

## Richard Neuhaus: Sekularyzacje

Związek między nowoczesnością a wyborem zaowocował wybiórczym podejściem do religii, na zasadzie: wybierasz i mieszasz. Hervieu-Leger używa terminu „bricolage”, co można przetłumaczyć jako „majsterkowanie”, a czego przykładem jest składanie i rozkładanie przez dziecko zestawu „Mały majsterkowicz”. Wśród katolików taka postawa jest nazywana pejoratywnie „Café Katolicyzm” – pisał Richard Neuhaus. Przypominamy jego tekst w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „Projekt: sekularyzacja”.

W większości tradycji naukowych, zwłaszcza w tych uznawanych za humanistyczne, istnieją ortodoksje i mody, a niekiedy nagłe zwroty, które są zwykle opisywane – za powstałą prawie pół wieku temu *Strukturą rewolucji naukowych* Thomasa Kuhna – jako przesunięcia paradygmatu. Socjologia jest ogólnie postrzegana jako jedna z dyscyplin humanistycznych. Po olbrzymiej niegdyś popularności w świecie akademickim nastąpiły dla niej w ostatnich dekadach trudne czasy. Jak twierdzi Peter Berger, a także inni badacze, socjologia sama do tego doprowadziła, między innymi przez lekkomyślne porzucenie dyscypliny intelektualnej właściwej każdej dziedzinie nauki oraz przez gotowość służenia różnej maści sprawom ideologicznym i społecznym[1].

Jednak na długiej drodze wiodącej od Auguste'a Comte'a, zwanego zwykle ojcem socjologii, pojawia się prawdopodobnie ciekawe zjawisko. Comte przewidywał trzy następujące etapy historii: od teologicznego, przez metafizyczny do naukowego. Nie pozostawiał praktycznie wątpliwości, że przemiany te były mniej lub bardziej nieuchronne i z pewnością stanowiły istotę postępu. Jeśli przyjąć, że socjologia zawsze była dziedziną humanistyczną, w odróżnieniu od nauk ścisłych, które próbowała naśladować, to najbardziej humanistyczną z humanistycznych jest socjologia religii. Powstała silna tendencja, by postrzegać religię jako pewną pozostałość, coś przednaukowego, a przez to przednowoczesnego. Pojawiła się znana „teoria sekularyzacji”, która panowała w prawie niezmiennym kształcie aż do lat siedemdziesiątych XX wieku. Autorem jej prawdopodobnie najbardziej wpływowej formy był Max Weber (1864-1920), który twierdził – w bardzo dużym uproszczeniu – że między nowoczesnością a religią istnieje nieunikniona zależność: im silniej postępuje nowoczesność, tym bardziej cofa się religia. Ten praktycznie niemożliwy do zatrzymania proces nazywa się sekularyzacją.

Jak często pisano na łamach „First Things”, teoria sekularyzacji jest dziś kwestionowana na wielu frontach, w tym między innymi przez Petera Bergera, który był niegdyś jednym z jej najbardziej wpływowych zwolenników. obrońcy teorii sekularyzacji przez dekady odwoływali się do „amerykańskiej wyjątkowości”. Było to wyrazem świadomości, że jeśli nowoczesność koniecznie pociąga za sobą sekularyzację, to zagadką pozostaje, czemu większość nowoczesnych społeczeństw jest tak żywotnie religijna. Napisano setki książek mających wyjaśnić amerykańską wyjątkowość. Jednak w ostatnich latach sytuacja się odwróciła i wzrasta silne zainteresowanie „europejską wyjątkowością”, a dokładnie zachodnio- i północnoeuropejską sekularyzacją. Ze światowej

perspektywy amerykańskie połączenie nowoczesności i religii wydaje się modelem normalnym. Ciekawym zagadnieniem jest więc nie to, dlaczego Ameryka jest taka religijna, ale to, dlaczego Europa jest taka zeświecczona.

Oto przynajmniej niektóre elementy składające się na odpowiedź: związki historyczne i współczesne między Kościołem a państwem; wpływ pluralizmu społecznego; radykalnie odmienne pojmowanie Oświecenia; różnice w rozumieniu, co oznacza bycie intelektualistą; inne układy instytucji zajmujących się tradycją intelektualną; wreszcie inny stosunek instytucji religijnych do takich czynników jak klasa czy grupa etniczna. Trzeba od razu powiedzieć, że tego typu podejście do zagadnienia może łatwo utknąć w socjologicznym bełkocie naukowym. Niektórzy mogliby uznać za słusniejsze wskazywanie różnic między Europą a Ameryką, biorąc pod uwagę opatrnościowe przeznaczenie tej drugiej. Może to być trafny argument, tylko że socjologia nie zajmuje się Boską Opatrznością – i dobrze.

Nowe spojrzenie na sekularyzację nie sprowadza wszystkiego do analizy walk klasowych i etnicznych, rywalizacji władzy czy przemian ekonomicznych. Na przykład historyczka Gertrudę Himmelfarb w wydanej w 2004 roku książce *The Roads to Modernity (Drogi do nowoczesności)* pokazuje, że Oświecenie w Europie oznaczało coś zupełnie innego niż w Ameryce. W Ameryce było pojmowane jako ruch przyjazny religii, a nawet oparty na religii, tymczasem w większości krajów europejskich oznaczało walkę z dawnym ustrojem, w tym w dużej mierze z instytucjami religijnymi. Jak pisze Himmelfarb, Oświecenie w Ameryce przyjęło formę „polityki wolności”, podczas gdy w Europie poszło za francuską „ideologią rozumu”. Jest to przekonująca analiza, do której należy dodać, że w ostatnim półwieczu

środowisko amerykańskich intelektualistów zwróciło się zdecydowanie w kierunku francuskiego rozumienia Oświecenia, który to zwrot – będąc podstawą specyficznych zasad dyskusji – stanowi siłę napędową tego, co trafnie określa się jako „wojny kultur” w USA.

Bez wsparcia ludzi takich jak Ty, nie mógłbyś czytać tego artykułu.  
Prosimy, kliknij tutaj i przekaz darowiznę w dowolnej wysokości.

Ogromna różnica między Europejczykami a Amerykanami polega na tym, że Europejczycy są generalnie skłonni do postrzegania religii jako problemu, a nie jako rozwiązania. Na pewno można tu zgłosić pewne zastrzeżenia, ale ogólna zasada jest właśnie taka. Uwidoczniało się to na wiele sposobów. Oczywisty przykład to dramatyczna różnica w częstotliwości chodzenia do kościoła w Europie i Stanach Zjednoczonych. W ostatnich latach wielu badaczy podważało twierdzenie, oparte na badaniach prowadzonych przez prawie wiek, że ponad 40 procent Amerykanów co tydzień chodzi do kościoła. Być może te dane, gromadzone w różny sposób, są zawyżone, ale w takim razie zastanawiające jest, czemu Amerykanie, którzy nie chodzą do kościoła, regularnie twierdzą, że chodzą. Najwidoczniej uważają, że powinni. Dla większości Amerykanów jest to rzecz normalna i ogólnie przyjęta. Niekiedy można lepiej zrozumieć ludzi sądząc po tym, co według nich samych powinni robić, niż po tym, co rzeczywiście robią. W Europie chodzenie do kościoła oznacza świadome bycie w mniejszości; oznacza zajęcie określonej pozycji, a nawet postawę kontrkulturową.

W nowej książce Petera Bergera, Grace Davie i Effie Fokas *Religious America, Secular Europe?* („Religijna Ameryka, świecka Europa?”) pytanie zostaje sformułowane w sposób następujący: „Czy sekularyzacja jest wewnętrzna czy zewnętrzna wobec procesu modernizacji? Jeśli Europa jest świecka dlatego, że jest nowoczesna, to znaczy, że modernizacja i sekularyzacja są organicznie połączone. Jeśli natomiast Europa jest świecka, bo jest europejska, wówczas rozumowanie staje się zupełnie inne. W świetle argumentów przedstawionych w niniejszej książce doszliśmy do wniosku, że druga możliwość jest dużo bardziej prawdopodobna”[2].

Autorzy korzystają z pracy Shmuela Eisenstadta, izraelskiego socjologa, który ogłosił liczne prace na temat „nowoczesności zwielokrotnionych”. Co tłumaczy europejską wyjątkowość w kwestii religii? Odpowiedzią nie jest nowoczesność, lecz – jak ujmuje to Himmelfarb – różne drogi do nowoczesności. W Ameryce, podobnie jak w niemal wszystkich pozostałych krajach świata, nikt nie odczuwa potrzeby wyboru między religią a nowoczesnością. Wręcz przeciwnie, stosunki między nimi są życzliwe, a nawet wspierają się one wzajemnie. Nie trzeba jednak dodawać, że ten pogląd nie dominuje w sferach silniej zeuropeizowanych amerykańskich intelektualistów.

Trzeba przyznać, że religią w Ameryce przybiera często charakter tego, co socjolożka Nancy Ammerman określa mianem „chrześcijaństwa Złotej Zasady” – zachowuj się wobec innych tak, jak chciałbyś, by oni zachowywali się wobec ciebie. To tępi nieco ostrze doktrynalnych i wyznaniowych sporów, a w ślad za Robertem Bellahem i innymi można to nazwać amerykańską religią obywatelską. Stanowi ona źródło kontrowersyjnej cnoty tolerancji, która przez co bardziej ortodoksyj-

nych chrześcijan jest często potępiana jako religijna obojętność, choć umożliwia także praktycznie jednogłośnie poparcie dla takich symboli jedności narodowej jak hasło „In God We Trust” („W Bogu pokładamy nadzieję”) czy „One Nation Under God” („Jeden naród pod Bożą opieką”). Taki konsensus trwa w dużej mierze dzięki temu, że nie analizuje się zbyt uważnie, a już na pewno nie w agresywnej publicznej debacie, natury Boga przywoływanego w tych hasłach.

Krytycy „chrześcijaństwa Złotej Zasady”, sami nie wnikając w istotę sprawy, notorycznie wyśmiewają je jako powierzchowne, a także będące bardzo marnym substytutem tego, co nazywają „prawdziwym chrześcijaństwem”. Jednak, moim zdaniem, zasada ta nie powinna być tak lekceważona. Zdarzają się gorsze rzeczy niż Złota Zasada jako podstawa pokoju społecznego i współpracy. Co ważniejsze, większość Amerykanów nie koncentruje swego życia duchowego na kontemplacji narodowego motta („In God We Trust”) czy tekstu Ślubowania Wierności (*Pledge of Allegiance*, zaczynające się od słów „One Nation Under God” – przyp. tłum.). Mają od tego kościoły i synagogi – nośniki dużo głębszych tradycji religijnych. Nie musi to mieć związku – przynajmniej nie w pierwszym rzędzie – z rozróżnieniem między sferą publiczną a prywatną. Baptyści, luteranie, metodyści i katolicy są sobą również w sferze publicznej. Przynależenie do Kościoła jest właśnie oznaką publicznej akceptacji, co można zauważyć w licznych badaniach pokazujących, jak szybko imigranci w Ameryce stają się bardziej religijni niż byli w swym ojczystym kraju.

W takich warunkach religijno-kulturowych Amerykanie żyją zwykle na dwóch poziomach religijnych tożsamości i afirmacji: jednym – narodowym („In God We Trust”), drugim – bardziej osobistym i wspólnotowym, przeżywanym w „Kościele, który sam wybierasz”. To

wybór, za którym stoi doświadczenie; stanowi więc typowe dla Ameryki oblicze nowoczesności. Mówiąc żargonem socjologicznym, nasza przynależność religijna jest raczej wybrana niż przypisana. Nawet w przypadku takich Kościołów jak katolicki czy prawosławny, które charakteryzują się głębszą eklezjologią mówiącą o ich sakramentalnym włączeniu w Ciało Chrystusa – czyli z których natury wynika, że raczej jest się do nich przypisanym niż się je wybiera – potrzeba wyboru i powtarzania tego wyboru jest normą. Tradycja z wyboru jest inna niż tradycja, w której człowiek się urodził i która go określa. Wybór zawsze można, przynajmniej teoretycznie, cofnąć. To stoi w oczywistej sprzeczności z koncepcją chrześcijaństwa katolickiego i prawosławnego, ale tak wygląda sytuacja religii w Ameryce.

Helmut Richard Niebuhr pisał, że amerykańskim wkładem do eklezjologii było dodanie do europejskich religijnych rodzajów Kościoła i sekty zjawiska denominacji (grupy wyznaniowej). Denominacja jest dobrowolnym stowarzyszeniem, które nabiera cech Kościoła (pisanego wielką literą). Kościoły katolicki i prawosławny nie uważają się za denominacje, lecz za jedyny Kościół Jezusa Chrystusa, przez wieki właściwie kierowany. Dla katolików i prawosławnych człowiek ochrzczony, nie zawsze z wyboru, jest z racji samego chrztu członkiem Kościoła. Oczywiście, ludzie mówią też o sobie „ochrzczony anglikanin” czy „ochrzczony metodysta”, ale chodzi im bardziej o kwestię tożsamości instytucjonalnej lub nawet lojalności plemiennej niż o spójną eklezjologię, ponieważ inne Kościoły nie przypisują sobie takiego statusu, jak Kościoły katolicki i prawosławny.

Europejska odmienność ukształtowała się przede wszystkim pod wpływem Francji. Brytyjski socjolog David Martin uważa, że brak udanej reformacji we Francji umożliwił brutalną walkę o władzę między

religią a państwem. Przez „udaną reformację” Martin rozumie głównie proces deklerykalizacji, w ciągu którego Kościół przystosowuje się do rosnących ambicji państwa biegnących wzdłuż linii „rozdzielenia państwa od Kościoła” w Ameryce. Grace Davie mówi o „dwóch protagonistach w walce, która zdominowała francuską historię: z jednej strony niezreformowany i hegemoniczny Kościół, a z drugiej – państwo roszczące sobie nie tylko prawo do władzy politycznej, ale również do rozstrzygania kwestii moralnych. Przewaga jednego oznacza upadek drugiego. W tej grze zwycięzca może być tylko jeden”. To gra, w której zwyciężyło państwo, co znalazło wyraz we francuskim rozumieniu laickości, będącej bardziej radykalną wersją tego, co w Ameryce nazywa się pustym placem – czyli życiem publicznym pod kontrolą państwa, odartym z odniesień religijnych czy nawiązujących do religii.

W prawdziwym świecie nie ma, oczywiście, przypadków czarno-białych. Związek między nowoczesnością a wyborem zaowocował zarówno w Europie, jak i w Ameryce wybiórczym podejściem do religii, na zasadzie: wybierasz i mieszasz. Francuska socjolożka Daniele Hervieu-Leger używa terminu *bricolage*, co można przetłumaczyć jako „majsterkowanie” lub „zrób to sam”, a czego przykładem jest składanie i rozkładanie przez dziecko zestawu „Mały majsterkowicz” lub klocków Lego. Wśród katolików taka postawa jest nazywana pejoratywnie „Café Katolicyzm”. Amerykański badacz Robert Wuthnow nazwał to zjawisko „religijnym patchworkiem”.

Jednak duża różnica między Europejczykami a Amerykanami polega na tym, że o ile ci pierwsi zajmują się religijnym „majsterkowaniem” prywatnie i w sposób niezorganizowany, o tyle drudzy, ze swoją skłonnością do zrzeszania się i organizowania, są bardziej skłonni do „majsterkowania” w obrębie już istniejących instytucji religijnych lub

*Różnica między Europejczykami a Amerykanami polega na tym, że o ile ci pierwsi zajmują się religijnym „majsterkowaniem” prywatnie i w sposób niezorganizowany, o tyle drudzy są bardziej skłonni do „majsterkowania” w obrębie już istniejących instytucji religijnych*

do założenia jeszcze jednej denominacji. Jest to zjawisko podobne do twierdzenia niektórych ludzi, że są „wierzący, lecz niepraktykujący”. Nie chcą oni traktować religii jako – mówiąc potocznie – pakietu, którego wszystkie warunki muszą zostać zaakceptowane, bo wolą, żeby została

ona dopasowana do tego, co określają mianem swoich „potrzeb duchowych”. Ta postawa jest dość częsta wśród katolików i protestantów; uwidacznia się również w coraz większej liczbie katolików wybierających sobie parafię, która im odpowiada, oraz w rosnącej ilości ruchów odnowy, jak na przykład Opus Dei, Regnum Christi czy Droga Neokatechumenalna. Należy zauważyć, że te i inne ruchy znajdują się również w sercu katolickiej odnowy w krajach europejskich, również Francji.

Rozwijając koncepcję „wiary bez przynależności”, Davie mówi o „religii zastępczej” [*vicarious religion*]. Uwidacznia się to w sposobie, w jaki Europejczycy postrzegają ludzi zaangażowanych religijnie – jako zastępców w praktykowaniu religii, którą ogólnie preferują, lecz której – z różnych powodów – nie chcą sami praktykować. Nie chcą się osobiście angażować w życie Kościoła, ale chcą, by istniał w razie

potrzeby (zwykle związanej ze śmiercią lub umieraniem) albo jako instytucja moralnego trwania społeczeństwa. Na przykład w Niemczech wierni płacą 8 procent podatku dochodowego na wsparcie Kościoła, co – biorąc pod uwagę wysokość niemieckich podatków – jest kwotą niebagatelną. Mogą się z tego wycofać, rejestrując się jako *konfessionslos* (niewierzący), ale – co ciekawe – większość ludzi nie korzysta z tej możliwości.

Pojęcie „religii zastępczej” pozwala również wyjaśnić wymarcie głównego nurtu protestantyzmu w USA, które zostało ostatnio opisane na niniejszych łamach[3] przez Josepha Bottuma [*The Death of Protestant America: A Political Theory of the Protestant Mainline* – „Śmierć protestantyzmu w Ameryce. Teoria głównego nurtu protestantyzmu”, sierpień/wrzesień 2008). Momentem przełomowym było stwierdzenie pięćdziesiąt lat temu przez Jamesa Pike’a, biskupa Kościoła episkopalnego, że piekło, niebo, a nawet sam Bóg nie istnieją.

Kościół episkopalny był niewątpliwie kościelną elitą kulturalną protestanckiego establishmentu, a ludzie, których mało zajmowały zagadnienia nieba, piekła czy Boga, poczuli się zdradzeni, kiedy ich Kościołowi nie udało się dopełnić jego zastępczego obowiązku podtrzymywania tego, w co chrześcijanie powinni wierzyć. Protestancki establishment nie podołał swoim obowiązkom. Zawiódł, co miało nieprzewidziane skutki dla całego społeczeństwa, a także martwiło ludzi, którzy oczekiwali, że Kościoły zajmą się wierzeniem za nich.

Inni, oczywiście, cieszyli się z upadku głównego nurtu, bo upatrywali w tym wyzwolenia z tego, co się prześmiewczo nazywa tradycyjną moralnością. Po pięćdziesięciu latach trudno znaleźć w Ameryce

kogokolwiek – poza aktywistami gejowskimi z religijnymi inklinacjami i sprzymierzonymi z nimi mediami – kto by uważał, że to, co się dzieje w Kościele episkopalnym, ma poważny wpływ na przyszłość kraju.

W Wielkiej Brytanii religia zastępcza ma inny charakter. Większość socjologów badających zagadnienie sekularyzacji umiejscawia Wielką Brytanię w połowie drogi między realiami europejskimi a amerykańskimi. Ale we współczesnej Anglii, a historycznie również w Szkocji, istnieje długa tradycja oficjalnego Kościoła państwowego. Amerykanie często dziwią się, że ogłoszenie herezji lub faktycznej apostazji przez biskupa Kościoła Anglii wciąż wywołuje ogromny szum medialny w Wielkiej Brytanii. W końcu minęło już ponad pół wieku od czasu, gdy biskupi Kościoła Anglii pisali współczująco o „śmierci Boga” i innych teologicznych głupstwach. A jednak perwersyjne wyznania biskupów wciąż budzą ogromne kontrowersje, wciągając do debaty wszystkich, nawet zdeklarowanych ateistów (którzy stanowią ponad 20 procent społeczeństwa; dla porównania: w Ameryce ten odsetek wynosi 5 procent).

*We współczesnej Anglii, a historycznie również w Szkocji, istnieje długa tradycja oficjalnego Kościoła państwowego*

Koncepcja religii zastępczej, przedstawiona przez Davie, jest bardzo praktyczna. Na marginesie można zauważyć, że niektórzy sugerowa-

li, iż po śmierci głównego nurtu protestantyzmu w USA może nastąpić przewaga katolicyzmu w roli niejako religii państwowej. Ta propozycja mogłaby zostać poddana probierzowi reakcji opinii publicznej, gdyby

kilku biskupów katolickich publicznie odrzuciło główne prawdy wiary lub, na przykład, próbowało wyświęcić kobiety na księży. Jednak, w odróżnieniu od Kościoła Anglii, Kościół katolicki podlega międzynarodowej kontroli i nie stanowi narodowej własności. Co więcej, wciąż spora część obywateli nie jest pewna, czy Kościół katolicki w ogóle należy do społeczeństwa. Przykładem może być traktowanie przez media kryzysu związanego z molestowaniem seksualnym, który zaczął się w 2002 roku – przedstawiano go wyłącznie jako wewnętrzny problem Kościoła bez praktycznie żadnego wpływu na ogół społeczeństwa.

Jednak nawet jeśli weźmiemy to pod uwagę, religia zastępcza wciąż trzyma się mocno w Ameryce. Bez wątpienia jest wielu niekatolików czy niepraktykujących katolików, zwanych też ironicznie „upadłymi”, którzy byliby głęboko zaniepokojeni, gdyby Kościół zaprzestał nauczania tego, co do czego nie są pewni, czy w ogóle w to wierzą, lub w co na pewno nie wierzą. Przyjaciół pochodzenia żydowskiego zauważył: „Kościół katolicki jest tym, co mamy na myśli, mówiąc »Kościół«. Jeśli go zabraknie, to będzie koniec gry”. Sprawa ma się tu inaczej niż w Anglii, gdzie państwo płaci Kościołowi, by zajmował się w zastępstwie jego religią. Ktoś musi trzymać poziom i to Kościół katolicki jest w Ameryce głównym, a być może jedynym, kandydatem do tej roli. Tak przynajmniej niektórzy postrzegają zbieżność ról religii zastępczych w Europie i w Ameryce.

Jeszcze inne podejście do sekularyzacji można określić mianem przejścia „od zobowiązania do konsumpcji”. Według tego rozumowania, instytucje religijne w Europie są przybytkami użyteczności publicznej. I, podobnie jak na przykład instalacje gazowe i elektryczne, utrzymuje się je dla wszystkich, choć nie wszyscy muszą z nich korzystać w takim

samym wymiarze. Blisko związana z tym podejściem jest teoria racjonalnego wyboru postulowana przez Rodneya Starka i innych. Są to wszystko ciekawe koncepcje heurystyczne, które mogą służyć do ćwiczenia umysłu, niemniej ich intelektualna przydatność do objaśniania procesu sekularyzacji jest dość ograniczona. Ameryka jest prawdopodobnie najważniejszym społeczeństwem konsumpcyjnym. Ktoś może powiedzieć, że Amerykanie zwyczajnie „konsumują” więcej religii niż Europejczycy, jednak jak daleko można zajść w rozważaniach, pytając: „Ile religii skonsumowałeś w tym tygodniu?”. Zwłaszcza gdy wspomniana religia to chrześcijaństwo, które kładzie nacisk na dawanie, a nie branie – zarówno w kulcie, jak i w miłości Boga oraz bliźniego.

Według teorii racjonalnego wyboru, finansowane przez państwo europejskie Kościoły są przepełnione biurokratami i zawodowcami, którzy żyją na garnuszku establishmentu, podczas gdy Kościoły amerykańskie poddane są rygorom rynku. Europejczycy zatem postrzegają swoje Kościoły jako instytucje użyteczności publicznej, natomiast Amerykanie swoje jako rywalizujące firmy. Mówiąc językiem Waltera McDougalla, tego nieustraszonego historyka Stanów Zjednoczonych, Amerykanie są, nawet w kwestiach religijnych, „narodem kombinatorów” (również w pozytywnym sensie, jak uparcie twierdzi McDougall). Jeszcze inni uważają, iż Ameryka jest bardziej religijna niekoniecznie dlatego, że Amerykanie są bardziej religijni, ale dlatego że zwyczajnie są bardziej towarzyscy. Jak podkreślał praktycznie każdy od czasów Tocqueville’a, Amerykanie mają tendencję do zrzeszania się i tworzenia dobrowolnych stowarzyszeń. Europejczycy za to – co wynika z historii – są bardziej skłonni zostawić państwu czy innym władzom podejmowanie za nich ważnych decyzji. Może to być postrzegane jako wymiar „władzy zastępczej” w zjawisku „religii zastępczej”.

Jose Casanova z Uniwersytetu Georgetown idzie nawet dalej, twierdząc, że nie ma jednego fenomenu, który można by właściwie określić mianem sekularyzacji. Teoria sekularyzacji składa się według niego z „trzech bardzo różnych, nierównych i niezwiązanych ze sobą tez”. Po pierwsze, sekularyzacja rozumiana jako rozróżnienie, w którym świeckie sfery społeczne są wyraźnie oddzielane od instytucji i norm religijnych. Po drugie, to, co większość ludzi zapewne uważa za sekularyzację – spadek wierzeń i praktyk religijnych. Wreszcie sekularyzacja jako marginalizacja religii, wypychająca ją praktycznie w całości do sfery prywatnej. O ile tezy pierwsza i trzecia wydają się dość podobne, o tyle dochodzenie do tego, w co ludzie naprawdę wierzą i dlaczego w to wierzą, nie poddaje się tak łatwo łubianym przez socjologów analizom strukturalnym.

Autorzy książki *Religious America, Secular Europe?* niespodziewanie zdają się niekiedy popierać raczej bardziej jednolite państwowe systemy edukacji w Europie, gdzie – w odróżnieniu od Ameryki – „religia” lub „religie świata” należą do podstawy programu szkolnego. Wskutek tego, jak twierdzą, takie kontrowersyjne zagadnienia jak kreacjonizm, teoria inteligentnego projektu czy etyka seksualna są nauczane na właściwym dla siebie przedmiocie (na religii) i nie zakłócają reszty programu szkolnego. Nie jest to przekonujące. Na amerykańskich uniwersytetach religioznawstwo zastępuje wydziały teologiczne, ale studiowanie religii w ogólności nie może zastąpić studiowania konkretnej wyznawanej i przeżywanej religii. Nawet jeśli Sąd Najwyższy zezwolił na nauczanie religii w amerykańskich szkołach państwowych, naśladowanie europejskiego wzorca byłoby jedynie dalszym przykładem sekularyzacji, którą Casanova opisuje jako rozróżnienie i marginalizację.

*Na amerykańskich uniwersytetach religioznawstwo zastępuje wydziały teologiczne, ale studiowanie religii w ogólności nie może zastąpić studiowania konkretnej wyznawanej i przeżywanej religii*

Również tutaj adekwatne jest porównanie do instytucji użyteczności publicznej i rywalizujących firm. W Ameryce takimi firmami rywalizującymi o religijną formację dzieci są domy, Kościoły i szkoły jawnie związane z

jakimś wyznaniem. Podejrzewam, iż poważne badania na ten temat pokazałyby, że amerykański system konkurencji bardziej sprzyja religijnemu ożywieniu oraz, nieprzypadkowo, pluralizmowi, przez większość ludzi postrzeganemu jako siła amerykańskiego społeczeństwa. „Rozdział państwa od Kościoła” jest nieraz posuwany do granic absurdu, ale rugowanie nauczania religii ze szkół publicznych ma swoje dobre strony. Tego typu ekstremalne absurdy bowiem mają zwykle to do siebie, że wykluczają jakiegokolwiek przychylny uwagi na temat konkretnej religii, zwłaszcza jeśli chodzi o jedną z głównych religii, ponieważ uważa się, że może to urazić wyznawców innych religii lub ateistów. Jednak ci potencjalnie urażeni nie są nigdy pytani o zdanie, bo przodownicy sekularyzacji zakładają po prostu, że powinni oni czuć się urażeni, nawet jeśli wcale nie są.

I tak socjologiczne spory wokół natury i przyczyn sekularyzacji zapętłają się. Politolog John Madeley uważa europejską wyjątkowość za głęboko zakorzenioną w historii kontynentu – historii triady Kościoła,

państwa i narodu. „Kościół odziedziczył część swoich pretensji do władzy powszechnej po Imperium Rzymskim; następnie, po wiekach napięć między religijnym kapłaństwem a świeckim królestwem, pretensja ta została z powodzeniem zakwestionowana i odsunięta przez jeszcze silniejsze państwa dynastyczne oraz imperia w czasach wczesnej nowożytności; a wreszcie, od około 1800 roku, na pierwszy plan wysunęło się dążenie narodów do suwerenności i samodzielnej władzy politycznej”.

Rywalizacja w obrębie triady trwa jednak nadal, przybierając dość szczególne formy. Jerry Z. Muller pisał ostatnio w „Foreign Affairs”, że Unia Europejska jest tak naprawdę triumfem nacjonalizmu, ponieważ każde narodowo określone państwo członkowskie zapewniło sobie bezpieczne prawo do wyrażania samego siebie bez ryzyka wojny z innym europejskim państwem. W Polsce na przykład trudno oddzielić od siebie religię, państwo i naród, bo historia Polski to historia katolicyzmu i jej istnienie zależało – a według niektórych wciąż zależy – od tej solidarności w tożsamości. W Finlandii z kolei, w odróżnieniu od większości europejskich krajów, praktycznie wszystkie dzieci są chrzczone w oficjalnym Kościele luterańskim.

Z drugiej strony, jeśli chodzi o deklarowaną wiarę i jej praktykowanie, Finlandia nie różni się szczególnie od innych krajów europejskich. Czy zatem chrzest oznacza włączenie do fińskiego narodu czy do Ciała Chrystusa? A może jedno i drugie? Natomiast w postkomunistycznej Rosji państwo i Cerkiew wypracowały wspólną władzę, która – co oczywiste – jest wroga i agresywna wobec mniejszości religijnych. Czy to są przykłady sekularyzacji?

W roku 2004 wiele kontrowersji wywołała kwestia, czy preambuła Konstytucji Europejskiej powinna zawierać odwołanie do chrześcijaństwa. Zarówno Jan Paweł Wielki, jak i obecny papież [Benedykt XVI – przyp. red], a także wiele innych osób, zabrali głos w dyskusji. Grace Davie uważa, że spór wynikał z odmiennego podejścia do sprawy – czy preambuła ma mówić o przeszłości, czy o przyszłości: „Jeśli preambuła ma dotyczyć historii, wówczas odniesienie musi być konkretne – chrześcijaństwo miało ogromny i trwały wkład w kształtowanie się Europy. Utrzymywanie, że było inaczej jest celowym zakłamaniem. Jeśli jednak preambuła ma być inspiracją na przyszłość, odpowiedzi mogą być różne, a przynajmniej należy rozważyć rozmaite kwestie. Zamieszanie wokół tego wysoce kontrowersyjnego tematu wynika w dużej mierze z faktu, że Europejczycy unikali przemyślenia właściwej natury preambuły, którą chcieli napisać”. Gdyby jednak nie było tego zamieszania i gdyby zamierzali stworzyć preambułę odnoszącą się do przyszłości, czy znalazłoby się w niej odniesienie do chrześcijaństwa? Davie nie rozstrzyga tej kwestii, choć miałyby ona silny związek z tym, co rozumiemy przez sekularyzację Europy.

*W postkomunistycznej Rosji państwo i Cerkiew wypracowały wspólną władzę, która – co oczywiste – jest wroga i agresywna wobec mniejszości religijnych. Czy to są przykłady sekularyzacji?*

Jak pisał Jürgen Habermas, jeden z najważniejszych europejskich socjologów, a także osoba, z którą Benedykt XVI odbył publiczną debatę: „Tylko i wyłącznie chrześcijaństwo jest

podstawowym fundamentem wolności, sumienia, praw człowieka i

demokracji... Wciąż czerpiemy z tego źródła. Wszystko inne to postmodernistyczna paplanina”. Nie trzeba dodawać, że nie było to stanowisko ludzi zaangażowanych w kampanię na rzecz Konstytucji Europejskiej. Pominąłem w niniejszym eseju niektóre smutniejsze opracowania dotyczące sytuacji w Europie – głównie dlatego, że są one pomijane w literaturze przedmiotu – jak na przykład prace Bernarda Lewisa, George’a Weigela, Bat Ye’or czy – na poziomie dużo bardziej popularnym – Marka Steyna. Przedstawiają oni Europę jako umierający kontynent – umierający w sensie kulturalnym, duchowym i, co może najważniejsze, demograficznym. Współczynnik urodzeń w krajach europejskich utrzymuje się na poziomie o wiele za niskim, by zapewnić wymianę pokoleń, a – według demografów – wiele państw przekroczyło już granicę, zza której nie ma odwrotu, to znaczy, że z punktu widzenia statystyki jest już praktycznie niemożliwe, by liczba rodowitych mieszkańców utrzymała się na dotychczasowym poziomie w ciągu następnego pokolenia czy dwóch. Sytuację tę pogarsza jeszcze szybko rosnąca grupa niezasymilowanych i agresywnych kulturowo imigrantów muzułmańskich. Skłania to niektórych autorów do ostrzeżeń, że w nie tak wcale odległej przyszłości Europa stanie się Eurabią. Większość tych autorów dostrzega silną zależność między sekularyzacją a katastrofą demograficzną. Bez mocno ugruntowanej nadziei na przyszłość – a taki fundament zwykle daje religia – argumenty przemawiające za posiadaniem dzieci drastycznie słabną.

Socjologowie, których teksty składają się na *Religious America, Secular Europe?* przywołują, zwykle mimochodem, kwestię muzułmanów i wyzwiań demograficznych, raczej jednak sądzą, że w ten czy inny sposób Europa jakoś z tego wyjdzie. Historia pokazuje, że można niejedno powiedzieć na rzecz „wychodzenia z tego”, ale ta pozorna bez troska nie jest szczególnie wiarygodna.

Niemniej argumenty poruszone w książce i w literaturze przedmiotu są dobrym zwiastunem nowego podejścia w naukach społecznych, jeśli chodzi o naturę i przyczyny sekularyzacji. Nie wydaje się co prawda, by powstały z tych debat wielkie systemy jak te Comte'a czy Webera, ale może to i dobrze. To, co powstaje, to odnowione i na wskroś multikulturalne pojmowanie *homo religiosus* – tej istoty w ryzostoku, która, mimo wysiłków, wciąż jedynie widzi w gnoju odbicie gwiazd i rozpoznaje dzięki temu – mówiąc piękną frazą Bergera – „sygnały transcendencji”.

Ważnym zadaniem odnowionej socjologii religii jest pomoc w zrozumieniu, w jaki sposób – zarówno indywidualnie, jak i w strukturach społecznych – *homo religiosus* wkomponowuje tę nieodpartą wizję we wszystkie inne rzeczy, które są dla niego prawdziwe i ważne.

*Richard John Neuhaus (1936-2009) dyrektor Institute on Religion and Public Life, założyciel i redaktor naczelny miesięcznika „First Things”, autor ponad 20 książek. Uznawany za jednego z najwybitniejszych współczesnych intelektualistów amerykańskich. W latach 1991-2009 kapłan archidiecezji Nowy Jork.*

*Z języka angielskiego przełożyła Katarzyna Górka-Fingas*

*Artykuł ukazał się w 5. numerze rocznika „Teologia Polityczna”*

\*\*\*

[1] Zob.: P. Berger, *Whatever Happened to Sociology?*, „First Things” 2002, październik.

[2] Tłumaczenie wszystkich cytatów w niniejszym tekście K. Górską-Fingas (przyp. red.).

[3] Artykuł opublikowany w „First Things” 2009, luty.