

STANISŁAW BURDZIEJ
Toruń

RELIGIE PUBLICZNE W NOWOCZESNYM ŚWIECIE

Wbrew twierdzeniom, że religia zanika lub ulega nieodwracalnej prywatyzacji, w latach osiemdziesiątych XX wieku — w kilku punktach globu jednocześnie — doszło do manifestacji siły publicznego oddziaływania tradycyjnych religii. Jej przejawem było powstanie ruchu „Solidarność” w komunistycznej Polsce, aktywizacja polityczna fundamentalizmu protestanckie-

go i Kościoła katolickiego w Stanach Zjednoczonych, przejście Hiszpanii i Brazylii od autorytarnych reżimów ku demokratycznemu społeczeństwu obywatelskiemu. Zdaniem socjologa José Casanovy, tym, co te wydarzenia łączyło, była nowa rola, jaką religia odegrała w sferze publicznej¹. Obserwacja ta nie prowadzi jednak

Adres do korespondencji: stanislaw.burdziej@wp.pl

¹José Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. Tomasz Kunz, Nomos, Kraków 2005, stron 396.

autora do zupełnego odrzucenia teorii sekularyzacji. Podejmuje z nią twórczy dialog, ukazując te jej elementy, które wytrzymują weryfikację empiryczną, oraz te, które były jedynie wyrazem pobożnych życzeń ideologów laicyzacji życia społecznego.

Praca składa się z wprowadzenia, trzech rozdziałów teoretycznych (omówię je na końcu) oraz pięciu rozdziałów analitycznych, z których każdy zawiera studium konkretnego przypadku. Taka struktura zapewnia właściwą równowagę między teoretyczną, abstrakcyjną próbą nowej konceptualizacji obecności religii we współczesnym świecie a empiryczną podbudową stawianych tez. Pięć *case studies* dobrze ilustruje rozważania autora, ma jednak również dużą wartość poznawczą niezależnie od głównego kontekstu teoretycznego. W rozdziałach trzecim, czwartym i piątym Casanova z ogromną erudycją i znajomością lokalnej specyfiki omawia rolę Kościoła katolickiego w politycznej transformacji w Hiszpanii, Polsce i Brazylii. Rozdział szósty poświęcony jest mobilizacji amerykańskiego fundamentalizmu protestanckiego, a siódmy — nowej roli Kościoła katolickiego w debatach publicznych w Stanach Zjednoczonych. Zatrzymam się krótko nad treścią każdego z tych rozdziałów.

Kościół katolicki w Hiszpanii w ciągu ostatnich dwustu lat przechodził burzliwe i zmienne koleje losu. Jego zaangażowanie w zachowanie politycznego *status quo* doprowadziło do wzrostu antyklerykalizmu i wyłączenia w połowie XIX wieku, gdy władzę przejęła liberalna burżuazja. Za cenę legitymizacji nowego reżimu Kościołowi udało się jednak odbudować swą pozycję, odzyskać kontrolę nad systemem edukacji i utrzymać ją aż do ustanowienia Drugiej Republiki w 1930 r. Przeprowadzony wówczas rozdział religii i państwa, agresywna laicyzacja i antyklerykalizm pchnęły Kościół w objęcia generała Franco w dobie wojny domowej (1933–1936). Kościół wyszedł z niej z ogromnymi stratami, zdeterminowany, by nie dopuścić do ponownych rządów ateistycznej lewicy. Pierwsze dekady reżimu to okres „całkowitego tryumfu katolickiej Hiszpanii” (s. 140). Zdaniem Casanovy, wiele przyczyn zdecydowało o przejściu Kościoła do opozycji w latach siedemdziesią-

tych. Przede wszystkim nauczanie Vaticanum II podkopało pozycję konserwatywnych biskupów i wymusiło dogłębne zmiany w liturgii i formach pracy duszpasterskiej. Ponadto postępująca w dramatycznym tempie laicyzacja wykazała nieskuteczność religijnego monopolu jako metody ewangelizacji. Początkowo ostrożna krytyka dyktatury pociągnęła za sobą prześladowania niektórych księży, stawiając Kościół przed jednoznacznym wyborem. Wsparł on opozycję demokratyczną na dwa sposoby. Przede wszystkim opowiedział się publicznie za wolnościami obywatelskimi, podkopując autorytet reżimu. Po drugie, udzielając schronienia działaczom opozycyjnym, przyczynił się do konsolidacji opozycji. Wreszcie, gdy doszło do demokratyzacji i wolnych wyborów, Kościół uznał za sadę rozdziału od państwa oraz odmówił utożsamienia się z jakkolwiek partią polityczną. W nowej, demokratycznej rzeczywistości Kościół utracił jednak wpływ na sferę moralności prywatnej i publicznej; wyraźnie spadł też — i nadal spada — poziom uczestnictwa w praktykach religijnych. Wsparcie opozycji było zatem działaniem jednorazowym i nie doprowadziło do zajęcia przez Kościół trwałej, ugruntowanej pozycji w społeczeństwie. Paradoksalnie, odegranie przezeń istotnej roli publicznej było możliwe dzięki gwałtownej i głębokiej prywatyzacji religii. Przedstawiona przez Casanovę analiza roli Kościoła w przejściu do społeczeństwa obywatelskiego jest niewątpliwie kompletna i rzetelna, polski czytelnik miał jednak okazję zapoznać się z tą problematyką wcześniej w bardziej szczegółowym opracowaniu Victora Péreza-Díaza².

Roli Kościoła w przemianach demokratycznych w Polsce nie trzeba przypominać. Była ona tematem wielu opracowań, także pióra autorów zagranicznych³. Sam Casanova od lat śle-

²V. Pérez-Díaz, *Powrót społeczeństwa obywatelskiego w Hiszpanii*, tłum. D. Lachowska, Żnak – Fundacja im. Stefana Batorego, Kraków–Warszawa 1996.

³P. Michel, *Polityka i religia. Wielka przemiana*, tłum. B. Czarnomska, Nomos, Kraków 2000; G. Weigel, *Ostateczna rewolucja. Kościół sprzeciwu a upadek komunizmu*, tłum. W. Buchner, W drodze, Poznań 1995.

dzi rozwój sytuacji w Polsce z dużym zainteresowaniem i przynajmniej kilkakrotnie zabierał głos na łamach polskiej prasy⁴. Na kilka miesięcy przed referendum o przystąpieniu Polski do Unii Europejskiej wzywał nieco patetycznie na łamach „Rzeczpospolitej”: „Niech Polonia *semper fidelis* dotrzyma wiary swej katolickiej tożsamości i tradycji, z powodzeniem integrując się z Europą i stając się «normalnym» krajem. W ten sposób udowodniłaby, że zmierzch religii w Europie nie jest nieuchronnym procesem sprzężonym z modernizacją, lecz historycznym wyborem dokonany przez samych Europejczyków”⁵. Tymczasem rozwój wypadków po 1989 r. zdaje się stawiać pod znakiem zapytania tezę zawartą w tytule rozdziału (brzmi on: „Polska. Od kościoła narodu do społeczeństwa obywatelskiego”). W świadomości dużej liczby Polaków Kościół nadal pozostaje Kościołem narodu. Niemal trzynaście lat temu Casanova prorokował, że konflikt między Kościołem a dużymi grupami społecznymi jest tylko kwestią czasu (s. 194). Przepowiednia ta dotychczas się nie sprawdziła — od lat najwięcej kontrowersji wzbudzają nie wypowiedzi biskupów, lecz niekontrolowane przez Episkopat media religijne oraz związana z nimi partia. Instytucja Kościoła z pewnością nie należy do najważniejszych przeszkód na drodze rozwoju społeczeństwa obywatelskiego w Polsce. Po raz kolejny okazuje się, że „przyrządek Polski” trudno podciągnąć pod jakieś jednolite, uniwersalne wyjaśnienie. Choć analiza Casanovy jest poprawna na poziomie faktów, teza o deprywatywacji religii w Polsce nie jest trafna. Polski katolicyzm bowiem nigdy nie uległ marginalizacji w życiu publicznym; co najwyżej, w okresie komunizmu został zepchnięty do defensywy. Studium poświęcone Polsce można jednak zrozumieć jako ilustrację szerszej tezy recenzowanej pracy,

⁴Zob. J. Casanova, *Kościół wobec wyboru. Katolicyzm i demokratyzacja w Hiszpanii i w Polsce*, „Res Publica” 1991, nr 9–10, s. 11–23; J. Casanova, *Religia, europejskie tożsamości laickie, integracja*, „Wokół współczesności” 2004, nr 2, s. 52–74; J. Casanova, *Katolicka Polska w postchrześcijańskiej Europie*, „Więź” 2004, nr 5, s. 51–64.

⁵J. Casanova, *Przykład znad Wisły*, „Rzeczpospolita”, 20 września 2003, s. A3.

że wbrew założeniom teorii sekularyzacji religia zdolna była odegrać ważną rolę publiczną w różnych kontekstach społeczno-politycznych.

W Brazylii mniej więcej do końca XIX wieku Kościół katolicki był ściśle podporządkowany państwu. Religia traktowana była instrumentalnie, kler faktycznie pełnił funkcje administracji państwowej. Sytuacja nie zmieniła się zasadniczo po uzyskaniu niepodległości i wyzwoleniu spod wpływów portugalskich w 1822 r. Doszło wówczas natomiast do osobliwego połączenia „katolicyzmu i masonerii pod płaszczykiem cesaropapistycznego państwa, które za swoją ideologię przewodnią uznało najpierw liberalizm, a potem pozytywizm” (s. 198). Kiedy wraz z obaleniem cesarstwa i ustanowieniem republiki w 1889 r. doprowadzono do przejściowego na razie rozdziału Kościoła i państwa, w pełni ujawniła się słabość tego pierwszego. Mimo to Kościół brazylijski z ulgą powitał wyzwolenie spod kurateli państwa. Już kilkadziesiąt lat później jednak ten sam Kościół zabiegał o sojusz z autorytarnym reżimem Getulio Vargasa, próbując odzyskać utracone wpływy w społeczeństwie. Pod rządami junty wojskowej Brazylija rozwijała się szybko, tempo rozwoju okupione było jednak gwałtownym wzrostem nierówności społecznych i nie szło w parze ze swobodami obywatelskimi. W połowie lat sześćdziesiątych obok Kościoła oficjalnego powstał spontaniczny ruch Kościoła Ludu, który stawał w obronie uciskanych z wielkomiejskich slumsów, bronił Indian przed kapitalistycznym wyzyskiem i rabunkową eksploatacją dżungli, protestował w obliczu narastającego terroru ze strony państwa. Inspiracji do tego protestu dostarczyła teologia wyzwolenia, łącząca radykalizm Ewangelii, posoborową „opcję dla ubogich” w Kościele powszechnym z elementami marksistowskiej walki klas. Gdy represje dotknęły także Kościół hierarchiczny, nawet najbardziej konserwatywni biskupi potępili łamanie praw człowieka i stanęli w szeregach opozycji; Kościół stał się „głosem ludzi pozbawionych głosu” (s. 208). Zaangażowanie Kościoła w ruch związkowy, jego odważna krytyka reżimu i zbliżenie z „ludem” miały kluczowe znaczenie dla powolnej transformacji, która doprowadziła w 1985 r. do demokratycznych wyborów. Podobnie jak w Hisz-

pauzy, Kościół powstrzymał się przed bezpośrednią ingerencją w proces polityczny. Jego wycofanie z roli publicznej miało związek z wyzwaniem, jakie niosły — i niosą do dziś — dynamicznie rozwijające się w całej Ameryce Łacińskiej Kościoły zielonoświątkowe.

Do mniej więcej pierwszej połowy XIX wieku ewangeliczny protestantyzm stanowił — w sensie kulturowym, a nie prawnym — religię oficjalną w Stanach Zjednoczonych. W ciągu kilku dekad ekspansja światopoglądu naukowego, a przede wszystkim napływ głównie katolickich imigrantów postawiły taką pozycję pod znakiem zapytania. Bardziej liberalne skrzydło chrześcijan ewangelicznych rozpoczęło dialog z nowoczesnością, konserwatyści natomiast trwali niezłomnie przy takich fundamentach swej wiary jak nieomyślność i dosłowna interpretacja Biblii. Powstały w początkach XX wieku ruch fundamentalistyczny przez kilka dziesięcioleci istniał na marginesie życia publicznego. Wycofanie to wynikało w znacznej mierze ze specyficznej eschatologii fundamentalistów: oczekiwali oni szybkiego końca świata, którego zwiastunem miały być wojny i stale pogarszające się warunki życia. Wszelkie próby reform z góry były skazane na niepowodzenie, gdyż stanowiły próbę odwrócenia nieuchronnego biegu wydarzeń przepowiedzianych przez proroków. Modyfikacja tej biernej postawy była kluczowym czynnikiem, który umożliwił wkroczenie fundamentalistów — a raczej szerszego nurtu ewangelicznych chrześcijan — w sferę publiczną pod koniec lat siedemdziesiątych, choć bezpośrednim impulsem do zaangażowania były dla fundamentalistów decyzje Sądu Najwyższego, które ściśle interpretowały zasadę rozdziału Kościoła i państwa. W 1962 r. zakazano modlitwy w szkołach publicznych, a rok później — lektury Biblii; wreszcie, w 1973 r. doszło do liberalizacji przepisów dotyczących aborcji. Nagła mobilizacja fundamentalistów oraz wpływ tzw. nowej prawicy religijnej na partię republikańską stanowiły duże zaskoczenie dla badaczy; doprowadziły też do znaczącej reorganizacji amerykańskiej sceny politycznej.

Przedstawiona analiza Casanovy zyskała by na klarowności, gdyby wyraźnie rozróżnił dwa pojęcia, które czasem zdaje się utożsamiać.

Chrześcijanie ewangeliczni (*evangelicals*) stanowią szeroki nurt protestantyzmu; reprezentują różne opcje polityczne (choć większość skłania się ku republikanom), łączy zaś ich między innymi przekonanie o nieomyślności Biblii oraz konieczności doświadczenia „powtórnych narodzin”. Fundamentalisci natomiast stanowią radykalny odłam tego nurtu, charakteryzujący się pesymistyczną eschatologią i odrzuceniem nowoczesności⁶. O ile fundamentalizm pozostaje w dużej mierze ruchem marginalnym, o tyle *evangelicals* do dziś stanowią stosunkowo zdyscyplinowany blok wyborczy, który ostatnio odegrał istotną rolę w elekcji prezydenta Busha w 2000 i 2004 r.⁷

W ostatnim studium przypadku Casanova przygląda się aktywizacji amerykańskiego katolicyzmu na forum publicznym. Przez ponad stulecie, między rokiem 1850 a 1980, przeszedł on znaczącą ewolucję: od niezadko dyskryminowanej mniejszości po równouprawnioną denominację. Mimo silnego poparcia dla niepodległości Stanów Zjednoczonych przez długi czas katolicy postrzegani byli jako „papiści”, katolicyzm zaś — jako religia nie do pogodzenia z porządkiem demokratycznym. Nawet gdy w 1960 r. John F. Kennedy, jako pierwszy (i jak dotąd jedyny) katolik w historii Stanów Zjednoczonych objął urząd prezydenta, wielokrotnie musiał podkreślać, że nie będzie słuchał „dyrektyw z Watykanu”, ściśle oddzielając sferę przekonań religijnych od działalności publicznej. Kościół bardzo ostrożnie wypowiadał się w sprawach polityki, unikając krytycyzmu i starając się zawsze podkreślać swe przywiązanie do Ameryki. Sytuacja ta zmieniła się w sposób zasadniczy pod wpływem idei Soboru Watykańskiego II. Przejawem nowej roli Kościoła były listy pasterskie biskupów amerykańskich dotyczące wyścigu zbrojeń oraz sprawiedliwości gospodarczej, a także zaangażowanie biskupów w powstaniu ruchu *pro-life*. Choć według kryteriów czysto pragmatycznych i wymiernych biskupi nie zdołali zmienić biegu spraw w wymie-

⁶D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm*, Nomos, Kraków 2002, s. 67–68.

⁷M. Ostrowski, *Ameryka psuje się od brzegów*, „Polityka” 2004, nr 46, s. 25.

nionych kwestiach, istotnym efektem ich działań była, zdaniem Casanovy, „legitymizacja etyki dyskursu w sferze polityki i gospodarki”: odebranie w tych sprawach monopolu ekspertom i podkreślenie kompetencji każdego obywatela w formułowaniu ich moralnej oceny (s. 342).

Choć, jak powiedziano, omówione studia przypadku stanowią wartość samą w sobie, prawdziwe znaczenie pracy leży w trzech rozdziałach teoretycznych. W pierwszym z nich Casanova przeprowadza systematyczną krytykę teorii sekularyzacji. Jego zdaniem, teoria ta była milcząco przyjmowana od zarania socjologii jako nauki. Auguste Comte, Karol Marks, Herbert Spencer, Émile Durkheim, Maks Weber i wielu innych — wszyscy oni przyjmowali na wiarę istnienie koniecznego związku między procesem modernizacji a nieuchronnym zmierzchem religii (s. 43). Żaden z nich nie sformułował tej teorii *explicitie*, w związku z czym nie można jej było poddać empirycznej weryfikacji. Badania prowadzone po drugiej wojnie światowej w Europie Zachodniej rzeczywiście udokumentowały stały i dramatyczny spadek wskaźników praktyk religijnych i lokalny trend został z łatwością potraktowany jako globalna i nieodwracalna zależność. Casanova daleki jest jednak od całkowitego odrzucenia teorii sekularyzacji w sposób, w jaki uczynił to na przykład Rodney Stark⁸. Jego zdaniem, pod tym terminem rozumie się trzy odrębne zjawiska. Po pierwsze, sekularyzacja rozumiana bywa jako trwający stulecia proces dyferencjacji sfery religijnej i sfery świeckiej; wynika on w dużej mierze z samej natury chrześcijaństwa, które Królestwo Boże lokalizowało w sferze ponaddoczesnej. W praktyce oznacza to emancypację kolejnych obszarów życia społecznego, takich jak nauka, sztuka, polityka, edukacja, spod kurateli instytucji religijnych. Zdaniem autora, teza ta, stanowiąca rdzeń teorii sekularyzacji, pozostaje w mocy. Sekularyzacja jako proces różnicowania nie jest charakterystycznym rysem nowoczesności: proces ten trwa od stuleci i nie sposób wyobrazić sobie jego odwrócenia. Po drugie, pod pojęciem sekularyzacji rozumie się czasem założenie, że

nowoczesności towarzyszy stały upadek religii, który w końcu doprowadzi do jej całkowitego zaniku. Teoria ta wyrastała z oświeceniowej krytyki religii i miała wyraźny aspekt normatywny: zmierzch światopoglądu religijnego uznawano za konieczne i pożądane preludium do tryumfu epoki rozumu. Wreszcie, w myśl trzeciej teorii, sekularyzacja polega na prywatyzacji religii, czyli jej „przesunięciu” ze sfery publicznej w sferę prywatnych przekonań. Najdobitniej wyłożył to Thomas Luckmann w swej teorii „niewidzialnej religii”, gdzie przyjął szeroką definicję religii jako światopoglądu⁹. Casanova nie odrzuca tego trzeciego rozumienia całkowicie, ale dokonuje jego relatywizacji. Zarówno prywatyzacja, jak i deprywatywacja religii stanowią, jego zdaniem, historyczne opcje, nie zaś uniwersalne prawidłowości. Poszczególne instytucje i tradycje religijne w danych okolicznościach mogą wkraczać w sferę publiczną lub się z niej wycofywać, przy czym nie ma to charakteru cyklicznego.

Deprywatywację definiuje Casanova jako „odmowę przyjęcia przez tradycje religijne na całym świecie marginalnej i sprywatyzowanej roli, którą wyznaczyły im wspólnie teorie nowoczesności i teorie sekularyzacji” (s. 24–25), i dalej: „proces repolityzacji prywatnej sfery religijnej i moralnej oraz powtórnej normatywizacji publicznej sfery gospodarczej i politycznej” (s. 25). Definicji tej można postawić dwa podstawowe zarzuty. Po pierwsze, aspiruje ona do opisu przemiany religii w skali globalnej, podczas gdy analizowane przez Casanovę przypadki pochodzą wyłącznie z kręgu chrześcijaństwa. Co więcej, cztery z nich dotyczą katolicyzmu, który zawsze uważany był za mniej „odczarowany” i bardziej odporny na sekularyzację niż protestantyzm. Jedyne przelotnie wspomina autor o innym wydarzeniu, które wpisuje się w opisywany przezeń trend, mianowicie o rewolucji islamskiej w Iranie w 1979 r. Mimo tych zastrzeżeń koncentracja na chrześcijaństwie zachodnim jest uzasadniona, ponieważ w tym właśnie kontekście narodziła się koncepcja sekularyzacji i prywatyzacji religii. Jej podważenie na rodzimym gruncie miałyby głębsze implikacje. Dru-

⁸R. Stark, *Secularization R.I.P.*, „Sociology of Religion” 1999, t. 60, nr 3, s. 249–273.

⁹T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, tłum. L. Bluszcz, Nomos, Kraków 1996.

gie zastrzeżenie dotyczy normatywnego podłoża tezy o deprywatyacji. W przytoczonych definicjach występuje ono dość subtelnie, lecz wyraźnie przebija z całej pracy. Casanova zakłada mianowicie, że religia publiczna pełni w społeczeństwie obywatelskim przede wszystkim rolę pozytywną. Pisze: „liberalny lęk przed upolitycznieniem religii to jednocześnie lęk przed ustanowieniem religii państwowej, która mogłaby zagrozić indywidualnej wolności sumienia, i lęk przed zdeprywatyzowaną religią etyczną, która mogłaby wnieść zewnętrzne koncepcje sprawiedliwości, interesu publicznego, dobra wspólnego i solidarności do neutralnego liberalnego dyskursu politycznego” (s. 108). Deprywatyacja nie musi być „antynowoczesną fundamentalistyczną reakcją na nieuchronne procesy nowoczesnej dyferencjacji” (s. 88). Zdaniem autora, publicznego wymiaru religii nie powinno się mierzyć jej zdolnością do narzucenia sferze świeckiej religijnego systemu wartości i pojęć; jej wpływ polega raczej na stawianiu pytań moralnych i ochronie praw człowieka przed ekspansją kapitalistycznego rynku oraz zakusami państwa (s. 382). Taka definicja pomija milczeniem potencjalną rolę religii jako źródła bądź amplifikatora różnego rodzaju konfliktów. Wydarzenia z 11 września 2001 r., a także dyskusje wokół chust islamskich czy niedawnych publikacji karykatur Mahometa w prasie europejskiej świadczą o tym dobitnie. Także na grun-

cie chrześcijańskim, w tym rodzimym, nie brak przykładów takiego wpływu religii, który nie przyczynia się do budowy dojrzałego społeczeństwa obywatelskiego.

Wkrótce po publikacji w 1994 r. książka Casanovy została uznana za klasykę socjologii religii. Do dziś przełożono ją na wiele języków, między innymi japoński, hiszpański, włoski, arabski i indonezyjski. Jeden z rozdziałów przetłumaczono także na język polski¹⁰. Mimo iż polskie tłumaczenie całości ukazuje się po jedenaście lat od daty wydania oryginału, praca zachowuje aktualność zarówno w warstwie analitycznej, jak i teoretycznej. Casanova nie stawia sobie bowiem za cel konstrukcji ogólnej teorii deprywatyacji, mającej stanowić alternatywę wobec paradygmatu sekularyzacji. Pyta raczej o konkretne warunki i okoliczności, które sprzyjają odegraniu przez religię istotnej roli publicznej. Od początku lat dziewięćdziesiątych znaczenie i obecność religii w sferze publicznej zdają się nadal wzrastać i nikt nie wróży jej już rychłego zmięczenia. Praca Casanovy pozwala zrozumieć to zjawisko w kategoriach wolnych od uprzedzeń zideologizowanej wersji teorii sekularyzacji i na tym polega jej zasadnicza wartość.

¹⁰J. Casanova, *Deprywatyacja religii*, w: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Nomos, Kraków 1996, s. 409–428.