

historii. Świat doczesny stał się wyłącznie świecki, a religia jest albo za Kantem ograniczana wyłącznie do transcendentnej i niedostępnej ludzkiemu poznaniu sfery wieczności, albo musi poszukać sobie zupełnie nowego miejsca i nowej roli w przeobrażającej się rzeczywistości doczesnej.

Hermeneutyczne matryce

Opis sekularyzacji podany przez José Casanovę oraz ogólny schemat pojęcia sekularyzacji wypracowany przez Hermana Lübbego pojmują ją jako proces przechodzenia poszczególnych wymiarów rzeczywistości spod zwierzchności religii pod zwierzchność świecką. Przyjmowanym *implicite* warunkiem takiej transformacji jest istniejący już zawczasu podział doczesnej rzeczywistości na dwie sfery: religijną oraz świecką. Mamy więc do czynienia z migracją danych pomiędzy dwoma zbiorami nazywanymi: „religia” i „sekularyzm”. Tym samym debata nad zjawiskiem sekularyzacji jest sporem o t e c h n i kę oraz (w przypadku filozofii i teologii) o m o r a l n ą o c e n ę procesów transformacji i transferów dokonujących się pomiędzy tymi sferami. Taki paradygmat dominuje w zdecydowanej większości XX-wiecznych prac socjologicznych, filozoficznych i teologicznych, które za przedmiot swoich rozważań przyjmują właśnie sekularyzację. Niniejsze badanie stawia sobie jednak za cel przyjrzeć się sekularyzacji z innej strony. Pytania o s p o s ó b, w jaki dokonuje się przechodzenie „tego, co religijne” w „to, co świeckie” oraz pytania o z a s a d n o ś ć tego przejścia nie będą stanowiły osi książki. Chciałbym rozpocząć natomiast od uznania zarówno „tego, co religijne” (a więc po prostu: religii), jak i „tego, co świeckie” (a więc świeckości/sekularyzmu) za dwie paralelne, ale uzależnione od siebie h e r m e n e u t y c z n e m a t r y c e.

Zadaniem m a t r y c y jest dostarczanie powtarzalnego, uniwersalnego wzoru, według którego formuje się jednostkowe egzemplarze. Matryca jest oczywiście w tym sensie „matką”, gdyż to z niej rodzą się poszczególne indywidua i to po niej dziedziczą decydujące cechy. Trzymając się drukarskiej metafory, należałoby dodać, że dzięki wy-

nalazkowi ruchomej czcionki produkty wytwarzane przez matryce mogą różnić się pomiędzy sobą. Możliwa jest manipulacja układem czcionek, tworzenie nowych zdań, przeformułowanie dotychczasowych. Wszystkie one posiadają jednak spajającą je uniwersalną ramę, która odciska swój charakter na poszczególnych produktach. Matryca hermeneutyczna oznacza taki rodzaj ramy, który dyktuje jej użytkownikowi możliwe spektrum rozumienia. W epoce nowożytnej religia oraz sekularyzm przyjęły rolę wielkich, hermeneutycznych matryc, które pozycjonowały europejskie myślenie. Główne ideologiczne spory nowożytnej Europy można interpretować jako spory o religię, którą kwestionować lub asymilować musiał każdy z europejskich myślicieli. Różnorodne próby zrozumienia i opisu rzeczywistości sprowadzały się do przedstawiania czcionek w ramach jednej z dwóch wielkich matryc hermeneutycznych.

Wprowadzane tu pojęcie matrycy posiada oczywiście swoje metodologiczne odpowiedniki we współczesnej humanistyce. Ich bezpośrednim źródłem, którego nie mam zamiaru wcale taić, jest optyka przyjęta w *A Secular Age* przez Charlesa Taylora. Kwestię tę omówię szczegółowo w końcowej części książki, dokonując podsumowania i przedstawiając spojrzenie z lotu ptaka na problematykę sekularyzacji. Warto jednak już teraz zacytować kanadyjskiego filozofa, aby przygotować grunt pod dalsze rozważania. Charles Taylor chętnie posługuje się terminem *social imaginaries*, który na język polski został przetłumaczony przez Adama Puchejdę jako „społeczne imaginaria”. W tekście *A Secular Age* pojawia się następująca definicja społecznych imaginariów: „[jest to] sposób, w jaki kolektywnie wyobrażamy sobie, nawet przedteoretycznie, nasze życie społeczne we współczesnym świecie Zachodu”²⁸. W innym fragmencie książki natomiast Taylor dokonuje bardziej szczegółowej charakterystyki *social imaginaries*:

To, do czego zmierzam, posługując się tym terminem, to coś dużo szerszego i głębszego niż intelektualne schematy, które ludzie mogą rozważać, gdy myślą o rzeczywistości społecznej w niez zaangażowany sposób. Mam na myśli raczej sposoby, na jakie ludzie wyobrażają sobie swoją społeczną egzystencję, jak współdziałają ze sobą (*fit together with others*), jak rzeczy mają się między nimi a ich współtowarzyszami, ocze-

²⁸ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, MA–London 2007, s. 146.

kiwania, które są na ogół spełniane, oraz głębsze, normatywne pojęcia i wyobrażenia (*images*), które leżą u podstaw owych oczekiwań²⁹.

Szczególnie istotny jest przedteoretyczny aspekt społecznych imaginariów oraz zwrócenie uwagi na ich występowanie w codziennym życiu, w praktyce. Badanie sekularyzacji nie musi więc polegać na analizie poszczególnych teorii, które zjawisko to promowały, zwalczały albo po prostu eksplikowały. Dużo częściej badanie sekularyzacji oznacza raczej wydobywanie ogólnego tła przekonań oraz postaw, na którym nowożytni prowadzili spory o ateizm, świeckie państwo lub religijną genealogię oświeceniowych konstruktów politycznych. Takie ujęcie pozwala zintegrować Taylorowi perspektywę filozoficzną, socjologiczną i teologiczną. Wzorując się na autorze *A Secular Age*, podejmuję się podobnego zadania. Bardzo chętnie zestawiać będę prace filozofów, socjologów i teologów. Motywacją, która mnie do tego skłania, jest przekonanie, iż u ich podstaw znajduje się wspólna hermeneutyczna rama, którą na kartach mojej pracy nazywam matrycą hermeneutyczną.

Zadanie, którego się podejmuję, nie polega jednak wyłącznie na powielaniu humanistycznego modelu, który na kilkuset stronach *A Secular Age* przedstawił Charles Taylor. Sądzę, że mam w tym temacie także coś istotnego do dodania. Specyfika omawianych tu dwóch matryc hermeneutycznych polega na tym, że współlistniejąc przez kilkaset lat w nowożytnej Europie, w sposób nieuchronny uzależniły się nawzajem od siebie. Wraz z mijającymi stuleciami coraz trudniej było wskazać czystą, pozbawioną sekularnej komponenty religię oraz nieposiadającą religijnego charakteru świeckość. Zanegowanie ostrości fundamentalnego podziału na świeckość i religię musi przynieść modyfikację definicji sekularyzacji. Znakomitą ilustracją tej filozoficznej tezy o wzajemnym zapośredniczeniu wielkich konceptów europejskiej kultury jest znana polskiemu czytelnikowi proza Witolda Gombrowicza *Ferdydurke*³⁰. Jeden z wątków powieści stanowi przedstawienie mechanizmu obustronnego sprzęgnięcia par opozycyjnych pojęć. Na kartach *Ferdydurke* pojawiają się zrećźnie zarysowane przez pisarza opozycje: niewinność – zepsucie (w opisie

²⁹ *Ibidem*, s. 171.

³⁰ W. Gombrowicz, *Ferdydurke*, Paryż 1982.

szkoły), modernizm – klasycyzm (w opisie domu Młodziaków) czy szlachta – chłopci (w opisie dworu). Gombrowicz w dowcipny, ale i mistrzowski sposób pokazuje, jak poszczególne stanowiska pozostają zapośredniczone w swej opozycji. Rzekome zepsucie szkolnej młodzieży w ogromnym stopniu pozostaje uzależnione od pedagogicznej presji niewinności. Demonstracyjnie okazywana demoralizacja, wulgarne wyrażenia, rozmowy na „tematy płciowe” okazują się wprost proporcjonalne do przebiegłych starań ukrytego za dębem profesora Pimki, który podrzuca uczniom prowokacyjny liścik, by zamknąć ich w niedojrzałej, niewinnej formie. Również spór Syfona z Miętusem to doskonały przykład dialektyki dwóch wzajemnie napędzających się postaw. Syfon nie bronilby „chłopięcia, orłęcia” oraz pozostałych symboli niewinności, gdyby Miętalski nie próbował ich sprofanować. Równocześnie Miętalski nie dążyłby z taką zapalczywością do gwałtu przez uszy na Syfonie, gdyby nie podjudzała go czystość i szlachetność szkolnego kolegi. Ten sam mechanizm rządzi modernizmem Młodziaków, który stanowi antytezę klasycyzmu profesora Pimki, czy sztywnej, zmanierowanej pozy Józia. Im większe niebezpieczeństwo staroświeckości wkrada się w nowoczesny dom, tym gorliwiej inżynier i jego żona próbują czytać Russella i Wellsa, tym namiętniej wykrzykują w trakcie obiadu hasła o postępie i Nowej Epoce. W trzeciej części powieści szlachectwo wuja Konstantego oraz kuzyna Zygmunta przedstawione zostało jako skierowane „przeciw” chłopom, „przeciw” folwarcznym sługom, „przeciw” parobkom. Bez nich demonstracyjne jedzenie, pokasywanie czy rozkazywanie przy stole tracą swój sens. Szlachectwo, by istnieć sensownie, wymaga swojego adresata, a może nawet adwersarza. Co ciekawie, sami chłopci poddani agitatorskim, socjalistycznym (czy wręcz komunistycznym) zabiegom tracą swą klarowną, chłopską, antyszlachecką formę i przemieniają się w stado rozszczekanych psów.

Ferdydurke Gombrowicza dostarcza jeszcze jednej cennej wskazówki, jak rozumieć należy sytuację wzajemnego szachowania się i tym samym uzależnienia od siebie dwóch przeciwstawnych formacji myślowych. Gombrowicz zwraca uwagę na szczególną rolę „podglądania”. Podglądanie jest naruszeniem samoistości konceptu. W powieści postać skonfrontowana z zewnętrznym obserwatorem, który dodatkowo próbuje narzucić obcy zestaw pojęć i zewnętrzną ramę charakterystyki, nie jest w stanie zachować swej samoistości. Postać

podglądana lub zagadnięta popada we współzależnienie od swojego obserwatora lub rozmówcy. Podniosły proces twórczy narratora w pierwszym rozdziale zostaje gwałtownie przerwany konstatacją, że ktoś jest w pokoju, ktoś jest obok, ktoś obserwuje. Fakt bycia obserwowanym, zagadniętym, nazwanym i zaklasyfikowanym (zaklasyfikowanym jako Józio, 17-letni uczeń klasy gimnazjalnej) odbiera narratorowi siłę samoistnej egzystencji i samodzielnego artystycznego tworzenia. W powieści podglądani są również uczniowie przez matki za płotem. (Profesor Pimko wyraźnie mówi przecież, że „nie ma nic lepszego od matki za płotem na chłopca w wieku szkolnym”³¹). Oglądany i krytycznie oceniany jest Józio zaraz po przybyciu do domu Młodziaków. Odkąd nazwany zostaje pozerem, żadna z przybieranych przez niego pozycji na kanapie nie będzie już pozycją naturalną. Nie jest możliwe zajęcie naturalnej pozycji, gdy zostało się nazwanym „okropnie zmanierowanym” i czuje się na sobie nieustanny, krytyczny wzrok zewnętrznego obserwatora. Józio jednakże sam wykorzystuje i doskonali broń podglądania: narusza prywatną przestrzeń sypialni Młodziaków, obtańcowując ją z zapalem, podgląda Młodziaków podczas porannej toalety, szpieguje pensjonarkę. Młodziakówna po odebraniu sygnału, że jest obserwowana, nie jest już w stanie z dawną pewnością siebie i z dotychczasowym sukcesem utrzymać swej nowoczesnej postawy.

Ten krótki ekskurs ku Gombrowiczowskiej prozie pozwala lepiej zrozumieć hermeneutyczną sytuację dwóch charakteryzowanych tu pojęć. W europejskim pejzażu religia oraz świeckość zwarły się ze sobą niczym Syfon i Miętus w pojedynku na miny. Józio z przerażeniem woła, że twarz jest podmiotem, a nie przedmiotem³². Broni tym samym rozpaczliwie silnej, podmiotowej, samoistnej tożsamości obu stron biorących udział w konflikcie. Twarz rozumiana jako przedmiot będzie już wyłącznie kapryśnym narzędziem kreacji tożsamości. Posługiwanie się nim okaże się ściśle uzależnione od techniki, warsztatu oraz narzędzi stosowanych przez stronę przeciwną.

Religia i świeckość także sięgnęły po obosieczną broń podglądania. Brytyjski teolog Graham Ward³³, śledząc losy łacińskiego, a póź-

³¹ *Ibidem*, s. 27.

³² *Ibidem*, s. 68.

³³ G. Ward, *True Religion*, Malden, MA 2005 (2003), s. 10.

niej Barthowskiego konceptu „prawdziwej religii”, cytuje Tomasa z Akwinu, wykazując, że dla średniowiecznego teologa i filozofa łacińskie słowo *religio* jednoznacznie denotowało chrześcijaństwo, a w kulturowym pejzażu Europy nie istniała właściwie alternatywna forma percepcji oraz oceny rzeczywistości. W podobnym duchu społeczną i kulturotwórczą rzeczywistość średniowiecza komentuje Tomáš Halík:

Przed epoką oświecenia „religia” nie istnieje jako zjawisko obok równoległe istniejących innych zjawisk społeczno-kulturowych, lecz „przenika wszystko”, jest powietrzem, którym wszyscy oddychają. Przez całe średniowiecze *religio* jest jakąś *materia matrix* wszystkich dziedzin życia społeczeństwa³⁴.

W pewnym momencie historii, gdzieś na początku europejskiej nowożytności, na intelektualnym horyzoncie pojawia się jednak ktoś drugi, ktoś obcy, ktoś, kto obserwuje, ocenia, klasyfikuje, posługując się jednocześnie całkowicie heteronomicznymi kategoriami. Mówiąc precyzyjnie, jest to nowa, odrębna matryca hermeneutyczna: matryca świeckości. Pomimo najsolenniejszych starań religia poddana zewnętrznej obserwacji, a tym samym oceniana z heteronomicznego punktu widzenia, nie jest już w stanie zachować swej samoistności. Choć ze wszystkich sił próbuje ignorować zewnętrznego obserwatora, mimowolnie ulega presji podglądającego i zapośrednicza w nim swoje stanowisko. Szybko okazuje się jednak, że także podglądający nie wychodzi bez szwanku z „intelektualnego pojedynku na miny”. On również zostaje zarażony stanowiskiem strony przeciwnej. Świeckość okazuje się kapryśnym narzędziem, a nie samoistną komponentą tożsamości. W ten sposób krok po kroku ugruntowuje się stan panowania dwóch wzajemnie zapośredniczonych matryc hermeneutycznych: religii oraz świeckości.

Wobec powyższej tezy o radykalnej zmianie, jakiej poddana została religia wraz z pojawieniem się zewnętrznego, heteronomicznego obserwatora, wysunąć można argument, że tak naprawdę dla europejskiego chrześcijaństwa nie była to sytuacja nowa. Myśliciele zwróceni ku historii Kościoła wskazują chętnie, że sekularyzacja pod

³⁴ T. Halík, *Wzywany czy niewzywany: Bóg się tutaj zjawi*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2006, s. 26-27.

wieloma względami przypomina starożytne i średniowieczne herezje powstałe w łonie samego chrześcijaństwa, a nawet reformację, która także wypracowała alternatywne wobec Kościoła katolickiego stanowisko religijne. W przypadku herezji (a w Kościele katolickim i Luter traktowany był jako heretyk) pojawiła się konkurencja, którą należało krytycznie zrecenzować, odciąć się od niej, następnie zaś zweryfikować pod jej kątem własne szeregi wyznawców i własne traktaty. Pomiędzy spektakularnymi aktami narodzin herezji a powstaniem formacji świeckiej występują jednak trzy znaczące różnice.

(1) Po pierwsze, jak napisał José Casanova: „każdy mieszkaniec Europy był chrześcijaninem. Nawet odstępstwo i herezję (...) uznawano z reguły za próbę zreformowania chrześcijańskiego świata lub sekciarski powrót do pierwotnej czystości, a nie za jego odrzucenie”³⁵. Na niekorzyść tezy o tożsamości herezji i sekularyzacji działa więc argument ilościowo-statystyczny. Zwolennicy opcji świeckiej samą swoją obecnością złamali zasadę powszechności i wprowadzili pluralizm.

(2) Po drugie, sekularyzacja, w przeciwieństwie do herezji, radykalnie zmieniła reguły gry, wykroczyła poza dotychczasowy religijny horyzont. W tym duchu o herezji wypowiada się na przykład Slavoj Žižek³⁶. W książce poświęconej chrześcijaństwu uznaje on herezję za odrzucenie zgnitego kompromisu, który pozwala instytucji religijnej dostosować się do wymogów „tego świata”. Z tego powodu w heretyckiej postawie katarów lub w potępianym początkowo przez Kościół radykalnym św. Franciszku z Asyżu Žižek widzi konsekwentne wyciągnięcie pełni wniosków mieszczących się w doktrynie. Herezja nie jest więc ciałem obcym narzuconym religii z zewnątrz, ale stanowi zaskakującą dla samej religii radykalną eksplikację jej własnego stanowiska. Herezje odmawiały wprawdzie dotychczasowej religii prawa do rozstrzygającego słowa w sprawie podnoszonych teologicznych wątpliwości, posługiwały się jednak tym samym teologicznym językiem (nawet jeśli wzbogaconym o nowy, niezależny słownik), co dotychczasowa religia. W sytuacji pojawienia się herezji dyskutowano kwestie, które leżały w polu szczególnego zainteresowania obu stron. Działo się tak nawet wówczas, gdy to dopiero akt herezji rzucał snop światła na jakąś dogmatyczną kwestię niedostrzeżaną wcześniej przez

³⁵ J. Casanova, *Religie publiczne...*, *op. cit.*, s. 41.

³⁶ S. Žižek, *O wierze*, *op. cit.*, s. 51-52.

tradycyjną teologię. W starożytnym Kościele wagę zagadnienia równoczesnej boskości i człowieczeństwa Chrystusa uświadomiono sobie na skutek radykalnych, uznanych później za heretyckie, teologicznych tez, które sformułowano w łonie samego Kościoła³⁷. Sekularyzm natomiast zmusza religię do pochylenia się nad problemami ateizmu, absurdu egzystencji lub samowystarczalności człowieka, których religia do dziś nie uważa za przynależne jej tematy. (3) Po trzecie wreszcie, sekularyzacja zakwestionowała fundamentalny warunek teologicznego sporu: wiarę. Ormiański teolog śmierci Boga, wychowany we Francji, wykładający w Stanach Zjednoczonych, Gabriel Vahanian, sięgając po język scholastyki, dowodzi, że o heretyckim charakterze sekularyzacji nie może być mowy, ponieważ kwestionuje ona fundamentalny, teologiczny warunek: wiarę. Sekularyzacja jest zjawiskiem gatunkowo różnym od herezji czy reformacji.

Używając scholastycznego podziału [można powiedzieć]: to, co się zdarzyło [czyli sekularyzacja, przyp. M.P.], nie było wcale transformacją, ale transsubstancjacją. (...) Reformacja zmieniła formę, ale nie treść chrześcijaństwa. Dotknęła dogmaty i rytuały, ale nie wiarę, na mocy której miały one być głoszone i praktykowane (*proclaimed*). Odmieniła strukturę Kościoła, ale nie jego rzeczywistość, nie jego podstawę³⁸.

Sekularyzacja, która w przeciwieństwie do herezji kwestionuje sam fundament religii, narzuca nowe tematy, wypracowuje konkurencyjną i całkowicie odrębną perspektywę. Zmusza tym samym religię do zajęcia się problemami, których nie uważa ona za swoją własność. Starożytne sobory uznały za „swoje” pytania o ludzką i boską naturę Chrystusa. Czyż chrześcijanom przyszło jednak do głowy zastanawiać się nad istnieniem lub nieistnieniem Boga? Scholastycy budowali wprawdzie zmyślne, dowodowe konstrukcje, były to jednak

³⁷ Wbrew silnie obecnemu w katolicyzmie przekonaniu o czystości jego teologicznej nauki i całego katolickiego dziedzictwa jestem przekonany, że akt ekskomuniki, anatemy, potępienia czy wykluczenia będzie zawsze reakcyjny i wtórny wobec myśli, która pojawiła się pierwotnie w samym Kościele. Dopóki nie została z niego siłą ekspediowana, stanowiła jego integralną część i tym samym już na zawsze stanowić będzie fragment jego historii i dziedzictwa. Zdjęcie z boiska faulującego zawodnika nie anuluje popełnionych przez niego wykroczeń i na trwałe wpływa na wynik meczu.

³⁸ G. Vahanian, *The Death of God*, New York, NY 1967, s. 7.

rozważania wyłącznie formalne. Tomasz z Akwinu nie odczuwał zapewne tego głębokiego pascalowskiego wstrząsu. Na kartach *Summary teologicznej* nie odnajdujemy dramatycznego zapytania: „a co, jeśli Boga n a p r a w d ę nie ma?”. Tomaszowe pytanie o ewentualne nieistnienie Stwórcy jest retoryczną igraszką, a nie egzystencjalną grozą samotnej egzystencji ludzkiej w milczącym Wszechświecie. Odkąd cień groźby ateizmu padł na nowożytną Europę, religia gra już w grę, która toczy się według nowych, narzuconych z zewnątrz zasad. Odpowiada na pytania odpowiedziami, które wcale nie pojawiają się w jej świętych księgach i w dotychczasowym skarbcu tradycji. Najwymowniejszym tego przykładem jest czynione często przez komentatorów spostrzeżenie, że Biblia nie zajmuje się w ogóle dylematem istnienia lub nieistnienia Boga. Rozważa historię relacji pomiędzy Stwórcą a człowiekiem, stara się sportretować Boga charakterologicznie. Autorzy biblijni nie zaprzatają sobie jednak głowy ewentualnym nieistnieniem Stwórcy³⁹. Co więcej, to wyłącznie europejski wariant teologii i chrześcijaństwa zwrócił swe zainteresowanie ku problemowi ateizmu oraz ewentualnego nieistnienia Boga. Wybitna amerykańska teolożka Elizabeth Johnson⁴⁰ odnotowuje, że teologia afrykańska i południowoamerykańska, tak prężnie rozwijające się w drugiej połowie wieku XX i na początku wieku XXI, stawiają sobie za cel rozwiązanie zupełnie innego typu problemów (głównie problemów nierówności społecznej). Z ich perspektywy rozważania Dietricha Bonhoeffera czy Hansa Künga nad ateizmem stanowią dość oryginalny, lokalny, europejski koloryt chrześcijaństwa.

Przyjęcie zarysowanej powyżej tezy o wzajemnym zapośredniczeniu religii i świeckości w Europie prowadzi do paradoksalnych z pozoru wniosków. Jeśli zaakceptuje się, że świeckość i religia wskutek kilkusetletniej koegzystencji oraz wzajemnego „podglądania” zostały ze sobą na trwałe sprzęgnięte, to okaże się wówczas, że współcześnie tam, gdzie nie ma religii, nie ma też świeckości oraz (co jeszcze bar-

³⁹ Fragmenty takie jak filozoficznie użyteczny Psalm 14 czy wypowiedzi autorów biblijnych o „ukrytym obliczu Bożym” skłonny jestem raczej traktować jako podobny do Tomaszowego retoryczny chwyt lub poetycką formę charakterologicznego opisu Boga, a nie głębokie doświadczenie ateizmu czy teologię śmierci Boga. To dopiero nowożytne chrześcijaństwo pod wpływem sekularyzacyjnej presji wydobywa ze wspomnianych fragmentów Biblii nowe tony.

⁴⁰ E. Johnson, *The Quest for the Living God*, New York, NY 2011 (2007), s. 25-48.

dziej frapujące) tam, gdzie nie ma świeckości, nie ma religii. Dalsze prowadzone tu badania opierają się właśnie na takim założeniu. Religia po uwikłaniu w konflikt z europejskim ateizmem i ideologią laicką nie jest w stanie powrócić do swej dawnej formuły. Nie może już funkcjonować, parafrazując Grocjusza, *etsi saeculum non daretur*. Utraciła, wedle słów Paula Ricoeura, swoją dawną „pierwotną naiwność”⁴¹. Każdy, kto próbuje taką religię praktykować, naraża się po prostu na śmieszność i przypomina bohatera powieści Eliasa Canettiego pt. *Auto da fé*, profesora Kiena, który za wszelką cenę próbuje ignorować otaczające go zmiany i boleśnie przeobrażającą się rzeczywistość. Jak niebezpieczny dla samego przedmiotu czci i wiary Kiena jest to obłęd, czytelnik przekonuje się w ostatniej scenie powieści. Każdy fanatyk zdecyduje się, prędzej czy później, złożyć w ofierze nawet swe święte księgi, byleby tylko uratować własne wyobrażenie na ich temat.

Innego dowodu na rzecz tezy o niemożliwości powrotu dzisiejszej religii do jej przednowożytnej postaci dostarcza Zygmunt Bauman w eseju *Postmodern Religion?*⁴². Bauman odnotowuje pojawienie się na progu postnowoczesności religijnego fundamentalizmu, nazywanego także integryzmem. Dowodzi, że fundamentalizm to wcale nie powrót

⁴¹ Pojęcie „pierwotnej naiwności” Ricoeur wykorzystuje, analizując przy pomocy narzędzi hermeneutyki filozoficznej zapośredniczenie wiary religijnej. Powyższe rozważania dotyczą religii jako szeroko rozumianej matrycy hermeneutycznej, a nie indywidualnej, egzystencjalnej relacji z Transcendencją. Pomimo tej różnicy słowa Ricoeura doskonale współbrzmia z główną tezą rozprawy: „W czasach zapomnienia znaków sakralnych chcemy (...) znów usłyszeć zwrócone do nas wezwanie. Czy znaczy to, że możemy odzyskać pierwotną naiwność? Bynajmniej. (...) Wszyscy jesteśmy dziećmi krytyki – filologii, egzegezy, psychoanalizy. (...) Innymi słowy, tylko interpretując możemy ponownie słyszeć i rozumieć”. P. Ricoeur, *Symbol daje do myślenia*, w: *idem, Egzystencja i hermeneutyka*, wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicz, tłum. E. Bieńkowska, Warszawa 1985, s. 69.

⁴² Z. Bauman, *Postmodern Religion?*, w: P. Heelas (red.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford 1998, s. 55-78. Podobną do Baumanowskiej tezę o zapośredniczeniu antymodernistycznych fundamentalizmów w samym modernizmie znaleźć można też np. u Shmuela Eisenstadta w książce: *Fundamentalism, Sectarianism and Revolution*. Eisenstadt pisze: „Nowoczesne ruchy fundamentalistyczne, pomimo swego pozornie tradycyjnego zabarwienia i podobieństwa do ruchów profundamentalistycznych, można – być może paradoksalnie – najlepiej zrozumieć, umieszczając je w kontekście rozwoju nowoczesności oraz wpisując w strukturę tego rozwoju. (...) Stanowią one jeden z możliwych wytworów, lub składników, kulturowego i politycznego programu oraz dyskursu nowoczesności”. Cyt. za: G. Davie, *Socjologia religii*, op. cit., s. 266.

do premodernistycznej religii lub preoświeceniowej irracjonalności, ale produkt samego postnowoczesnego konsumeryzmu. Owszem, integralizm wyrasta z odkrycia niedoskonałości oraz niewystarczalności człowieka i w tym sensie podobny jest do prenowoczesnych formacji, które ludzki los chciały związać z zewnętrzną, transcendentną siłą kompensującą ową niewystarczalność. Fundamentalista odkrywa jednak niewystarczalność ludzkiego bytu jako jednostki, w odróżnieniu od konsumpcyjnej wszechmocy przypisanej ludziom jako gatunkowi⁴³. Baumanowski przykład potwierdza tezę tego rozdziału: po zderzeniu z antyreligijną, konkurencyjną formacją nawet radykalny zwrot na fundamentalne pozycje religijne nie umożliwia praktykowania pierwotnych form religii. Bakcyl zewnętrznego obserwatora na zawsze zakaża jej organizm.

Z drugiej strony śmieszność budzić może także świeckość, której zabraknie oponenta. Ona również pozostaje bardzo silnie uzależniona od obecności religii. Państwa takie jak Francja czy Turcja tak długo będą mogły definiować się jako laickie, jak długo w ich granicach żyć będą ludzie, którzy dostarczą jasnej wykładni, czym jest religia, i którzy religię tę będą chcieli publicznie praktykować. Przy braku muzułmańskiej mniejszości chusta na głowie stałaby się z powrotem elementem świata mody, a nie polem religijno-świeckiego sporu. Laickość Francji, aby trwać i wojowniczo potrząsać sztandarem rewolucji francuskiej, nadal potrzebuje religijnych obywateli. Zanik religii nie oznacza tryumfu laickiego paradygmatu, ale jego eliminację. Dzisiejsza żywotność sporu na linii: świeckość – religia jest więc dowodem na to, że obie formacje nadal istnieją, są aktywne i nieuchronnie zapośredniczają swe samorozumienie w samorozumieniu strony przeciwnej. Broniona przeze mnie teza przejawia więc podejście całkowicie odwrotne niż klasyczna definicja sekularyzacji sformułowana przez brytyjskiego socjologa Bryana Wilsona, który zapisał: „przez termin *sekularyzacja* rozumiem proces, na skutek którego religijne instytucje, działania i świadomość tracą znaczenie społeczne (*social significance*)”⁴⁴. Skala wzrastającej niechęci, protestów lub nawet wrogości wobec religii nie przemawia na rzecz spadku jej społecznego

⁴³ Z. Bauman, *Postmodern Religion...*, *op. cit.*, s. 73.

⁴⁴ B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford–New York, NY 1982, s. 149.

znaczenia. Szerzenie się postaw antyreligijnych i antyklerykalnych jest tak naprawdę potwierdzeniem silnego zapośredniczenia kultury świeckiej po stronie religii.

W Europie temperatura sporu pomiędzy narracją religijną a świecką różni się w zależności od wyznania, które historycznie domino wało w danym społeczeństwie. David Martin, dokonując w pracy *A General Theory of Secularization* szczegółowej klasyfikacji modeli sekularyzacji, zauważył, że z powodu większej zależności Kościołów od państwa oraz dzięki specyfice protestanckiego indywidualizmu społeczeństwa protestanckie pozostają mniej podatne na wpływ świecko-religijnej, konfliktowej retoryki.

Kościół protestanckie, a zwłaszcza Kościoły luterzańskie i anglikańskie, pozostają bardziej podporządkowane państwu niż Kościół katolicki. Z tego powodu szybciej adaptują się do zmian w charakterze państwa. Są również impregnowane indywidualizmem, który nie wspiera organicznego protestu lub instytucjonalnego jednoczenia się stanowisk: nastawienie wiernych pozostaje politycznie rozproszone, a ich niespójność zakorzeniona jest w jednostkowej świadomości. Stąd, gdy elity stają się bardziej liberalne lub socjalistyczne, Kościół adaptuje się do nowej sytuacji⁴⁵.

Państwa historycznie katolickie, takie jak Francja, Hiszpania czy Włochy, dużo łatwiej poddają się natomiast dyktaturze pary opozycyjnych pojęć: świeckość – religia⁴⁶. Model katolicki oparty jest zatem na kulturowym konflikcie. Konflikt taki prowadzi jednak do coraz silniejszego zapośredniczenia: świeckość dużo silniej uzależnia się od religii, a religia od świeckości. Czy oznacza to, że ściśle splecenie ze sobą matrycy religijnej i matrycy świeckiej jest typowe jedynie dla społeczeństw katolickich targanych historycznymi sporami? Niekoniecznie. W drugiej części książki postaram się wykazać, że przyjęcie założeń teorii miękkiej sekularyzacji prowadzi do konkluzji, że także

⁴⁵ D. Martin, *A General...*, *op. cit.*, s. 23.

⁴⁶ Inny ze współczesnych socjologów religii, Steve Bruce, potwierdza tę obserwację, pisząc: „w krajach katolickich fragmentaryzacja kultury religijnej, stanowiąca konsekwencję strukturalnej i społecznej dyferencjacji, skłonna jest przybrać formę ostrego podziału na tych, którzy pozostają w obrębie tradycji religijnej, i tych, którzy w sposób otwarty się jej sprzeciwiają”. S. Bruce, *God is Dead*, Oxford 2002, s. 10.

w kulturze protestanckiej matryce religijna i świecka pozostają uzależnione od siebie, choć dzieje się to według innego schematu niż w przypadku krajów katolickich.

Cytowany powyżej David Martin komentuje również uformowany przez społeczeństwa katolickie model opiniotwórczych, świeckich elit. Narodziny świeckiej, niezależnej od Kościoła i religii inteligencji było zjawiskiem charakterystycznym dla krajów katolickich. Głównym przykładem Martina jest Francja. Kraje protestanckie dużo łatwiej asymilowały i po dziś dzień asymilują nowości przekazywane opinii publicznej przez nauki przyrodnicze, humanistyczne i społeczne. Współczesnym dowodem na rzecz tej tezy jest chociażby ostry konflikt narosły wokół pojęcia *gender* w katolickiej Polsce przy równoczesnej pełnej akceptacji postulatów nauk społecznych posługujących się kategorią *gender* w wielu Kościołach protestanckich. Opisywana przez Martina lustrzana zależność pomiędzy kielkującą w XVIII i XIX wieku świecką, niereligijną inteligencją a elitami religijnymi polega na tym, że laickie środowiska budujące swą świecką tożsamość pozostają silnie uzależnione od elit katolickich. Na tym tle dochodzi do głosu pokusa tworzenia jednoznacznych, ideologicznych podziałów. Sądzę, że ze względu na uświadamianie sobie przez przedstawicieli obu narracji wzajemnych strukturalnych podobieństw w krajach katolickich dużo popularniejsza niż w krajach protestanckich staje się retoryka konfliktu. O potrzebie jednoznacznych podziałów i uzależnieniu laickiej elity od religii Martin pisze w następujący sposób:

Podczas gdy w społeczeństwach protestanckich intelektualiści rozpowszechniają delikatne i niepodzielone kontinuum umiarkowanej wiary i opierających się wierze wątpliwości (*reluctant doubt*), w społeczeństwach katolickich istnieje jasny podział na agresywną wiarę i agresywną niewiarę. (...) Co więcej, samo pojęcie „intelektualizmu” należy do specyficznie katolickiego wzorca i wskazuje na ludzi oddanych sprawie opracowywania na wielką skalę społecznych i filozoficznych systemów paralelnych wobec katolicyzmu i rywalizujących z nim poprzez odwrócenie jego formy (*rivalry in inverted form*). Saintsimonizm i comtyzm zapożyczyły się głęboko (*borrowed heavily*) w katolicyzmie poprzez sam akt jego negacji (*opposing*)⁴⁷.

⁴⁷ D. Martin, *A General...*, *op. cit.*, s. 39 (wyróżnienie moje – M.P.).

Powyższe rozumowanie prowadzi do paradoksalnych wniosków. Najsilniej zsekularyzowane kraje świata: Szwecja, Dania, Norwegia⁴⁸ nie są wcale *par excellence* społeczeństwami sekularnymi. Tam gdzie na państwowych stanowiskach bez większego oburzenia ze strony społeczeństwa pojawiają się pastorzy⁴⁹, na wydziałach teologicznych wyklada się „śmierć Boga”, a profesorami na katedrach teologii zostają zadeklarowani ateści, tam nie działa mechanizm retoryki: świeckość – religia. Z drugiej strony, społeczeństwa o relatywnie wysokim zaangażowaniu religijnym: Polska czy Włochy stanowią przykłady krajów sekularnych. W debacie publicznej i akademickiej dominują tam pojęcia pochodzące z opozycyjnych matryc hermeneutycznych, z których każda pozostaje głęboko zapożyczona w stanowisku strony przeciwnej. W dzisiejszych czasach europejski żywioł sekularyzmu działa najsilniej tam, gdzie natrafia na swego naturalnego przeciwnika w postaci religii. Religia zaś ma się dobrze w tych krajach, w których istnieje jej jednoznaczny adwersarz.

Wyzwania postnowoczesności

Casus Skandynawii kieruje niniejsze rozważania ku idei postsekularyzmu oraz postmodernizmu, które stanowią negatywny punkt odniesienia dla prowadzonych tu badań. Kraje, w których konflikt na linii: świeckość – religia nie budzi już takich emocji, chciałbym nazwać postsekularnymi⁵⁰. Brak dialektycznego ścierania się dwóch

⁴⁸ Por. Ph. Zuckermann, *Why are Danes and Swedes so irreligious*, „Nordic Journal of Religion and Society” 2009, nr 1, s. 55-69. Por. *idem*, *Society without God*, London–New York, NY 2008, s. 95-127.

⁴⁹ Np.: Kjell Magne Bondevik jako premier Norwegii w latach 1997-2005, ale także frapujący *casus* Joachima Gaucka w Niemczech.

⁵⁰ Należy zwrócić uwagę, że takie rozumienie „postsekularyzmu” jest całkowicie odmienne od modnego dziś paradygmatu postsekularnego w naukach humanistycznych. Tam postsekularyzm oznacza zanegowanie tezy o niskiej randze religii we współczesnych badaniach. „Postsekularyści” dopatrują się w zjawiskach współczesności żywotności wątków religijnych i teologicznych, co neguje radykalne tezy sprzed półwiecza o nieuchronnym odesłaniu tematyki religijnej do lamusa. Temat ten omówię bardziej szczegółowo w drugim rozdziale części drugiej rozprawy.