

Peter L. Berger: Refleksje o dzisiejszej socjologii religii

W jaki sposób europejskie zeświecczenie przejawia się empirycznie? Najwyraźniej w zachowaniach związanych z Kościołami. W całej Europie Zachodniej i Środkowej występuje drastyczny spadek uczestnictwa ludzi w życiu Kościoła, wpływów religii w życiu publicznym i liczby osób wybierających powołanie religijne – pisał Peter L. Berger. Przypominamy jego tekst w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Projekt: sekularyzacja”.

Przed wszystkim muszę zaznaczyć, że czuję się zaszczycony zaproszeniem[1]. Gdy Jose Casanova zaproponował mi wygłoszenie wykładu, powiedział, iż mogę wybrać dowolny temat, dodając, że mogę również powspominać. To kusząca perspektywa. Mógłbym ożywić dawne momenty chwały, wyrównać stare rachunki i ujawnić skandaliczne tajemnice. Po zastanowieniu zdecydowałem jednak oprzeć się tej pokusie. Nie sędzę, żeby czemukolwiek służyło wystawianie was na ten rodzaj starczego mamrotania. Zamiast tego zamierzam mówić o czymś, co postrzegam jako najbardziej interesujące problemy współczesnej socjologii religii; natomiast ćwiczenia we wspomnieniach (prawdopodobnie potraktowanych wybiórczo) zostawię sobie na prywatne rozmowy, jakie mogą nastąpić po tym wykładzie.

Socjologia religii, od swego powstania, datowanego przypuszczalnie na okres klasyczny – czasy Durkheima i Webera, była zafascynowana fenomenem sekularyzacji. Pojęcie to było oczywiście w nieskończoność rozważane, modyfikowane i od czasu do czasu odrzucane. Jednak dla większości celów może być ono zdefiniowane całkiem prosto – jako proces, w którym religia traci na znaczeniu zarówno w społeczeństwie, jak i w świadomości jednostek. Większość socjologów przyglądających się zjawisku sekularyzacji podzielała pogląd, że stanowi ona bezpośredni rezultat modernizacji. Mówiąc wprost, idea była taka, że relacja pomiędzy religią a nowoczesnością polega na czymś w rodzaju proporcjonalności odwrotnej: im więcej pierwszej, tym mniej drugiej. Podawano różne przyczyny takiego kształtu tego związku. Najczęściej upatrywano ich w dominacji nowożytnego myślenia naukowego, które czyniąc świat racjonalnie bardziej zrozumiałym i sterowalnym, pozostawiało ponoć coraz mniej przestrzeni dla tego, co nadprzyrodzone. Taką interpretację dobitnie wyraża weberowskie hasło „odczarowania świata”. Inne względy, jakie wspomniano, to: postępujące zróżnicowanie nowożytnych instytucji (to ulubiony paradygmat Parsonsa); zerwanie połączenia państwa i Kościoła w nowożytnych reżimach demokratycznych, które uczyniły z przynależności religijnej kwestię dobrowolną; i ostatni, lecz nie mniej ważny powód – szeroko zakrojone nowoczesne procesy migracji, urbanizacji oraz rozwoju komunikacji masowej, które podkopały tradycyjne sposoby życia. Zanim rozpocząłem moje własne badania na tym polu, istniała już pewna teoria, oparta na danych empirycznych, którą można by słusznie nazwać (i w istocie nazwano) teorią sekularyzacji.

Warto zwrócić uwagę, że takie rozumienie miejsca religii w nowoczesnym świecie niekoniecznie było powodowane antyreligijną ideologią. Durkheim mógłby być określony jako filozoficznie skłonny

do ateizmu, lecz Weber, jeśli w ogóle był agnostykiem, to agnostykiem z religijnymi tęsknotami, zaś założenia teorii sekularyzacji były podzielane zarówno przez tych, którzy ubolewali nad domniemanym upadkiem religii, jak i przez tych, którzy witali go z zadowoleniem. Wśród ubolewających znajdowali się teologowie obydwu głównych wyznań chrześcijańskich, a niektórym z nich udało się nawet przyłączyć do witających. Główny dramat teologii protestanckiej, przynajmniej od połowy dziewiętnastego wieku, wiązał się z pytaniem, jak można intelektualnie i praktycznie poradzić sobie z koniecznością życia w świeckim świecie. W nieco innej formie problem ten wystąpił również w Kościele rzymskokatolickim, wywołując różne reakcje – od buntowniczego sprzeciwu wobec sekularyzacji do ostrożnego przystosowania (*aggiornamento*). Nadal jestem pod wrażeniem szeroko rozpowszechnionego w środowiskach religijnych założenia, że faktycznie żyjemy w świeckim świecie (nie tylko w Europie, gdzie jest to zrozumiałe, lecz również w Ameryce, gdzie zwykle doświadczenie czyni to założenie raczej wątpliwym).

LeBras wspomina dworzec Gare du Nord, na którym normańscy imigranci wysiadali w Paryżu, i sugeruje żartobliwie, że na tej stacji musi znajdować się magiczny kawałek chodnika – gdy tylko ktoś na niego nastąpi, zaraz przestaje być katolikiem

Doskonałym tego przykładem jest rozwój w katolickiej Europie lat trzydziestych tak zwanej *sociologie religieuse*. Drobiazgowo badania empiryczne pozwoliły na odwzorowanie skali upadku praktyk religijnych i wiary, co

miało umożliwić stworzenie strategii, dzięki której Kościół mógłby sobie poradzić z tą sytuacją. Gabriel LeBras, ojciec *sociologie religieuse*, w jednej z wielu swoich prac zbadał wpływ migracji mieszkańców Normandii (stanowiącej wówczas najbardziej katolicki region Francji) do Paryża na ich życie religijne – wpływ całkowicie niszczący. LeBrasa nie czyta się wprawdzie dobrze; jednak w jednym z najbardziej potocznych fragmentów wspomina on dworzec kolejowy Gare du Nord, na którym normańscy imigranci wysiadali w Paryżu, i sugeruje żartobliwie, że na tej stacji musi znajdować się magiczny kawałek chodnika – gdy tylko ktoś na niego nastąpi, zaraz przestaje być katolikiem. Strategię rozwiązywania tego problemu trafnie oddała katolicka publikacja pod tytułem *France, pays de mission* („Francja, kraj misyjny”)[2]. Jeśli mamy dziś dobre powody do sceptycyzmu wobec starej teorii sekularyzacji, to praca LeBrasa i wielu innych jemu podobnych służy przypomnieniu, że jednak miała ona podstawy empiryczne (i, nawiasem mówiąc, służy też uspokojeniu tych z nas – włączając mnie samego – którzy niegdyś ją wyznawali, a później porzucili, że nie byliśmy tylko głupcami w latach naszej młodości).

Trzeba przyznać, że większość socjologów współcześnie zajmujących się religią nie trzyma się już kwestii nowoczesności i sekularyzacji. Niektórzy nadal to robią (dzielnie, powiedziałbym); wśród nich Bryan Wilson, który wnosi znaczący wkład w naukę, trzymając się odważnej wersji teorii sekularyzacji. Jeśli chodzi o moje zapatrywania na socjologię współczesnej religii, to sądzę, że główna zmiana w sposobie myślenia, polegająca dokładnie na porzuceniu starej teorii sekularyzacji, dokonała się – jak chciałbym podkreślić – nie z uwagi na jakąś przemianę filozoficzną czy teologiczną, lecz ze względu na to, że była coraz mniej zdolna do wyjaśnienia danych empirycznych dotyczących różnych części świata (zwłaszcza Stanów Zjednoczonych). Jak lubię powtarzać moim studentom, jedną z zalet bycia socjologiem

(w przeciwieństwie do bycia powiedzmy filozofem czy teologiem) jest to, że można mieć równie dobrą zabawę wtedy, gdy czyjeś teorie są wysane z palca, jak i gdy są potwierdzone empirycznie!

Jest dla mnie oczywiste, że świat z pewnymi godnymi uwagi wyjątkami (o których więcej za chwilę) jest tak samo religijny, jak zawsze, a gdzieś tam nawet bardziej niż kiedykolwiek. Nie oznacza to jednakże, iż nie istnieje coś takiego jak sekularyzacja, tylko że zjawisko to w żadnym wypadku nie jest bezpośrednim i nieuchronnym skutkiem nowoczesności. Ważnym zadaniem socjologii religii staje się zatem sporządzenie mapy zjawiska sekularyzacji – w ujęciu tak geograficznym, jak i socjologicznym – nie jako modelowej sytuacji religii w świecie współczesnym, lecz jako jednej z wielu sytuacji. Nie mogę tu nakreślić tej mapy szczegółowo. Wydaje się jasne, że w przeważającej części świata następuje niezwykle silny wzrost ruchów religijnych, nie- rzadko o daleko sięgających konsekwencjach społecznych i politycznych. Dwa główne ruchy to szerokie odrodzenie islamu, zarówno w krajach islamskich, jak i w muzułmańskich diasporach, oraz – mniej powszechnie zauważany – rozkwit ewangelikalizmu, zwłaszcza w jego zielonoświątkowej odmianie, w wielu regionach świata rozwijającego się, najbardziej wyraźny w Ameryce Łacińskiej (odniosę się tu do pracy Davida Martina). Nie są to jednak przypadki wyjątkowe (choć zapewne są najważniejsze). We wszystkich innych większych wspólnotach religijnych również obserwujemy silne ożywienie – wśród katolików (zwłaszcza w krajach rozwijających się), protestantów (całkiem wyraźnie w Rosji), żydów (w Izraelu i diasporze), hinduistów i buddystów. Mówiąc wprost, większość świata bucha religijnym żarem. Tam, gdzie wprowadzono świeckie elity polityczne i kulturalne, znajdują się one w defensywie w stosunku do odradzających się ruchów religijnych – jak na przykład w Turcji, Izraelu czy Indiach, ale także w Stanach Zjednoczonych!

Gdzie zatem na tej mapie umieścić zeświecczenie? Powiedziałbym, że w dwóch miejscach. Po pierwsze, istnieje wąska, lecz bardzo wpływowa warstwa intelektualistów – definiowana szeroko jako grono ludzi wykształconych w zachodnim duchu, zwłaszcza w humanistyce i naukach społecznych. Stanowią oni świecką międzynarodówkę, której członków można spotkać w każdym kraju. Nie wnikam tutaj w to, dlaczego ten rodzaj edukacji ma efekty zeświecczające (podejrzewam, że dzieje się tak głównie z powodu destrukcyjnego wglądu we względność wierzeń i wartości). Zwróciłbym natomiast uwagę na to, że ta szczególna międzynarodówka pomaga wyjaśnić niepodważoną wiarygodność teorii sekularyzacji wśród wielu zachodnich intelektualistów: gdy jadą do Stambułu, Jerozolimy czy New Delhi, spotykają się niemal wyłącznie z innymi intelektualistami – czyli ludźmi w dużym stopniu do nich podobnymi – i wtedy mogą dojść do wniosku, że ten czy inny Faculty Club[3] wiernie odzwierciedla sytuację kulturalną na zewnątrz; a to prawdziwie fatalny błąd! (Czy muszę dodawać, że równie błędne byłoby wierzyć, że, powiedzmy, Harvard Faculty Club odzwierciedla miejsce religii w amerykańskiej kulturze?). Po drugie, w pulsującej wszechobecności religii we współczesnym świecie istnieje pewien geograficzny wyjątek w postaci Europy Zachodniej i Środkowej. Jest to, jak sądzę, jedyna część świata, w której stara teoria sekularyzacji pozostaje nadal empirycznie możliwa do obrony. Pytanie, dlaczego tak się dzieje, jest frapujące.

Za najbardziej interesujące pytanie, przed którym stoi dzisiejsza socjologia religii proponuję uznać takie oto: Czy Europa jest religijnie odmienna, a jeśli tak, to dlaczego? Pytanie to zakłada wyjątkowość Europy, która – przynajmniej w tej materii – stawia na głowie zwykłe pytanie o amerykańską wyjątkowość. Wiele razy już zaobserwowano, że w przeciwieństwie do Europy Stany Zjednoczone są krajem bardzo

religijnym. Nie jest to jednak niczym wyjątkowym; Ameryka dostosowuje się tutaj do ogólnoświatowego trendu. To Europa jest – lub też zdaje się być – wielkim wyjątkiem. Gdy zaakceptuje się wszechobecność religii w nowoczesnym świecie, można zainteresować się sekularyzacją w nowy, intrygujący sposób – sekularyzacją nie jako współczesną normą, lecz jako ciekawym przypadkiem dewiacji, który wymaga wyjaśnienia. W ostatnich latach ze zrozumiałych powodów wzmożło się naukowe zainteresowanie zjawiskiem określanym mianem fundamentalizmu. Pomijając fakt, że owo pojęcie odnosi się do specyficznego etapu w historii amerykańskiego protestantyzmu i może być bardzo mylące, jeśli używać go gdzie indziej, w powszechnym użyciu termin ten jest stosowany na określenie prawie każdego wojującego ruchu religijnego roszczonego sobie autorytet i niepodważalność. Z całą pewnością interesujące będzie pytanie na przykład o to, dlaczego i w jaki sposób wojujący islam podczas rewolucji irańskiej doszedł do władzy w tym a nie innym momencie. Lecz zjawisko jako takie, w tej czy innej formie, zawsze istniało gdzieś w pobliżu. To wyjątek, a nie norma, zachęca do krytycznej analizy. Innymi słowy, socjologowie religii powinni zwracać mniejszą uwagę na irańskich mułłów, a więcej na profesorów Harvardu i zwykłych mieszkańców Londynu czy Paryża.

W jaki sposób europejskie zeświecczenie przejawia się empirycznie? Najwyraźniej w zachowaniach związanych z Kościołami

W jaki sposób europejskie zeświecczenie przejawia się empirycznie? Najwyraźniej w zachowaniach związanych z

Kościołami. W całej Europie Zachodniej i Środkowej występuje

drastyczny spadek uczestnictwa ludzi w życiu Kościoła, wpływów religii w życiu publicznym i liczby osób wybierających powołanie religijne. Manifestuje się ona również w malejącej liczbie ludzi, którzy wyznają tradycyjne przekonania religijne. Co również jest interesujące, ta kulturalna konstelacja, która we wcześniejszym okresie (powiedzmy do lat sześćdziesiątych XX wieku) koncentrowała się w północnej Europie (w regionach zarówno protestanckich, jak i katolickich), później rozprzestrzeniła się gwałtownie i w znacznym stopniu na Europę Południową – najbardziej dramatycznie na Hiszpanię (zwłaszcza po upadku reżimu Franco), lecz również na Włochy i Portugalię. Niektórzy konserwatywni katolicy w tych krajach obarczali odpowiedzialnością za tę ekspansję rzekome obalenie autorytetu Kościoła przez Sobór Watykański II i reformy, które po nim nastąpiły. Jednak dokładnie ten sam fenomen dał się zaobserwować w Grecji, czyli w ostatnim kraju, którego prawosławna ludność mogła się w ogóle przejąć zmianami w Kościele katolickim! Wydaje się, że uformowało się charakterystyczne eurozeświecczenie, nieodłączna część międzynarodowej kultury europejskiej, które po prostu ciągnie to dalej: gdy dany kraj zostaje wchłonięty w Europę pod względem ekonomicznym i politycznym, otrzymuje eurozeświecczenie w pakiecie. Oto, co się stało, gdy Pireneje przestały wyznaczać granicę pomiędzy Hiszpanią a wszystkimi tymi (z punktu widzenia Franco) północnymi odchyleniami. Niedawno wydarzyło się to również, z całym dramatyzmem, w Irlandii i Polsce[4]. Co ciekawe, proces ten nastąpił również w Québecu (dziwny przypadek tego, czym może być europeizacja na odległość).

Niewiele dyskutuje się o samych faktach, różnią się jednak ich interpretacje. Istnieje grupa analityków, którzy kwestionują opis europejskiego przypadku w kategoriach sekularyzacji. Do jej czołowych przedstawicieli zaliczyć można Daniele Hervieu-Leger we Francji, Grace Davie w Wielkiej Brytanii oraz Paula Zulehnera, który skupia się

na krajach niemieckojęzycznych. Przedstawiają oni sytuację [Europy] jako odsunięcie od tradycyjnych Kościołów (już w latach sześćdziesiątych niektórzy niemieccy badacze używali terminu Entkirchlichung – „odkościelnienie” – by opisać to odsunięcie) przy jednoczesnym istnieniu dużej grupy ludzi, którzy definiują i praktykują swoją religijność w nietradycyjny, zindywidualizowany i instytucjonalnie wolny sposób. Stanowi to oczywiście poważny problem dla Kościołów, ale nie powinno dyktować perspektywy socjologom. Ci powinni raczej koncentrować się na badaniu nowych form religijności niż (jak to bywało) prowadzić badania negatywnego rynku dla Kościołów.

Pozwólcie, że przyznam, iż nie byłem całkowicie przekonany przez te argumenty i nadal sądzę, że przypadek Europy może zostać podciągnięty pod kategorię sekularyzacji. Lecz nawet jeśli zgodzić się z Hervieu-Leger i innymi, że kategoria ta zawodzi w opisie sytuacji europejskiej, to nadal problemem pozostaje to, że Europa różni się od każdego innego dużego regionu świata, a owa różnica domaga się wyjaśnienia. Potrzebujemy bardziej szczegółowej topografii ludności, która – parafrazując tytuł ostatniej książki Davie o religii w Wielkiej Brytanii – „wierzy, lecz nie przynależy”. Potrzebujemy również bardziej szczegółowej analizy tego, jak Kościoły, pomimo pustych ławek i braku duchowieństwa, mogą być nadal instytucjami uprzywilejowanymi w sferze publicznej; Jose Casanova badał to zjawisko, które, odwracając słowa Davie, można określić jako „przynależność bez wiary”.

W jakiegokolwiek zrewidowanej socjologii sekularyzacji porównanie pomiędzy Europą a Ameryką jest oczywiście bardzo przydatne. Czyni ono znak równości między nowoczesnością a sekularyzacją bardzo trudnym do utrzymania: Ameryka jest o wiele bardziej religijna, lecz

nie może być uznana za mniej nowoczesną od Europy. Skąd zatem bierze się różnica? Przyznaję, że nie znam odpowiedzi na to pytanie. Z pewnością wymaga ona współpracy socjologów i historyków. Osobiście wierzę, że proces sekularyzacji rozpoczął się w Europie w XIX wieku (oczywiście z różnymi punktami startu i różnym przebiegiem w różnych krajach). Zakładam, że żaden ważny proces historyczny nie ma jednej tylko przyczyny; a zatem także na zaistnienie zjawiska eurozeświecczenia musiało wpłynąć wiele czynników. Najczęściej wspomniany jest czynnik polityczny – bliska relacja pomiędzy Kościołem a państwem (inaczej niż w Ameryce), która miała tę konsekwencję, że polityczną opozycję często cechował element antyklerykalny. Pozwólcie też, że zwrócę uwagę na inny czynnik, który – jak przypuszczam – pomaga wyjaśnić różnicę pomiędzy dwoma kontynentami; wiąże się on z edukacją. W większości Europy edukacja publiczna znajduje się w rękach państwa, które wysyła nauczycieli w każdy zakątek kraju; wielu z nauczycieli było, że tak powiem, żołnierzami w armii świeckiego oświecenia. Gdy edukacja podstawowa i ponadpodstawowa stały się obowiązkowe, wielu rodziców nie miało możliwości ochrony swoich dzieci przed sekularyzującym wpływem szkoły. Aż do ostatnich lat w Stanach Zjednoczonych występowała zasadniczo odmienna sytuacja – szkoły podlegały władzom lokalnym, były więc bardziej uległe w stosunku do życzeń rodziców. Mówiąc wprost, europejscy rodzice musieli znosić nauczycieli przysłanych przez władze oświatowe, natomiast amerykańscy – choć nieoświeceni [*unenlightened*] – mogli zwolnić nauczycieli. Czy to przekonujące wyjaśnienie? Może tak, może nie. Sądzę, że to pytanie mogłoby zapoczątkować sto prac doktorskich!

Ważnym elementem amerykańskiej religii, który w Europie pozostaje prawie bez znaczenia, jest ewangelikalizm – [nurt obejmujący] miliony Amerykanów, którzy definiują się jako „chrześcijanie ponownie

W większości Europy edukacja publiczna znajduje się w rękach państwa, które wysyła nauczycieli w każdy zakątek kraju; wielu z nauczycieli było żołnierzami w armii świeckiego oświecenia

narodzeni”. Również oni nie stanowią homogenicznej grupy, aczkolwiek nie ma tu miejsca na rozwinięcie tej kwestii. Jednakże istnieje interesujące podobieństwo [między Ameryką a Europą], które dotyka innej ważnej

dla socjologii religii kwestii – polega ono na silnej obecności czegoś, co Robert Wuthnow nazwał religią patchworku. W kolejnych badaniach prowadzonych w Ameryce, nie tylko przez Wuthnowa, lecz również innych (zwłaszcza Wade’a Clarka Roofa i Nancy Ammerman), można natrafić na ludzi, którzy konstruują sobie zindywidualizowaną religię, biorąc wszystkiego po trochu z różnych tradycji i przedstawiając profil religijny, który nie daje się łatwo dopasować do żadnego ze zorganizowanych wyznań. Wielu z nich utrzymuje, że wcale nie są „religijni”, lecz prowadzą poszukiwania „duchowości”. Podobne dane pojawiły się w badaniach w Europie. Hervieu-Leger stosuje termin *bricolage*, autorstwa Lévi-Straussa, do opisu tej formy religijności – ludzie samodzielnie składający religię, jak dzieci bawiące się zestawem Lego, wybierający z dostępnego religijnego „materiału”. Należy zauważyć, że tacy ludzie znajdują się zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz Kościołów – tak wśród tych, którzy uważają się za ortodoksyjnych w kategoriach przynależności instytucjonalnej, jak i przyznających się do heterodoksji. Istnieje jednak znacząca różnica: w Ameryce grupa ta bywa znacznie częściej stowarzyszona (a zatem dostarcza kolejnego przykładu amerykańskiej skłonności do

stowarzyszeń, która przy okazji poddaje w wątpliwość mit amerykańskiego „nieustępliwego indywidualizmu” – ale to inna historia).

Prowadzi mnie to do innego obszaru socjologii dzisiejszej religii – do pełniejszego zrozumienia dynamiki pluralizmu. Jeśli spojrzeć wstecz na moje własne prace, sądzę, że pojąłem ją adekwatnie bardzo dawno temu, jednak źle rozumiałem związek pluralizmu i sekularyzacji. Zakreślę go w formie dwóch prostych twierdzeń: Nowoczesność pluralizuje świat życia jednostek i w konsekwencji podkopuje wszystkie zakładane oczywistości. Pluralizacja, w zależności od innych czynników w konkretnej sytuacji, może, ale nie musi sekularyzować. Jeśli te twierdzenia wziąć za hipotezy, otwiera się przed nami fascynujące pole badań empirycznych. I znów prawdopodobnie owocne będzie tu porównanie Europy i Ameryki, przy czym Ameryka jawi się jako „przodujące społeczeństwo” nowoczesnego pluralizmu, pozostające jednakże daleko w tyle za Europą, co się tyczy sekularyzacji.

Przyczyny nowoczesnego pluralizmu nie stanowią wielkiej tajemnicy; są to klasyczne elementy procesu modernizacji – urbanizacja, migracja, edukacja masowa, środki masowego przekazu – zyskujące dodatkową siłę w demokratycznych warunkach, w których państwo powstrzymuje się od próby narzucenia monopolistycznego światopoglądu.

Psychologia społeczna wykazała duże znaczenie poparcia społecznego dla indywidualnej definicji rzeczywistości; gdy poparcie to jest słabe lub podzielone, definicje tracą w świadomości jednostek swój status oczywistości i stają się sprawą indywidualnych wyborów. Nadal myślę, że najbardziej użyteczny sposób wykorzystania tych społeczno-psychologicznych spostrzeżeń w socjologii wiedzy przez teorię instytucji Arnolda Gehlena. Tak czy owak, powiedzieć, że przekonania

religijne są raczej wybierane niż przyjmowane jako oczywistość, to nie to samo, co powiedzieć, iż nie są one już wyznawane. Mówiąc wprost, proponuję tezę, że pluralizm wpływa raczej na jak, a nie czy przekonania religijnych – a to coś całkiem różnego od sekularyzacji.

*Psychologia społeczna
wykazała duże znaczenie
poparcia społecznego dla
indywidualnej definicji
rzeczywistości; gdy poparcie
to jest słabe lub podzielone,
definicje tracą w świadomości
jednostek swój status
oczywistości i stają się sprawą
indywidualnych wyborów*

Jeśli chodzi o amerykańską socjologię religii, sędzę, że centralnym polem jej zainteresowania powinien być stale rosnący obszar pluralizmu religijnego. Wzorem może tu być wpływowa książka Willa Herberga *Protestant-Catholic-Jew*, opublikowana w

1955 roku i dobrze, jak sędzę, wyjaśniająca stan amerykańskiego pluralizmu w połowie XX wieku. Jak wiele zmieniło się od tego czasu! Nawet co się tyczy trzech szerokich kategorii składających się na tytuł pracy Herberga, dopiero nadejść miały: potężna fala ewangelikanizmu wśród protestantów, trzęsienie ziemi, jakim było Vaticanum II wśród katolików oraz rozkwit żydowskiej ortodoksji; a także przekraczająca wszystkie linie podziałów kulturalna rewolucja lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych (w szczególności w formie feminizmu). Na mapie Herberga nie było jeszcze prawosławia (być może to śpiący olbrzym na amerykańskiej scenie religijnej), nie wspominając o późniejszym rozwoju islamu, buddyzmu i (mniej ważnego) hinduizmu. Wszystko to miało poważne konsekwencje polityczne: w latach pięćdziesiątych XX

wieku stwierdzenie, że demokracja amerykańska oparta jest na „wartościach judeochrześcijańskich” – historycznie rzecz biorąc twierdzenie wiarygodne – stało się tylko frazesem. By zrozumieć, jak problematyczny politycznie jest pluralizm w swym nowszym wydaniu, proponuję, żebyście wyobrazili sobie siebie w roli nauczyciela wiedzy o społeczeństwie w szkole średniej na Hawajach. Patrzysz na klasę dzieci w przeważającej mierze pochodzenia azjatyckiego, z których większość przypuszczalnie nie jest ani chrześcijanami, ani żydami. Czy nadal powiesz, że demokracja amerykańska oparta jest na wartościach judeochrześcijańskich? A jeśli nie, to na jakie wartości się powołasz? A może będziesz musiał wycofać się na pozycję sekularystyczną, mówiąc, że nie ma religijnego sposobu uzasadnienia amerykańskiego ustroju? Trendy demograficzne czynią prawdopodobną możliwość, że warunki hawajskie rozprzestrzenia się na coraz więcej regionów amerykańskiego terytorium. Oczywiście stawia to interesujące pytanie przed filozofią polityki; moja sugestia jest jednak taka, że wskazuje ono na bardzo ciekawe kierunki dla socjologicznych badań amerykańskiej religii.

Trzeba przyznać, że prawie od wieku nad przedsięwzięciem, które nazwaliśmy socjologią religii, unosi się duch Maksa Webera. Dodałbym, że ten duch nadal wykazuje niezwykle oznaki życia. W ten sposób pytanie o związek między kulturą kapitalistyczną a etyką „wewnątrzświatowej ascezy” jest tak samo stosowne, jak wtedy, gdy Weber pisał swój esej o etyce protestanckiej. Spójrzmy na szalejącą wciąż dyskusję wokół kwestii wprowadzenia gospodarki rynkowej w społeczeństwach postkomunistycznych – z powracającym w niej pytaniem, czy czynniki kulturalne (na przykład w Rosji) utrudniają sukces tego typu ekonomii i odwrotnie, czy niektóre kultury (na przykład w Chinach) mogą ułatwić transformację ekonomiczną. Mógłbym nie przywoływać nazwiska Webera, wspomnianego w tej debacie, ale

jestem pewien, że jego duch cicho się śmieje! Tutaj znajduje się stały punkt zainteresowania socjologii religii – relacja religii i rozwoju ekonomicznego.

Ponownie podążając za Weberem, można stwierdzić, że jedynie zasadniczo międzynarodowe podejście daje jakąś nadzieję na sukces. Weźmy gwałtowny wzrost ewangelikanizmu, o którym wspomniałem wcześniej: czy ten ruch religijny sprzyja dziś tej samej etyce (lub podobnej do tej), która – według Webera – ułatwiła nadejście nowoczesnego kapitalizmu w Europie i Ameryce Północnej? Praca Davida Martina dotycząca Ameryki Łacińskiej silnie wskazuje na odpowiedź twierdzącą. Trzeba oczywiście pamiętać, że ruch ten jest całkiem nowy (jego gwałtowny rozwój rozpoczął się w latach pięćdziesiątych XX wieku) i jego zwolennicy są w większości nadal bardzo biedni. Lecz na tych obszarach Ameryki Łacińskiej, gdzie obiektywne warunki ekonomiczne dały szansę ludziom, którzy ciężko pracują, raczej oszczędzają niż konsumują, wykazują silne więzy rodzinne i zwracają uwagę na wykształcenie swoich dzieci – na przykład w Chile – można już zobaczyć zarysy protestanckiej klasy średniej z niezwykle podobieństwem do jej dalekich anglo-amerykańskich poprzedników. Faktycznie, badania prowadzone w Chile w Centro de Estudios Públicos przez Martina i jego współpracowników sugerują następujące twierdzenie (być może moglibyśmy nazwać je twierdzeniem w stylu realizmu magicznego?): „Max Weber jest żywy i ma się dobrze, a żyje na peryferiach Santiago de Chile!”. Funkcjonuje tam obecnie to, co można nazwać ewangelicką międzynarodówką, rosnącą na wielkich obszarach rozwijającego się świata – nie tylko w Ameryce Łacińskiej, lecz również w chińskich społeczeństwach wschodniej i południowo-wschodniej Azji. Badania socjoekonomicznych konsekwencji tego niezwykłego zjawiska religijnego są, jak dotąd, rozproszone i niezintegrowane w wymiarze

międzynarodowym, lecz sędzę, że można dokonać wstępnego uogólnienia: ten typ silnego protestantyzmu ma konsekwencje behawioralne, które – w większości w sposób nieuświadomiany – wiążą się z wymaganiami powstającego kapitalizmu i w ten sposób sprzyjają społecznej mobilności w górę.

Przekonawszy się, że etyka protestancka była jednym z czynników w genezie nowoczesnego kapitalizmu, Weber podjął ogromne przedsięwzięcie w dziedzinie komparatywnej socjologii religii, zamierzając znaleźć przykłady „wewnątrzświatowej ascezy” w innych tradycjach religijnych. Sądził, że takowe nie istnieją – i prawie na pewno był w błędzie. W ostatnich latach Shmuel Eisenstadt i inni poszukiwali funkcjonalnych ekwiwalentów etyki protestanckiej. Najbardziej obiecującym kandydatem okazała się tak zwana etyka post-konfucjańska. Jak wiecie, wokół fenomenu tego domniemanego podobieństwa toczy się zawzięta dyskusja.

Dyskusję tę wywołała błyskawiczna dominacja wschodnioazjatyckich społeczeństw kapitalistycznych, a napędził ją (wciąż problematyczny) sukces, jaki nastąpił po wprowadzeniu gospodarki rynkowej w Chinach kontynentalnych. Jak wyjaśnić sukces ekonomiczny nie tylko Japonii i „małych smoków” (Korea Południowa, Tajwan, Hongkong i Singapur), lecz także – o wiele bardziej spektakularny – chińskiej diaspory w południowo-wschodniej Azji (gdzie, tak jak w Indonezji, Malezji, Tajlandii i na Filipinach, często niewielka chińska mniejszość kontroluje najbardziej pomyślnie rozwijające się sektory ekonomii)? Tym, co łączy wszystkie te przypadki, jest kultura silnie przesiąknięta konfucjanizmem; jest więc rzeczą zrozumiałą, że różni uczeni wskazywali na ów czynnik kulturalny jako pomocny do wyjaśnienia historii sukcesu ekonomicznego. Również i tutaj mamy do czynienia z

etyką ciężkiej pracy, dyscypliny, oszczędności, silnych więzów rodzinnych i wielkiego poważania dla edukacji – w skrócie, etyką „wewnątrzświatowej ascezy”. Weber w swojej pracy o konfucjanizmie doszedł do wniosku, że jego etyka jest wprawdzie wewnątrzświatowa, ale nie ascetyczna – i prawdopodobnie miał rację jeśli chodzi o oficjalny konfucjanizm imperialnych Chin. „Etyka postkonfucjańska” ostatnich dyskusji nie jest jednakże etyką wytwornych intelektualistów, których studiował Weber. Jest to raczej etyka, którą Robert Bellah trafnie nazwał konfucjanizmem burżuazyjnym – wartości i style życia zwykłych ludzi, z których większość nigdy nie czytała o wielkich klasykach konfucjanizmu ani nawet o nich nie słyszała. Nie chcę zajmować wyraźnego stanowiska w tej debacie, ale jestem całkiem pewien, że miały w tym swój udział inne czynniki kulturowe poza konfucjanizmem (w szczególności wschodnioazjatycka religia ludowa, a w Japonii szintoizm). Sądzę, że bezpiecznie będzie powiedzieć, iż kultura, w większości legitymowana religijnie, stanowiła ważny czynnik w najnowszej historii ekonomicznej wschodniej Azji.

Instytut Studiów nad Kulturą Ekonomiczną (Institute for Study of Economic Culture) na Uniwersytecie Bostońskim, którym kieruję od 1985 roku, realizuje jako swój program (który, jeśli chcecie, można nazwać „neoweberowskim”) właśnie badanie związku między kulturą a zachowaniem ekonomicznym – a w większości świata kultura jest w zasadzie synonimem religii. Instytut finansował badania Davida Martina, o których wspomniałem, a także pracę Gordona Reddinga na temat kultury międzynarodowych przedsiębiorców chińskich. Skorzystam ze sposobności i nadmienię o dwóch innych projektach instytutu – Roberta Hefnera o islamie w Indonezji i Joan Estruch o Opus Dei w Hiszpanii. Konwencjonalny obraz islamu zakłada, że w przeciwieństwie do protestantyzmu nie przejawia on sympatii do nowoczesnych zachowań ekonomicznych. Hefner badał ruchy islamskie

w Indonezji, które zdają się przeczyć temu popularnemu pogładowi, sugerując, że w konkretnych warunkach (które wszakże nie zachodzą wszędzie) samoświadomy ruch islamski może wspierać wartości zgodne z nowoczesnym kapitalizmem (a nawet z pluralizmem i demokracją). Z kolei przypadek Opus Dei jest fascynujący zwłaszcza dlatego, że oferuje świetny przykład weberowskiej idei niezamierzonych konsekwencji: to ruch zdecydowanie konserwatywny z punktu widzenia ortodoksji katolickiej i pozostając takim, odegrał jednak zasadniczą rolę we wprowadzeniu gospodarki rynkowej w ostatnich latach reżimu Franco i prawdopodobnie był też przydatny dla demokracji w tradycji późniejszej – katolicki przypadek „wewnątrzświatowej ascezy” z nieco ironicznym przebiegiem. W moim rozumieniu praca Estruch może być podsumowana następująco: Opus Dei, które chciało zrobić z Hiszpanii peryferie Fatimy, pomogło zrobić z niej przedmieścia Brukseli!

Chcę dodać tu jeszcze jedno pytanie: jeśli to oczywiste, że pewien rodzaj „wewnątrzświatowej ascezy” jest funkcjonalny w warunkach rodzącego się kapitalizmu, to czy pozostaje takim nadal w jego dojrzałej (lub też, jak wolicie, „postindustrialnej” czy „postmodernistycznej”) wersji? Przedstawmy to pytanie obrazowo: jeśli ciężka praca i odroczone gratyfikacje sprzyjają mobilności z favelas Ameryki Łacińskiej, to czy jest tak również w przypadku ludzi, którzy pragną tego samego w Silicon Valley? Nie wiem. Jednak proponuję owocną hipotezę badawczą: etyka wewnątrzświatowego hedonizmu podobna jest do kultury kreatywności wymaganej przez nową ekonomię wiedzy. Ta hipoteza sprawiłaby kłopoty moralistom, lecz socjologowie muszą podjąć ryzyko *épater les bourgeois*.

*Proponuję owocną hipotezę
badawczą: etyka
wewnątrzświatowego
hedonizmu podobna jest do
kultury kreatywności
wymaganej przez nową
ekonomię wiedzy*

Jest jeszcze
powiązana, choć
odrębna kwestia –
kwestia relacji
pomiędzy religią a
demokracją. Do
pewnego stopnia
kwestia ta nakłada
się na tę
wspomnianą

poprzednio, dotyczącą religii i nowoczesnej ekonomii, lecz (inaczej niż zakłada modna obecnie retoryka polityczna) relacja demokracji i kapitalizmu jest prosta i symetryczna. Jest bardzo prawdopodobne, że jak moralność purytańska w kolonialnym okresie historii Stanów Zjednoczonych sprzyjała zachowaniom ekonomicznym wymagany przez wczesny kapitalizm, tak purytański ustrój wspólnotowy sprzyjał demokratycznemu zaangażowaniu na arenie publicznej. Jednak w innych krajach nie zachodzi tak prosta synergia pomiędzy ekonomicznymi a politycznymi konsekwencjami religii. Co się tyczy wielkich międzynarodowych ruchów religijnych naszych czasów, zaryzykowałbym hipotezę, że ewangelikalizm ze swoim świeckim przywództwem i wspólnotową aktywnością może dostarczyć pewnego rodzaju protodemokratycznego szkolenia swoim zwolennikom. Byłbym ostrożniejszy co do odrodzenia islamu, choć praca Roberta Hefnera przekonała mnie, że w tradycji islamskiej nie ma nic z natury rzeczy przeciwstawnego demokracji. (Zauważyłem, że elementy protodemokratyczne – i to daleko bardziej niż cokolwiek w chrześcijaństwie tego okresu – występują zarówno w Koranie, jak i w okresie tak zwanych ortodoksyjnych kalifów). Jest tu wiele miejsca dla badań, podobnie jak w odniesieniu do innych dużych tradycji religijnych.

Warto podkreślić w tym kontekście, że tradycje mogą się zmieniać, czasem drastycznie, pod naciskiem warunków. Wspomniałem już o ciekawej historii Opus Dei w Hiszpanii. Jest to część większego obrazu: Samuel Huntington, pisząc o „trzeciej fali demokracji”, argumentował przekonująco, że nowe stanowisko wobec demokracji przyjęte przez Kościół katolicki od Soboru Watykańskiego II stanowiło ważny czynnik w procesach demokracji różnych krajów – szczególnie w Europie Południowej, w Ameryce Łacińskiej, na Filipinach i w katolickich regionach dawnego imperium sowieckiego.

Demokracja może być legitymizowana lub delegitymizowana religijnie nie tylko w swoim wąskim rozumieniu, jako mechanizm polityczny. Istnieje pójcień protodemokratycznych wartości i instytucji, bez którego mechanizmy demokratyczne pozostają pustą i niezmiernie kruchą muszlą. To wartości wolnego stowarzyszenia się i tolerancji, podciągane powszechnie pod pojęcie „społeczeństwa obywatelskiego”. W społeczeństwach zachodnich, z religijnymi legitymacjami lub też bez nich, wartości te są rozpowszechniane w kategoriach wywodzonych z Oświecenia. Można prześledzić tę retorykę od wielkich deklaracji praw człowieka z XVIII wieku do deklaracji Organizacji Narodów Zjednoczonych na ten temat. Retoryka ta często drażni ludzi w społeczeństwach niezachodnich, którzy mają odmienne koncepcje relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą – podobnie jak raziła tradycyjnych katolików na Zachodzie. Praca teologów takich jak Jacques Maritain czy John Courtney Murray umożliwiła zmianę kierunku Vaticanum II. Kościół katolicki mógł wówczas przejść od niechętnego ustępstwa do pozytywnej aprobaty, ponieważ sformułowali oni katolickie uzasadnienie dla tolerancji, pluralizmu i demokracji. Mój kolega Adam Seligman jest obecnie zaangażowany w projekt, który próbuje odkryć podobne uzasadnienia w ramach tradycyjnego judaizmu i islamu – jest to oczywiście przedsięwzięcie o

ogromnym znaczeniu politycznym w Izraelu i w świecie muzułmańskim. Podobne pytania można oczywiście zadać w odniesieniu do prawosławia, jak i religijnych tradycji południowej i wschodniej Azji.

Jako że moja reputacja w socjologii religii opierała się początkowo na pracy teoretycznej, możecie oczekiwać, iż powiem coś na temat teorii. Niestety, muszę was rozczarować. W latach sześćdziesiątych wraz z Thomasem Luckmannem i innymi przyjaciółmi czuliśmy, że poczynienie pracy fundacyjnej dla teorii w socjologii religii ma sens. Jak pewnie niektórzy z was wiedzą, zaproponowaliśmy pewien rodzaj teoretycznego mariażu pomiędzy Maksem Weberem a Alfredem Schutzem, umieszczającego socjologię religii w szerszym kontekście socjologii wiedzy. Wspomniałem wcześniej, że jedną część tego teoretycznego przedsięwzięcia, zawierającą teorię sekularyzacji, byłem zmuszony porzucić. Dodałem później kilka drobiazgów do tej teorii, szczególnie co się tyczy rozumienia pluralizmu. Poza tym pozostałem zadowolony z teoretycznego podejścia, jakie wypracowaliśmy we wczesnych latach, i wskutek tego nie byłem zbyt pod wrażeniem najnowszych wysiłków (na pewno jeśli chodzi o większość pracy, która ku mojemu zakłopotaniu nazywa się konstruktywistyczną). Ale to inna historia. W każdym razie, zwracając się coraz bardziej od teorii ku problemom empirycznym, uważałem paradygmat socjologii wiedzy z wczesnej pracy za bardzo przydatny i nie czułem potrzeby zamiany go na inny.

Istnieje jednakże jeden temat, omówiony pokrótce wcześniej, na który, jak mi się wydaje, można przygotować interesującą pracę teoretyczną – jest to temat pluralizmu. Moglibyśmy szeroko użyć szeroko zakrojonej teorii porównawczej dotyczącej psychologicznej i społecznej dynamiki

pluralizmu, która zrodziła osobliwą dialektykę otwartości i zamknięcia. W skrajnym wypadku jest to dialektyka relatywizmu i dogmatyzmu, w której jednostki z niezwykłą łatwością przeskakują z jednego do drugiego. Daniele Hervieu-Leger, wspomniana socjolog religii, podała barwny opis niektórych aspektów tego zjawiska w swojej ostatniej książce *Le pèlerin et le converti* (jeszcze nieprzetłumaczonej na język angielski). Jej „pielgrzymi” są mieszkańcami czegoś, co w amerykańskim kontekście zostało nazwane przez Wade’a Clarka Roofa „kulturą poszukiwania”. Jej „konwertyci” zaś to uchodźcy od otwartości pielgrzymowania; odnajdują pocieszające zamknięcie w całkowitym oddaniu się tej czy innej dogmatycznej wspólnoty.

Taka teoria pluralizmu byłaby, jak sądzę, interesująca sama w sobie, wzmacniając powiązanie pomiędzy psychologią społeczną a socjologią wiedzy czy religii. Byłaby również praktycznie przydatna dla jednostek i wspólnot stających w obliczu trudności ze skonstruowaniem znaczenia w sytuacji braku oczywistości. Te trudności są faktycznie bolesne dla teologów i ludzi religijnych w ogólności. Być może socjologia może wnieść tutaj swój skromny wkład dla tych wszystkich, którzy poszukują środka między relatywizmem a dogmatyzmem.

Peter L. Berger socjolog i teolog luterański, dyrektor Institute on Culture, Religion and World Affairs na Uniwersytecie w Bostonie.

*Z języka angielskiego przełożyła Kinga Marulewska
Artykuł ukazał się w 5. numerze rocznika „Teologia Polityczna”*

[1] Wystąpienie wygłoszone w 2000 roku w ramach serii wykładów im. Paula Hanly'ego Furfeya [przyp. tłum.].

[2] Chodzi tu o pracę: H. Godin i Y. Daniel, *La France, pays de mission?*, Lyon 1943 [przyp. tłum.].

[3] Faculty Club to rodzaj hotelu znajdującego się przy uniwersytecie, gdzie bardzo często lokowani są goście z zagranicy, odbywają się konferencje, sympozja i innego typu naukowe spotkania [przyp. tłum.].

[4] Wniosek o spadku religijności w Polsce po 1989 roku narzuca się, gdy spojrzeć na wyniki znanego międzynarodowego badania World Values Survey, którego kolejne pomiary przeprowadzono w latach 1990, 1997 i 1999 (na przykład deklaracje uczęszczania na mszę św. przynajmniej raz w tygodniu: 65,5% w 1990 roku, 55,6% w 1997 roku i 58,7% w 1999 roku). Gdy zanalizujemy bardziej szczegółowe dane na temat deklaracji religijności (np. stale badane w sondażach CBOS), jak i pomiary rzeczywistych zachowań religijnych (tzw. dominicantes i communicantes rejestrowane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego), widoczne jest jednak, że po początkowym spadku, jaki nastąpił bezpośrednio po roku 1989, w latach 1992-2007 poziom uczestnictwa Polaków w praktykach religijnych był dość stabilny. Podobnie poziom zaufania do Kościoła katolickiego posilnym spadku w latach 1991-1992 podniósł się i od roku 1993 nastąpiło odwrócenie trendu. Więcej na ten temat zob. artykuł Zbigniewa Kłosowskiego w niniejszej publikacji, a także: R. Boguszewski, *Polak – na zawsze*

katolik? Polska religijność w latach 1989-2008 na podstawie badań
CBOS, „Więź” 2008,9, oraz: <http://www/iskk.ecclesia.org.pl/praktyki-niedzielne.htm> [przyp. red.].