

MICHAŁ WARCHALA

*Instytut Filozofii i Socjologii Uniwersytetu
Pedagogicznego im. KEN w Krakowie*

SEKULARYZACYJNE PARADOKSY

Pytania zadane przez redakcję „Kwartalnika Historycznego” — o przyczyny „dechryścianizacji” Europy, różnice między laicyzacją a sekularyzacją czy o kształt „trwałych tendencji” wzrostu lub spadku religijności — należą od lat do fundamentalnych kwestii, z którymi próbują uporać się historycy, filozofowie, a zwłaszcza socjologowie religii. Pozycja tych ostatnich jest w tym kontekście szczególna, bo to właśnie socjologia od samych początków swego istnienia współtworzyła naszą świadomość zmian, jakim podlega społeczna rola pełniona przez religię. Jak zauważył kiedyś Raymond Aron, jednym z podstawowych pytań, jakie zadawali sobie klasycy socjologii na przełomie XIX i XX w., było pytanie o spór między religią a nauką i skutki owego sporu dla zachodnich społeczeństw¹. Socjologia powstaje w momencie fundamentalnej zmiany, kiedy społeczeństwo tradycyjne staje się nowoczesnym społeczeństwem przemysłowym. Zmiana funkcji religii jest jednym z głównych elementów tej „wielkiej transformacji”, jak nazwał ją Karl Polanyi. Socjologowie początkowo ujmują zmianę funkcji religii w kategoriach postępu. Auguste Comte mówi o przemianach fazy teologicznej i fazy metafizycznej, które ustępują miejsca fazie pozytywnej, a zatem cywilizacji opartej na nauce (choć, z drugiej strony, usiłuje stworzyć „religię pozytywną”, czerpiącą garściami z katolicyzmu, w której panteon świętych zostaje zastąpiony panteonem wielkich ludzi). Karol Marks, analizując rewolucję dokonaną na Zachodzie przez kapitalizm, dostrzega jednocześnie z nieskrywaną satysfakcją, jak bardzo instrumentalną funkcję zaczęła pełnić religia — oznacza to bowiem jej rychłe unicestwienie, które dla Marksa jest tożsame z uwolnieniem ludzi od „świadomości fałszywej”.

¹ Por. R. Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris 1967, s. 309.

Później sytuacja się zmienia i narracja modernizacyjnego postępu ustępuje miejsca narracji kryzysu. Émile Durkheim, pod wieloma względami następca Comte'a, odżegnuje się mimo to od wszelkich prób demaskowania religii, traktując ją jako podstawowy fundament więzi społecznej. Rozpad tego fundamentu pod wpływem modernizacyjnych przekształceń społeczeństwa jest wedle Durkheima nie lada wyzwaniem — stąd, podobnie jak Comte, choć już w znacznie bardziej samoświadomy sposób, podejmuje on refleksję nad możliwością stworzenia nowej „religii obywatelskiej”. Jeszcze inaczej kwestię tę traktuje kolejny z klasyków, Max Weber. Obserwując zależności między rozwojem protestanckiej religijności a powstaniem zachodniego kapitalizmu, wskazuje on na bolesną pustkę, jaką powoduje „obumieranie”, a więc sekularyzacja protestanckiego etosu pracy: kiedy znika religijna ascetyczna motywacja, pozostaje jedynie przymus „mechaniczno-maszynowej produkcji”². Nowoczesność pozbawiona religijno-moralnego fundamentu popada przy tym wedle Webera w specyficzny rodzaj relatywistycznego politeizmu wartości: „Również i dzisiaj [– –] nasze zachowanie przypomina zachowanie starożytnego Greka, który składał najpierw ofiarę Afrodycie, potem Apollinowi, przede wszystkim zaś każdemu z bogów swojego miasta, tylko zostało ono odczarowane i odarte z jego mistycznego, ale wewnętrznie prawdziwego wyrazu. Również i dzisiaj owymi bogami i ich walką włada z pewnością nie nauka, lecz los”³. Ostatecznie liczy się tylko nieludzka siła owego „losu”, archaiczna moc, która w nowoczesności przybiera, paradoksalnie, postać bezdusznego mechanizmu modernizacyjnej racjonalności.

Klasyki socjologii tacy jak Weber czy Durkheim wbrew własnym deklaracjom nie byli zatem tylko bezstronnymi obserwatorami procesów, które wypychały religię z centrum życia społecznego. Ich obserwacje, argumenty i intuicje przyczyniły się do powstania czegoś, co można by nazwać liniową teorią sekularyzacji. Głosi ona mniej więcej tyle, że sekularyzacja rozumiana jako „wycofywanie się” religii z różnych obszarów życia społecznego pozostaje nieuchronnie związana z procesami modernizacji, przejścia od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego, przede wszystkim zaś z tzw. dyferencjacją funkcjonalną. Ta ostatnia oznacza, że społeczeństwo ze wspólnoty, którą legitymizowała w znacznej mierze religia, zmienia się w system złożony z (względnie) niezależnych podsystemów działania, rządzących się charakterystycznymi dla siebie regułami. Religia staje się jednym z takich podsystemów — obok np. rynku,

² M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Lublin 1994, s. 180.

³ Idem, *Nauka jako zawód i powołanie*, w: idem, *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków-Warszawa 1998 (oryg. niem. 1924), s. 131.

prawa czy edukacji — który wprawdzie może mieć wpływ na inne podsystemy, ale nie stanowi już dla nich podstawy i nie nadaje w całości znaczenia podejmowanym w ich obrębie działaniom. Z tym procesem blisko związane jest też inne zjawisko, czyli prywatyzacja religii — fakt, że staje się ona kwestią jednostkowego sumienia i świadomości, co znajduje potwierdzenie we wszelkiego rodzaju klauzulach wolności sumienia, które stopniowo stawały się niezbywalną częścią obowiązującego prawa.

Teoria sekularyzacji, dopracowywana i modyfikowana, stała się w okresie powojennym swego rodzaju oczywistością w naukach społecznych, założeniem przyjmowanym niemal bezdyskusyjnie, zwłaszcza w Europie Zachodniej, której dzieje, począwszy od Reformacji, wydawały się doskonale potwierdzać teorię. Prawidłowości zaobserwowane na zachodnioeuropejskim gruncie „projektowano” następnie na inne obszary: Stany Zjednoczone, Amerykę Południową czy, w latach sześćdziesiątych XX w., na dekolonizującą się Afrykę.

I właśnie m.in. tego rodzaju projekcje spowodowały, że sekularyzacja jako paradygmat została ostatecznie zakwestionowana. Wieloletnie obserwacje sytuacji religijnej w USA, prowadzone przez tamtejszych badaczy, wskazywały jasno, że intensywna modernizacja bynajmniej nie powoduje „wycofywania się” religii — wręcz przeciwnie: poziom praktyk religijnych utrzymuje się, a nawet rośnie, za sprawą niespożytej religijnej inwencji amerykańskiego społeczeństwa, w którym wciąż powstają nowe kościoły, denominacje i sekty (tę inwencję zauważył już skądinąd Weber, ale spostrzeżenie to nie skłoniło go do modyfikacji nieco fatalistycznej tezy o obumieraniu zachodniej religijności pod wpływem kapitalistycznej racjonalności). Podobne obserwacje poczyniono później także np. w Ameryce Południowej, gdzie okazało się, że nawet jeśli katolicyzm traci na znaczeniu, to powstała niszę błyskawicznie wypełniają tzw. ewangelikalne ruchy protestanckie, przeszczepiane z USA i zyskujące zastępy zwolenników. Innym zjawiskiem również podważającym sensowność tezy o uniwersalnym procesie sekularyzacji była ofensywa, począwszy od lat siedemdziesiątych, radykalnego islamizmu, odczytywana jako swoista reakcja na powstawanie inspirowanych zachodnimi ideologiami świeckich reżimów politycznych, które usiłowały prowadzić odgórną sekularyzację tradycyjnych społeczeństw.

Wszystko to spowodowało, że zasięg geograficzny sekularyzacyjnego paradygmatu zaczął się kurczyć, a co ważniejsze, doprowadziło też do zakwestionowania samego pojęcia sekularyzacji jako jednolitego, liniowego procesu, który wszędzie miałby mieć mniej więcej tę samą postać. Jak wskazywał jeden z czołowych „rewizjonistów” teorii sekularyzacji, José Casanova, teoria ta składa się w większości z mało uprawnionych uogólnień

tworzonych na podstawie historycznych obserwacji o ograniczonym zasięgu, opiera się też na wybitnie „europocentrycznej” siatce pojęciowej, nieuwzględniającej społecznych zjawisk i doświadczeń sytuujących się poza zachodnim kręgiem cywilizacyjnym. Nie oznacza to, że wszystko, co pisano na temat sekularyzacji, jest bezwartościowe — trudno np. zaprzeczyć, że religijność zachodnia od czasów Reformacji przybrała postać bardziej zindywidualizowaną i „uwewnętrzną”; trudno też twierdzić, że racjonalność naukowa nie miała żadnego wpływu na teologię czy tradycję religijną. Trzeba jednak, dodaje Casanova, potraktować sekularyzację nie jako jednolity uniwersalny proces, lecz raczej wiązkę przygodnych historycznych zjawisk, które w różnych historycznych okolicznościach przybierały różną postać. Tak jak istnieje pluralizm historycznych wzorców i dróg do nowoczesności (a później, ewentualnie, „ponowoczesności”), tak samo mamy do czynienia z pluralizmem zjawisk sekularyzacyjnych⁴.

Co jeszcze ważniejsze, zakwestionowanie liniowości sekularyzacji oznacza, że relacja między religijnością a światopoglądem świeckim, między sacrum i „oświeceniem” przestaje pasować do wzorca, zgodnie z którym mamy do czynienia z cofaniem się jednej strony (religii) w obliczu ofensywy drugiej. Bardziej przydatny — nawet w odniesieniu do rzekomo modelowych przypadków sekularyzacji w Europie Zachodniej w ciągu ostatnich dwustu lat — byłby tu wzorzec sinusoidy, w którym religia cofa się, by następnie powracać w nowych postaciach, często zmodyfikowanych pod wpływem „oświecenia”. Jedną z takich postaci przełamujących granice między sacrum a świeckością jest tzw. nowa duchowość, a więc bardzo spluralizowany wewnętrznie konglomerat ruchów i światopoglądów (*New Age* itp.), które dystansując się od zinstytucjonalizowanej religii, jednocześnie na różne sposoby przerabiają motywy obecne w religijnych tradycjach. Istnienie tego typu zjawisk oznacza, że narracja walki między religią a rozumem, tak typowa dla mentalności europejskich warstw wykształconych co najmniej od wieku XVIII, okazuje się fikcją, bo między dwoma rzekomo wrogimi obozami tak naprawdę nie ma i nigdy nie było ścisłych granic: pojęcia, symbole, intuicje przenikają z jednego do drugiego, przyczyniając się do modyfikacji stanowisk czy światopoglądów. Jak pisze jeden z najważniejszych współczesnych filozofów religii Charles Taylor, „bezpośrednie starcie między «religią» a «nauką» to chimera albo raczej czysto ideologiczny konstrukt. W rzeczywistości mamy do czynienia ze sporem myślicieli, których intencje są nader złożone i wielostronne — i stąd cała ta

⁴ Por. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2004 (oryg. ang. 1994), zwł. rozdz. 1–2.

historia wydaje się tak bardzo poplątana”⁵. Zadaniem badaczy religii, dodaje przywoływany już Casanova, byłoby zatem w tym kontekście znalezienie teorii na tyle „elastycznej”, by mogła wyjaśnić, „że niektóre światopoglądy świeckie mogą być w istocie antyświeceniowe, a religijny sprzeciw wobec nich może być uzasadniony i zgodny z duchem oświecenia”⁶.

O tym, jak trudno byłoby podobną teorię sformułować i zarazem jak splątane ze sobą — przede wszystkim na poziomie idei — są religia i świeckość, może nas przekonać bliższe przyjrzenie się okresowi europejskiej historii, który w niektórych analizach procesów sekularyzacyjnych bywa uznawany za jeden z kluczowych momentów. Chodzi o przełom XVIII i XIX w., gdy ruch sam siebie nazywający oświeceniem, którego podstawowym postulatem jest mniej lub bardziej zawoalowana krytyka chrześcijaństwa, wywołuje skomplikowaną reakcję, którą zwykle nazywamy romantyzmem. Najwcześniej reakcja ta pojawia się w Niemczech i Wielkiej Brytanii, tam też przyjmuje najbardziej oryginalną postać.

Na poziomie podręcznikowego schematu wszystko jest proste: oto „oświecony” racjonalizm rodzi opór, który wyładowuje się w chwilowym rozbłyśku poetyckiego i religijnego irracjonalizmu, po czym wszystko wraca do „normy”, a więc rozwoju epoki przemysłowej. W ortodoksyjnej narracji modernizacyjno-sekularyzacyjnej romantyzm to epifenomen bez większego znaczenia, chwilowy krok w tył, epizod, którego konsekwencją może być, owszem, rozwój ruchów nacjonalistycznych — z czasem doprowadzają one do takich przełomowych wydarzeń jak pierwsze zjednoczenie Niemiec — ale który dla procesów przemian religii i religijności nie ma większego znaczenia.

To jednak tylko pozory. Jak pokazują bowiem Taylor czy Jürgen Habermas, romantyzm to jeden z tych historycznych momentów, które najwyraźniej uświadamiają nam fikcyjność stereotypowych podziałów między religią a świeckością, które z dzisiejszej perspektywy urastają do rangi nieprzezwycięzalnych linii frontu w zimnej wojnie „rozumu” i „objawienia” (albo, w jeszcze bardziej zideologizowanych narracjach, wojnie „postępu” i „reakcji”). W którym obozie umieścić na przykład Williama Blake’a — protonietzscheańskiego materialistę, dla którego jedyną boską siłą jest ludzka wyobraźnia ściśle związana z cielesnością, a który jednocześnie tworzy religijno-mitologiczne poematy na miarę *Raju utraconego* Johna Milтона. Albo Friedricha Hölderlina, największego niemieckiego poetę

⁵ „The pure face-off between «religion» and «science» is a chimaera, or rather, an ideological construct. In reality, there is a struggle between thinkers with complex, many-levelled agendas, which is why the real story seems so confused and untidy”, Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass. 2007, s. 332.

⁶ J. Casanova, op. cit., s. 80.

romantycznego, który najpierw porzuca chrześcijaństwo na rzecz Winkelmannowskiego klasycyzmu, by później stopniowo i w nader zindywidualizowany sposób do niego powracać: w takich wierszach jak *Patmos* albo *Jedyny* czy w nigdy nieukończonym „dramacie żalobnym” *Empedokles*, w którego kolejnych wersjach tytułowy grecki mędrzec zmienia się w postać do żywego przypominającą Chrystusa.

Takich przykładów jest znacznie więcej: niemal wszyscy co znaczniejsi przedstawiciele brytyjskiego i niemieckiego romantyzmu operują gdzieś na „ziemi niczyjej” między rozumem i wiarą. Żeby nie ograniczać się tylko do poetów: młody Friedrich Schleiermacher, nim jeszcze stanie się ojcem założycielem niemieckiego liberalnego protestantyzmu, usiłuje godzić ze sobą Spinozańskie panteistyczne ubóstwienie natury i wszechświata („Ofiarujcie wraz ze mną z pełnym szacunkiem kędzior ceniom świętego odepchniętego Spinozy!”, napisze w swoich *Mowach o religii*)⁷, chrześcijańską wizję Chrystusa jako pośrednika między Bogiem a ludźmi oraz religijny indywidualizm, pozostający pod wyraźnym wpływem Kantowskiej etyki. Podobni do niego (ale zawsze na swój własny sposób...) będą działający znacznie później Thomas Carlyle czy amerykański transcendentalista Ralph Waldo Emerson, a we Francji Benjamin Constant, bardziej znany jako teoretyk liberalizmu, ale mający na swoim koncie monumentalne i nigdy nieukończone *De la religion*, gdzie usiłował pożenić postoświeceniowy sceptycyzm z przekonaniem, że tylko religia może w pełni zaspokoić nasze nieskończone pragnienie wolności.

W istocie romantycy walczą na dwa fronty, potwierdzając tym samym, że relacje między religią a świeckością, wiarą i niewiarą, są nader nieoczywiste. Z jednej strony w romantyzmie obecna jest wyraźna krytyka religijnej ortodoksji — dokonywana zarówno na gruncie doktrynalnym, teologicznym, jak i społeczno-politycznym. W tym sensie romantyzm pozostaje spadkobiercą oświecenia. Historycznymi wydarzeniami, które niejako uruchamiają tę krytykę, są rewolucja francuska i — na znacznie mniejszą skalę z racji geograficznego oddalenia i politycznego wydzwieku — rewolucja amerykańska. W Niemczech i Wielkiej Brytanii wywołują one (wśród elit, ale także w szerszych kręgach) falę iście apokaliptycznych nadziei i lęków zarazem⁸. Ostatnia dekada XVIII stulecia to w twórczości większości romantycznych autorów okres niebywałego radykalizmu: Blake pisze wtedy filozoficzny poemat *Zaślubiny nieba i piekła*, będący ostrą krytyką anglikań-

⁷ F. Schleiermacher, *Mowy o religii do wykształconych spośród tych, którzy nią gardzą*, Kraków 1995 (oryg. niem. 1958), s. 76.

⁸ Na ten temat por. np. tom studiów *Romanticism and Millenarianism*, red. T. Fulford, New York 2002.

skiej ortodoksji, do którego dołącza *Pieśń o wolności* symbolicznie nawiązującą do wydarzeń we Francji. William Wordsworth ogłasza swój *List do biskupa Llandaff*, gdzie rozprawia się z politycznym oportunizmem hierarchii, a Friedrich Schlegel w co bardziej profetycznych ze swoich *Fragmentów* mówi na przykład o „zrealizowaniu Królestwa Bożego” za sprawą „progresywnej kultury”, której jądro stanowi uniwersalna poezja romantyczna⁹. Ten radykalizm stopniowo osłabnie, przede wszystkim za sprawą traumy jakobińskiego terrorku, ale jego echa będą się odzywać jeszcze długo — paradoksalnie to właśnie ściśle religijny aspekt okaże się w nim najbardziej trwały, owocując wizjami przekształcenia rzeczywistości za sprawą quasi-boskiej władzy ludzkiej wyobraźni wcielonej w poezję i sztukę.

Z drugiej strony, romantycy przeciwstawiają się podejmowanym przez oświecenie próbom redukcji wymiaru religijnego, nie tyle w postaci otwartego ateizmu, który był w istocie zjawiskiem niezmiernie rzadkim, ale przede wszystkim tworzenia rozmaitych ersatzów religii objawionej, takich jak „religia rozumu” czy „religia natury”. Te oświeceniowe wytwory niekiedy kuszą romantyków — o tym, jak ogromna jest to pokusa, świadczy choćby istotna rola, jaką w romantycznym myśleniu odgrywa Natura oraz całe imaginarium z nią związane — ostatecznie jednak dostrzegają oni sprzeczność między nieskończonością ludzkich pragnień czy wyobrażeń a skończonością, w którą usiłują wtłoczyć człowieka oświeceniowe koncepcje. „Nie ma naturalnej religii” — obwieszcza Blake w jednym ze swoich pierwszych drukowanych utworów. „Pragnienie ludzkie nieskończonym będąc, ogarnia człowieka nieskończenie i nieskończonym czyni”¹⁰. Wtórują mu Schleiermacher („źle sklecone fragmenty metafizyki i moralności, które nazywamy racjonalnym chrześcijaństwem”)¹¹, a nawet Percy B. Shelley, skądinąd nader radykalny w swojej krytyce religii instytucjonalnej.

Romantycy stoją więc na rozdrożu, ale ich postawa nie jest bynajmniej czymś unikalnym w epoce nowoczesnej. Współcześni badacze nurtów „nowej duchowości” często wskazują na jej romantyczne inspiracje — wyrażające się choćby w heterodoksyjnym łączeniu chrześcijańskich intuicji z głębokim kultem natury czy zacieraniu granic między wymiarami duchowym i materialnym, które mają stanowić jedynie aspekty wielkiej całości. W pewnym sensie romantyzm jest źródłem tego, co w dzisiejszym

⁹ Por. F. Schlegel, *Fragmenty*, oprac. M.P. Markowski, Kraków 2009 (oryg. niem. 1967), s. 85.

¹⁰ „There is No Natural Religion [- -]. The desire of man being Infinite, the possession is Infinite & himself Infinite”, *The Complete Poetry and Prose of William Blake*, red. D.V. Erdman, wyd. popr., New York 1988, s. 2-3.

¹¹ F. Schleiermacher, op. cit., s. 59.

dyskursie socjologii i antropologii religii nazywane jest „duchowością”, a co stanowi świadectwo pluralizacji i dezinstytucjonalizacji sacrum. Ale romantyzm — przez swoją wielobarwność i oryginalność — pokazuje też *in nuce* coś więcej: względność wszelkich schematów, które chciałyby zamknąć religię albo sacrum w jakieś jednej spójnej formule.