wciąż są dla nas wiążące. Socjologowie traktują je nieco lekceważąco, jako powierzchowny rytuał. Jednak te wzory nasycone są treściami religijnymi. W tym lekceważeniu widać skłonność socjologów do łatwego ferowania oceniania, że jeśli na przykład w Wielką Sobotę ktoś idzie święcić pokarm, to tylko ze względu na opinię sąsiadów. Ja tak nie sądzę – udział w tych, nawet obyczajowych, zwyczajach świątecznych niesie ze sobą pewną wartość, jakieś znaczenie religijne. Jeśli patrzę na przyszłość religijności w Polsce, to wydaje mi się ona niewiadoma. Kiedy na początku XXI wieku Peter Berger był w Polsce przewidywał, że wstępując do Unii Europejskiej kupiliśmy sobie w pakiecie proces sekularyzacji. I dodał, że byłby zdziwiony, gdyby udało się nam jej uniknąć, ale że byłoby to bardzo interesujące. Z pewnością nie bez znaczenia dla naszej religijności jest wystawienie na wpływy zewnętrzne, w tym konkretne polityki: Unia zaleca konkretne działania na płaszczyźnie kultury, pozycji kobiety czy neutralności przestrzeni publicznych. Osobiście jestem jednak przywiązana do interpretacji historycznej i podkreślania podmiotowości ludzi. Uwarunkowania historyczne już się nie zmieniają. Natomiast nie napawa optymizmem fakt, że nie mamy już takich liderów religijnych, moralnych i intelektualnych, jakich mieliśmy od lat 70. do początku XXI wieku. Byli różni, by wymieć tylko Józefa Tischnera czy Jacka Salija. No i był Jan Paweł II i jego dziewięć pielgrzymek do Polski. Mówi się o różnych pokoleniach jako o pokoleniu Jana Pawła II – ja uważam, że należę do tego pokolenia, do pokolenia, które pamięta świat przed Janem Pawłem

II, które doświadczyło w niezwykle sposób jego obecności i które odczuwa jego brak. Tymczasem tak wybitnych przywódców religijnych i tak mądrych polityków nie mamy.

Rozmawiał Karol Grabias

Współpraca redakcyjna: Jan Szerszeń, Szymon Krasuski