FOLIA 189

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VII (2015), vol. 2, p. 77–88
ISSN 2081–6642

Piotr Stawiński
Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie

Religia w społeczeństwie wielokulturowym. Wybrane aspekty

Streszczenie

Zwiększa się rola czynnika religijnego na arenie międzynarodowej, w połączeniu z rosnącą świadomością znaczenia elementów religijnych w wywoływaniu i zmniejszaniu napięć w wielokulturowym świecie. Zależność religii i porządku społecznego okazuje się być kwestią wielkiej rangi społecznej, politycznej, prawnej. W jakimś stopniu było tak zawsze w historii, obecnie jednak różnorodność wyznaniowa, wraz ze wzrastającą globalną współzależnością dużych grup ludzkich i problemami tożsamościowymi, wywołuje napięcia w skali dotąd nieznanej. Stawia to przed badaczami istotne zadania o znaczeniu nie tylko czysto poznawczym, teoretycznym, ale także związane z praktycznymi wyzwaniami społecznymi, których wyrazistym przykładem są dramatyczne wydarzenia migracyjne ostatnich miesięcy w Afryce i Europie. Z drugiej strony, cechą czasów nam współczesnych jest rozwój form dialogu religijnego i współpracy międzywyznaniowej w rozmiarach i formach niespotykanych w przeszłości. W artykule podjęta została próba ukazania wybranych aspektów związanych w miejscem i rolą religii w relacjach międzykulturowych, ukazanych na tle różnych modeli organizacyjnych przyjmowanych w krajach Zachodu. Z uwzględnieniem procesów zachodzących w samych społecznościach wyznaniowych, czyli dynamiki życia religijnego w tych krajach.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, religia, globalizacja, pluralizm, migracje, tożsamość, zagrożenia międzynarodowe, konflikty grupowe, współpraca międzyreligijna

Religijność człowieka, poszukiwanie przez niego znaczenia w ramach większej całości, której integralną częścią mógłby się poczuć, wykracza poza sferę wyznaczoną zainteresowaniem teologów. Politycy, prawnicy i filozofowie moralności muszą brać pod uwagę i analizować człowieka jako całość, w tym jego duchowe i religijne potrzeby, socjologowie zaś uwzględniać wpływ tych czynników na charakter relacji międzyludzkich i instytucjonalnych struktur społecznych. Jeśli je ignorujemy, ograniczamy sobie możliwość głębszego zrozumienia, a praktykom drogę do porządkowania życia publicznego (Labuschagne 2004, s. 83)[1].

[1] Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na szeroki wachlarz zagadnień, które powinny być uwzględnione przy ocenie miejsca i wpływu religii na przebieg procesów społecznych, związanych z wielokulturowością. O ile literatura dotycząca globalizacji ujmowanej szerzej jest stosunkowo bogata, o tyle kwestie religijne są reprezentowane słabiej (Gęsiak 2007, s. 236–237). Podejmując je w takim ujęciu, autor świadom jest możliwego zarzutu ogólnikowości, ma jednak nadzieję, że tekst zachowuje pewien walor inspirujący do refleksji.

W obecnych czasach zauważalnie wzrasta znaczenie religii jako czynnika oddziałującego na bieg wypadków na arenie międzynarodowej. Stale rośnie także świadomość znaczenia elementów religijnych w powstawaniu i zmniejszaniu napięć, zarówno w wielokulturowych społecznościach zachodnich, jak i w relacjach Zachód – Wschód (głównie światem islamu)[2]. Badacze od dawna, przywołując choćby Erica Voegelina (Voegelin 2000), podkreślają, że problem religii i porządku społecznego okazuje się być kwestią wielkiej rangi społecznej, politycznej, prawnej. W jakimś stopniu było tak zawsze w historii, jednak obecnie różnorodność wyznaniowa, wraz ze wzrastającą globalną współzależnością dużych grup ludzkich, wywołuje napięcia w skali dotąd nieznanej.

Z drugiej strony, cechą czasów nam współczesnych jest rozwój form dialogu religijnego i współpracy międzywyznaniowej w rozmiarach i formach niespotykanych w przeszłości. Wydaje się, że rozmaite aspekty tej podwójnej roli spełnianej przez religię w środowiskach wielokulturowych winny być przedmiotem refleksji z punktu widzenia socjologiczno-religioznawczego. Pamiętać przy tym należy, że występowanie obok siebie różnych kultur nie oznacza jeszcze wielokulturowości w sensie ścisłym (Gęsiak 2007, s. 236). Występuje ona – i jest czynnikiem heterogenizacji społeczności lokalnych wówczas, gdy wchodzą one ze sobą w związki. Podobnie, z pluralizmem mamy do czynienia wtedy „kiedy różne grupy etniczne i wyznaniowe pokojowo ze sobą współistnieją i utrzymują ze sobą stosunki społeczne" (Berger 2006).

Kluczowe pojęcia związane z tą tematyką, to globalizacja i tożsamość.

Według Anthonego Giddensa, „globalizacja jest intensyfikacją relacji społecznych w wymiarze światowym w taki sposób, że zachodzące w nich wydarzenia lokalne kształtowane są pod wpływem wydarzeń rozgrywających się w odległości wielu kilometrów i *vice versa*" (Giddens 2008, s. 47). W tym sensie oznacza ona „kompresję świata", jak i intensyfikację jego odczuwania jako całości (Robertson 1992, s. 8). W aspekcie psychologicznym przejawia się to w rosnącym poczuciu wspólnoty i odpowiedzialności regionalnej (na przykład europejskiej), a dalej „za ludzkość"; w wymiarze społecznym natomiast w uniwersalizacji określonych elementów kultury, jak na przykład prawa człowieka (Sztompka 2007, s. 585).

Dobroczynny wpływ globalizacji przejawia się w intensyfikacji rozwoju gospodarczego regionów dotąd zaniedbanych, przepływie informacji, wzroście kontaktów międzyludzkich i otwartości na inność, dialogu międzykulturowym. Negatywne strony, to uniformizacja (standaryzacja) kultury, konsumpcjonizm, zagrożenie relatywizmem moralnym. Skutkuje to obawami o utratę specyfiki kulturowej i wzmocnieniem tożsamości lokalnych, etnicznych i religijnych (Sztompka 2007, s. 585). Mamy zatem do czynienia z dwoma przeciwstawnymi, acz jednoczesnymi zjawiskami: homogenizacją kultury przejawiającą się ujednolicaniem treści kulturowych

[2] Na ten temat zob. Stawiński 2014.

(zwłaszcza w wydaniu *pop*), oraz w heterogenizacji, tj. wyrażaniu ich w sposób właściwy grupom miejscowym (Grzymała-Moszczyńska 2014)[3].

Procesy globalizacyjne mogą prowadzić do tworzenia się światowego społeczeństwa obywatelskiego, co jest konsekwencją mnożenia się kontaktów, więzi i instytucji o ponadpaństwowym charakterze, nie stanowiących oficjalnych struktur biurokratycznych. Tworzy to jakby *kulturę światową*, która ma charakter millenarystyczny, w tym znaczeniu, że kształtuje wizję przyszłego dobrego społeczeństwa (*good society*), oraz naturalistyczny, bo źródła wartości lokalizuje w człowieczeństwie, nie na zewnątrz niego (Thomas 2001, s. 57). Dobrze, jeśli kształtuje się w ten sposób kulturę obywatelską, czyli „zespół akceptowanych wartości, przekonań, postaw i wzorów zachowań niezbędnych do sprawnego działania społeczeństwa obywatelskiego. Idzie tu o gotowość i umiejętność współpracy z innymi, o respekt dla prawa i świadomość doniosłości regulacji życia społecznego przez prawo, o szacunek dla pracy. Przede wszystkim zaś o świadomość uczestnictwa w społeczeństwie i wynikające stąd poczucie odpowiedzialności, uznanie i wypełnianie obowiązków wobec państwa, wobec społeczeństwa oraz jego członków" (Siciński 1996). Często wszakże mamy do czynienia z sytuacją mniej idealną, prowokującą pytania, jak wytworzyć i utrzymać w takich społecznościach spójność i porządek w ramach jednoczącego ładu prawnego? Liberalne wartości akcentujące prawa człowieka, podział władz etc. dość dobrze sprawdzały się w warunkach monokulturowych. W ramach cywilizacji zachodniej postawy i wartości ją konstytuujące to wolność, równość, konstytucjonalizm, ograniczona rola państwa, prawa jednostki, ochrona własności prywatnej i rządy prawa (Fogel 2014, s. 313). Wydawać by się mogło, że „europejska myśl naukowa pozwala sformułować implicite warunki brzegowe takiego dialogu (kultur – PS), jakim są: założenia o niezbywalnej godności ludzkiej, która nakazuje wszelkiej przemocy ustąpić przed argumentami prawdy; optymistyczne spojrzenie na możliwości ludzkiego rozumu; czy wreszcie ufność we wspólną naturę człowieka, mimo istniejących różnic międzykulturowych" (Czakowska, Micińska 2010, s. 7–8).

Istotną cechą fenomenu globalizacji jest zwiększona mobilność, wyrażająca się w ruchach migracyjnych, spowodowanych czynnikami ekonomicznymi, prześladowaniami politycznymi czy religijnymi. Pisząc o „fenomenie globalizacji" mam na myśli ten szczególny rodzaj przyśpieszenia wymiany informacji oraz możliwości pokonywania przestrzeni, który charakteryzuje ostatnie dziesięciolecia. Samo zjawisko *globalizacji* nie jest bowiem czymś nowym, nowa jest jego intensywność (Grzymała-Moszczyńska 2014). W interesującym nas tu aspekcie należy przypomnieć, że choć pewne rejony świata z dawien dawna były wieloreligijne, w ostatnich dziesięcioleciach takimi stała się większość wielkich miast i wiele terenów podmiejskich. Dla ich mieszkańców kwestia pluralizmu wyznaniowego nie jest sprawą teoretyczną (czy teologiczną), ale dotyka codziennych relacji międzyludzkich (Ariarajah 2003).

[3] Określa się to mianem „glokalizacji", czyli łączenia trendów ogólnoświatowych z kolorytem lokalnym (*globalization* + *locality*).

Analizy roli religii w dynamice wielokulturowości mają dziś rosnący – choć wolniej niż ujęcia ogólniejsze – dorobek, zarówno w literaturze światowej, jak i polskiej (w tej drugiej można wspomnieć prace Haliny Grzymały-Moszczyńskiej czy Leszka Gęsiaka). Pokazują one, jak religia spełnia funkcje różnicujące – społeczeństwa wielokulturowe są zwykle społeczeństwami wieloreligijnymi – i jednocześnie integruje grupy imigrantów. „Przynależność do konkretnego Kościoła czy związku religijnego pociąga za sobą także cały wachlarz konsekwencji moralnych, przywiązania do tradycji, respektowania pewnych zasad, międzyludzkiej solidarności" (Gęsiak 2007, s. 54).

W połowie lat 60. XX w. Stany Zjednoczone odeszły od przedwojennej restrykcyjnej polityki imigracyjnej, co w sposób znaczący wpłynęło na strukturę kulturową społeczeństwa amerykańskiego. Rozwinięte kraje europejskie, takie jak Niemcy, Francja, Holandia zaczęły przyjmować emigrantów z południa kontynentu (Włoch, Hiszpanii, Portugalii, Grecji czy Turcji), jak również z byłych kolonii, w ramach programu sprowadzania siły roboczej potrzebnej rozwijającej się gospodarce. To się zmieniało i pod koniec lat 80. ta gościnność osłabła. O ile bowiem przybysze z biedniejszych krajów europejskich ulegali integracji ze społecznościami gospodarzy, o tyle pozaeuropejscy z trudem. W dynamicznej sytuacji migracyjnej kraje, które wcześniej same były źródłem emigrantów (Włochy, Hiszpania, Portugalia i in.), stały się celem przyjazdów z Afryki Zachodniej czy Azji Południowo-Wschodniej[4].

Chociaż proporcjonalny udział imigrantów w krajach Europy Zachodniej jest zbliżony do liczby osób urodzonych poza granicami Stanów Zjednoczonych, to sposób ich postrzegania jest zgoła odmienny. Wynika to z innego modelu wielokulturowości. Stany Zjednoczone widzą siebie jako państwo „paradygmatycznie imigracyjne", w którym różnice między obywatelami rodzimego pochodzenia, naturalizowanymi, o legalnym i nielegalnym statusie, są jasne w sensie prawnym, ale mało znaczące w zwykłych kontekstach społecznych (Casanova 2007, s. 60).

Różnice między Europą Zachodnią a Stanami Zjednoczonymi są bardziej znaczące w odniesieniu do islamu. W Europie (Wielka Brytania wykazuje tu pewną odmienność ze względu na dziedzictwo okresu kolonialnego) określenia „imigrant' i „muzułmanin" to niemal synonimy (Casanova 2007, s. 61). Niewielka liczba konwertytów spośród rodzimych mieszkańców tylko to potwierdza. Ponadto, na ogół są to przedstawiciele tych samych wspólnot geograficzno-kulturowych (Turcy w Niemczech, wychodźcy z Maghrebu we Francji), co powoduje „zlewanie się" tożsamości etnicznej, religijnej itd.

W Stanach Zjednoczonych wyznawcy islamu stanowią około 10% nowych imigrantów. Brak jest dokładnych danych, więc odwołując się do szacunków możemy przyjmować ogólną liczbę muzułmanów w Stanach Zjednoczonych na 4–6 milionów, z czego 30–42% to miejscowi, czarni konwertyci (Casanova 2007, s. 62).

[4] Dla przykładu, Hiszpania przyjęła w roku 2004 ok. pół miliona osób, Włochy ok. 40 tys., podczas gdy takie kraje jak Niemcy, Francja i Wlk. Brytania zauważalnie ograniczyły napływ imigrantów (Casanova 2007, s. 60). Nowa fala nastąpiła z upadkiem komunizmu, ale ci przybysze nie stwarzają na ogół większych problemów kulturowych.

Muzułmańscy imigranci w tym państwie są bardzo zróżnicowani pod względem etnicznym, tradycji ojczystych, statusu społecznego.

Model amerykański zakłada i realizuje w praktyce udział czynnika religijnego jako istotnego komponentu grupowej tożsamości imigrantów, sprzyjającego integracji kulturowej w ramach społeczeństwa obywatelskiego. Pamiętać przy tym należy, iż mimo deklarowanej na najwyższym poziomie symbolicznym (*vide* Statua Wolności) różnorodności, jeszcze w XVIII i częściowo XIX w. w zasadzie sprowadzała się ona do kultury protestanckiej, ograniczając rolę katolików (Fogel 2014, s. 315).

Jak zauważono wyżej, współczesne społeczeństwa – głównie zachodnie, choć nie tylko, bo konsekwencje tego są widoczne praktycznie wszędzie – stają się wielokulturowe i wieloreligijne. W Europie przyjmują one różne regulacje relacji państwo – organizacje religijne. Od etatystycznego modelu państwa świeckiego, rugującego religię ze sfery publicznej, jak we Francji, po dużą dozę pluralizmu i wolności religijnej – mimo formalnego istnienia Kościoła państwowego – w Wielkiej Brytanii. W pierwszym przypadku władze chcą mieć w możliwie scentralizowanych grupach religijnych partnera do rozmów; w drugim współpraca odbywa się na poziomie lokalnym, szkół, stowarzyszeń itp.

Wielokulturowość może być rozumiana jako program (model) społeczny oraz jako opis dynamiki społecznej współczesnego świata. W pierwszym przypadku łączy się z ugruntowanym ideologicznie przekonaniem o wyższości wspólnot różnorodnych nad jednorodnymi i wskazuje szereg korzyści z tego płynących, zarówno w jednostkowym, jak i zbiorowym ujęciu. Przekonanie o równoważności czy równej wartości wszystkich kultur, leżące u podstaw takiego podejścia, potyka się zarówno o teoretyczne, jak i praktyczne przeszkody. Szczególnie wtedy, gdy systemy wartości wzajemnie się wykluczają lub pozostają w konflikcie (Czakowska, Micińska 2010, s. 8). W przypadku państw takich jak Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, z ich „niedeklarowaną, lecz żywą i skuteczną wielokulturowością" (Burszta 1998; Gęsiak 2007, s. 228), „komunikacja jest dwustronna, tak w stronę społeczeństwa większościowego, jak i mniejszościowego, lub pomiędzy wszystkimi żyjącymi razem grupami etnicznymi. Tworzy się nowa kultura, oparta na pełnym współdziałaniu wszystkich obywateli" (Gęsiak 2007, s. 156). W interesującym nas tu aspekcie wspólną platformę stanowi integrująca „religia obywatelska" (*civil religion*).

W uproszczeniu można przyjąć dwie potencjalne postawy wobec spotkania kultur: etnocentryzm i relatywizm[5].

Postawa etnocentryczna zakłada wyższość rodzimej kultury nad innymi, co prowadzić może do „koncentracji na własnej grupie, mierzenia innych społeczności według jej kryteriów, odnoszenia wszystkiego, co dzieje się w świecie, do własnych, grupowych interesów, aspiracji i dążeń. Kiedy stosuje się kryteria własnej kultury do oceny sposobu życia innych społeczności, łatwo o zdziwienie, niechęć, potępienie czy wrogość. Może także pojawić się dążenie do narzucenia własnej kultury

[5] Zob. Majcherek 1995.

innym, oczywiście «w ich własnym interesie», «dla ich dobra»" (Sztompka 2007, s. 244–245).

Czymś odmiennym jest relatywizm kulturowy, „dostrzeganie wielości i różnorodności kultur i uznanie, że sposoby działania i myślenia różnych społeczności dadzą się zrozumieć tylko w odniesieniu do ich własnego, specyficznego kontekstu reguł, symboli, znaczeń czy wartości" (Sztompka 2007, s. 245). Tu wachlarz postaw jest szeroki, od obojętnej zgody na różnorodność, do jej afirmacji, łączonej z pozytywnym programem wielokulturowości, osiągającym formę ideologicznego założenia. W skrajnej postaci – na co zwraca uwagę Piotr Sztompka – przybiera to formę niedopuszczalności jakiegokolwiek wartościowania, zrównania dorobku kulturowego także na poziomie prezentacji jego miejsca i znaczenia w kulturze ogólnoświatowej, stając się przejawem „obsesji «politycznej poprawności»" (Sztompka 2007, s. 245).

Wtedy gdy opis różnorodności kulturowej jest nie tyle odbiciem i analizą zjawisk zachodzących we współczesnym świecie, ile programem ideologicznym, zakładającym jej wyższość nad jednolitością lub dominacją tradycyjnych form, jako wyrazu kulturowej tożsamości, pojawia się niebezpieczeństwo wynaturzeń i destabilizacji społecznej. Przeciwnicy ideologii wielokulturowości mówią o jej kompromitacji, na co mają wiele przykładów, głównie w państwach Europy Zachodniej.

W Europie okres bezkrytycznego zachwytu nad tego rodzaju współistnieniem dawno został przykryty dramatycznymi wydarzeniami, których źródła tkwią w „sprzecznych lojalnościach" (*conflicting loyalties*; Labuschagne 2004, s. 81) nowych obywateli. Kwestie związane z konsekwencjami przemieszczania się dużych grup ludzkich przybierają nierzadko postać tragicznych konfliktów kulturowych, religijnych, ekonomicznych i społecznych. Ideologiczna ekspansja przemian obyczajowych i towarzysząca jej poprawność polityczna, ignorująca umocowaną w tradycji wrażliwość kulturową, powoduje reakcję. Narastające poczucie koniecznej obrony tożsamości wykracza poza kwestie ekonomiczne i przejawia się, wbrew oficjalnej, „urzędniczej jedności" – na przykład państw członkowskich Unii Europejskiej – w pragnieniu powrotu do historycznej, narodowej i kulturowej tożsamości. Są to tendencje na tyle wyraziste, że niekiedy mówi się o „kulturowej zemście" lub „kulturowym odwecie". W „Europie bez granic" w miejsce politycznych powstają granice symboliczne i ideologiczne[6] (Brie 2011, s. 12–13).

Teoretycznie kraje członkowskie wspólnot ponadpaństwowych nadal głoszą tezy o wzbogacającym wszystkich spotkaniu kultur, praktyka pokazuje przyspieszone procesy uniformizacyjne w różnych aspektach, nawet tak wyjątkowych jak języki narodowe. Czy zamiast „Europy ojczyzn" powstaje „Europa kosmopolitów", lub co gorsze, kulturowych nihilistów? Zjawisko erozji tożsamości narodowej,

[6] Wydaje się, że sytuacja polityczna związana z powstaniem i aktywnością tzw. Państwa Islamskiego ożywia na nowo refleksję nad tezami Samuela Huntingtona (1993; 1996) o konflikcie cywilizacji, choć oczywiście jego koncepcje są daleko głębsze. Barbarzyńskie akty dewastacji tysiącletnich pomników kultury w Iraku (Nimrud), a wcześniej przez talibów w Afganistanie (Bamian) porażają natomiast dosłownością sformułowania.

widoczne w ostatnich dziesięcioleciach XX w., daje się opisać jako „wynarodowienie elit", związanych z globalną gospodarką i ogólnoświatowymi korporacjami. Sytuacja „każe nam zastanowić się nad naszą cywilizacyjną i narodową tożsamością, wymusza refleksję nad granicami i istotą tolerancji – po to by na nowo podjąć kwestię uniwersalizmu aksjologicznego" (Czakowska, Micińska 2010, s. 8).

Zjawiskiem, z którym mamy do czynienia w społecznościach wielokulturowych jest także *hybrydyzacja identyczności*. Polega ona na powstawaniu nowych tożsamości (jednostkowych i grupowych) na skutek kontaktu z odmiennym środowiskiem (Grzymała-Moszczyńska 2014). Psycholog kulturowy, Carola Suárez-Orozco, wskazuje na znaczenie *tożsamości transkulturowej*, to jest takiej, która łączy twórczo dwie lub więcej kultur. Tę, gdzie są korzenie i nową (lub nowe). Ma to szczególne znaczenie dla kolejnego pokolenia wyrosłego na obczyźnie. Pozwala zachować związki z kulturą ojczystą, dając jednocześnie instrumenty do skutecznego radzenia sobie w głównym nurcie środowiska życiowego. Dzięki takiej fuzji nie musi ono wybierać między nimi, lecz może łączyć różne elementy, stając się pomostem między przedstawicielami grup etnicznych, religijnych i in. Zbyt szybkie zerwanie z kulturą rodzimą bez wytworzenia rzeczywistych więzi z nowym środowiskiem prawie zawsze prowadzi do upadku autorytetu rodzicielskiego, a nader często do deprawacji moralnej i rozluźnienia obyczajowego (Suárez-Orozco 2004, s. 192–194). Również świeżo przybyli imigranci, doświadczający w obcym kulturowo środowisku osamotnienia, wzmocnionego trudnościami komunikacyjnymi, szukają niejednokrotnie remedium na obcość i izolację w ośrodkach kultu religijnego, „gdzie osoba, nawet niezwiązana ze wspólnotą religijną, może uzyskać pierwszą szansę na [...] identyfikację z nową grupą" (Gęsiak 2007, s. 234).

Istnieje obszerna literatura omawiająca znaczenie religii w życiu imigrantów. Niektórzy autorzy podkreślają, że jakkolwiek nie zawsze, to jednak w znaczących przypadkach jej rola wzrasta na obczyźnie. „Imigranci są wedle wszelkich miar bardziej religijni niż byli zanim opuścili domy, ponieważ religia jest jednym z ważnych wyznaczników tożsamości, pozwala zachować świadomość indywidualną i spoistość grupy" (Williams 1988, s. 11). Wzmacnia więzi z ojczyzną i „psychiczną integralność" (Orsi 2002, s. 168).

Jak zwraca uwagę H. Grzymała-Moszczyńska (2004), obecnie przyśpieszyły zmiany w sposobach wyznawania religii oraz w kontekście społecznym tego zjawiska. Wymaga to od analityków bardziej systematycznego podejścia, uwzględniającego w większym stopniu rolę kultury w opisie funkcjonowania religii, zarówno w przeszłości, jak i współcześnie. Tradycyjna tożsamość Europy ugina się pod naporem, z jednej strony procesów sekularyzacyjnych, przez co rozumiemy nie upadek religii „w ogóle", ale przemiany form religijności i odchodzenie od związków z instytucjami; z drugiej zaś, silnych presji ideologicznych na dotychczasowy kościec aksjologiczny.

Związek nowoczesności z sekularyzacją stał się tak powszechnie obowiązującym sposobem postrzegania i opisywania przemian społecznych, że w zasadzie

w wielu przypadkach blokuje krytyczne myślenie o dynamice religijności. Zwracał na to uwagę Jose Casanova, pisząc o paradygmatycznym statusie tej teorii, przyjmowanym z taką oczywistością, że „najwyraźniej nie odczuwano nawet potrzeby jej zweryfikowania" (2005, s. 43). Ten sam badacz podkreśla, że szczególnie interesujący z socjologicznego punktu widzenia jest nie sam postępujący w powojniu spadek praktyk religijnych w Europie, ale jego – niejako automatyczna – interpretacja w kategoriach postępu, nowoczesności i normy dla „oświeconego Europejczyka", przyjmująca za pewnik, że sekularyzacja jest teleologicznym procesem modernizacyjnej zmiany społecznej, znakiem czasów (Casanova 2007, s. 63).

W Europie postępuje zjawisko „odkościelniania" (*unchurching*), czyli zmniejszania się więzi między wiernymi a instytucjami religijnymi (kościołami, zborami, synagogami), co nazywane bywa indywidualizacją czy prywatyzacją religii, albo „wiarą bez przynależności"[7] (Casanova 2007, s. 62). Rzecz zatem nie w zaprzeczaniu procesom wypierania religii ze sfery publicznej w społeczeństwie zachodnim, ale w podaniu w wątpliwość koniecznego związku między tymi zjawiskami a nowoczesnością. Rola i znaczenie religii dla zbiorowego samorozumienia nie jest fenomenem przeszłości, w dalszym ciągu jest ona w znaczącym stopniu czynnikiem sprawczym życia społecznego w pozytywnych i negatywnych przejawach. „Socjolodzy byli przekonani, że religie, które przetrwają w XXI w., będą zaangażowane w teologię liberalną i dostrojone do nowoczesności. Okazuje się, że potężniejsze i bardziej wpływowe są formy konserwatywne i odwołujące się do emocji. Chrześcijańskie, muzułmańskie czy żydowskie" – zauważa Grace Davie (Davie 2013) i podkreśla, że nie tylko islam, ale również odłamy chrześcijańskie, ewangelikalne (na przykład zielonoświątkowe), wykazują swoją dynamikę w Ameryce Południowej, Afryce subsaharyjskiej, a nawet Chinach.

Samuel Huntington postrzega rozpoczęty wiek XXI jako „stulecie religii" (Huntington 2007, s. 27), w którym ludzie (poza Europą Zachodnią) zwracają się w jej stronę w poszukiwaniu „ulgi, pomocy, pocieszenia i tożsamości", jednocześnie powodując rozlewanie się przemocy międzyreligijnej po świecie. Dzieje się tak, bo element religijny wplatany jest ponownie z dużą intensywnością w umacnianie lub odtwarzanie identyfikacji narodowej w wielu krajach. Ponownie, bo – zdaniem tego analityka – po pierwszym okresie europejskiego nacjonalizmu, kiedy tożsamość narodową kształtowano w oparciu o element religijny, nastąpiło odejście od niego na rzecz pochodzenia (genealogii), języka, kultury, co przyniosło zeświecczenie sfery publicznej i zmniejszenie roli instytucji religijnych w życiu prywatnym (Huntington 2007).

[7] Termin pochodzący od brytyjskiej socjolog, Grace Davie, wprowadzony najpierw w jej artykule pomieszczonym w piśmie „Social Compass" (1990), a następnie w podtytule książki (1994). Z kolei Daniéle Hervieu-Léger (2006, s. 48) odwraca ten opis, mówiąc o „przynależności bez wiary", która wyraża pokłady tożsamości obecne w zbiorowej świadomości. Jest to tożsamość wyznaczana nie przez intensywność zaangażowania religijnego, ale poczucie korzeni kulturowych.

Tym bardziej, że powierzchowna – to jest sprowadzona do kwestii widoczności elementów religijnych w życiu publicznym – ocena pomija „ukryte, rozproszone, podskórne" poczucie kulturowej tożsamości Europejczyków (Casanova 2007, s. 62), ową „przynależność bez wiary" (Hervieu-Léger 2006, s. 48). „Od Francji do Szwecji i od Anglii do Szkocji historyczne Kościoły (katolickie, luterańskie, anglikańskie czy kalwińskie) choć pozbawione aktywnych członków, nadal działają w roli nośnika religii narodowej" (Casanova 2007, s. 63).

Tymczasem, właśnie za sprawą imigrantów, ku własnemu zdziwieniu, nowocześni, oświeceni ludzie odkryli, że wielu nowych obywateli jest intensywnie religijnych i „żąda dla siebie miejsca pod liberalnym słońcem zachodniego świata" (Labuschagne 2004, s. 82). Także w wymiarze publicznym, co powoduje konfuzję, bo wydawało się, że ta sprawa została już rozstrzygnięta według świeckich i liberalnych norm (Casanova 2007, s. 66).

Prywatyzacja religii jest nie tylko opisem jej dynamiki, co pokazał m.in. Thomas Luckmann (2011), ale także programem ideologicznym części środowisk liberalno-lewicowych, ignorującym jej rolę w określaniu i podtrzymywaniu tożsamości grupowej. To wizja, w której religia jest tak „sprywatyzowana", że niewidoczna w sferze publicznej i ograniczona szeregiem restrykcji. „Podczas gdy od ludzi religijnych oczekuje się tolerowania zachowań, które w ich oczach są moralnie nieakceptowalne, jak na przykład homoseksualizm, świeccy liberałowie otwarcie głoszą, że społeczeństwa europejskie nie powinny tolerować zachowań religijnych lub kulturowych jeśli przeczą one nowoczesnym, świeckim, liberalnym normom europejskim" (Casanova 2007, s. 65). Dzieje się tak nie w oparciu o demokratyczne zasady większościowe, ale raczej w wyniku dość arbitralnego uznania jednych norm za wsteczne, fundamentalistyczne i antynowoczesne, a innych za postępowe.

Jak zauważa Jose Casanova (Casanova 2007, s. 63), Europa znajduje się w stanie pewnego rodzaju rozdwojenia, między profilem ideowym wyznaczanym przez powszechnie, by nie rzec nachalnie, promowane wartości świeckie, a chrześcijańskimi korzeniami, kształtującymi – czy się tego chce, czy nie – zręby tożsamości kulturowej (w sensie do jakiego odwoływał się Benedetto Croce, używając sformułowania, że „nie możemy nie nazywać się chrześcijanami"). Problem wynikający z braku integracji drugiego czy trzeciego pokolenia europejskich (w sensie obywatelstwa) muzułmanów ilustruje napięcia między zwolennikami „nowoczesnego", świeckiego państwa a społecznościami o silnym wpływie religii, ale także te mające źródło w owej podskórnej chrześcijańskiej tożsamości, wpływającej na postawy ludzi deklaratywnie zsekularyzowanych. „Publicznie [...] liberalne, świeckie elity europejskie nie podzieliłyby papieskiej definicji cywilizacji europejskiej jako z gruntu chrześcijańskiej, ale jednocześnie nie przyznałyby, że istnieją określone oczekiwania kulturowe, utrudniające integrację Turcji z Europą" (Casanova 2007, s. 63). Stają na przeciw siebie dwa bardzo silne czynniki kulturotwórcze: *totalność zaangażowania religijnego* (islam) i *gruntowność ukulturalnienia* (tożsamość europejska).

Miliony muzułmanów w krajach zachodnich, prężne wspólnoty ewangelikalne, aktywne społeczności żydowskie, wyznawcy tradycji Wschodu i zwolennicy różnego typu synkretyzmów religijnych, to istotna część obrazu wymagającego refleksji nad tym, jak ma wyglądać dialog międzykulturowy współcześnie. Przy koniecznym uwzględnianiu – jak to było podkreślane kilkakrotnie – dwoistości roli odgrywanej przez religię w tym względzie. Te same procesy zachodzące w świecie, które zbliżają do siebie członków różnych wspólnot i ludzi areligijnych, wywołują w niemałej części z nich poczucie zagrożenia ich odrębności, specyfiki, tożsamości. Ci budują ściślejsze zapory doktrynalne lub bariery społeczne, czasem aktywnie angażując się w zwalczanie tych (realnych lub wyimaginowanych) niebezpieczeństw. Jednak skutkiem procesów, o którym była mowa jest i to, że obecnie konflikty nie dają się dłużej opisywać jako wyłącznie „religijne", „polityczne", „etniczne" itd. Zazwyczaj łączą one każdy, a przynajmniej kilka z tych elementów i wyrażają się na wielu płaszczyznach. Z czego wynika, że podobnie jak nie da się uwolnić na przykład płaszczyzny narodowościowej lub etnicznej od politycznej czy ekonomicznej, tak żadnej z nich nie odseparujemy od kwestii religijnych, spychając tę ostatnią, czasem opresyjnie, do sfery prywatności. Globalizacji można sprostać tylko włączając każdą z nich do rozwiązywania globalnie zdefiniowanych problemów. Teolog ekumeniczny S. Wesley Ariarajah (Ariarajah 2003, s. 11), nie pierwszy wskazuje, że na najogólniejszym poziomie są nimi: uczciwy podział zasobów Ziemi, życie jako centralna wartość porządku publicznego i pokojowe rozstrzyganie sporów.

Bibliografia

Ariarajah S.W. (2003). *Religious Diversity and Interfaith Relations in a Global Age*, Paper presented at the International Conference on Religion and Globalization, Chiang Mai, Thailand, July 27–August 2 2003, http://isrc.payap.ac.th/document/speeches/speech01.pdf (dostęp 08.05.2015).

Berger P.L. (2006). *Dwie twarze nowoczesności*, tłum. T. Bieroń. Europa 129.

Brie M. (2011). *Ethnicity, Religion and Intercultural Dialogue in the European Border Space*. Eurolimes, s. 11–18.

Burszta W. (1998). *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.

Casanova J. (2007). *Immigration and the New Religious Pluralism: A European Union/United States Comparison*. W: Banchoff Th. (red.), *Democracy and the New Religious Pluralism*. New York: Oxford University Press, s. 59–83.

Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".

Czakowska H., Micińska M. (red.) (2010). *Wielokulturowość w zglobalizowanym świecie*. Bydgoszcz: Wydawnictwo KPSW, http://www.oneworld-manycultures.kpsw.edu.pl/wp-content/upload/wielokulturowosc_w_zglobalizowanym_swiecie.pdf (dostęp 08.05.2015).

Davie G. (1990). *Believing Without Belonging: Is This the Future of Religion in Britain.* Social Compass 37(4), s. 455–69.

Davie G. (1994). *Religion in Britain Since 1945. Believing Without Belonging*. Oxford: Blackwell.

Fogel R.W. (2014). *Czwarte wielkie przebudzenie i przyszłość egalitaryzmu*, tłum. A. Sołek. Warszawa: Oficyna a Wolters Kluwer business.

Gęsiak L. (2007). *Wielokulturowość. Rola religii w dynamice zjawiska*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Giddens A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności*, tłum. E. Klekot. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Grzymała-Moszczyńska H. (2004). *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Huntington S.P. (1993). *The Clash of Civilizations?* Foreign Affairs 3, s. 22–49.

Huntington S.P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster [wyd. pol. (1997). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska. Warszawa: Muza].

Huntington S. (2007). *Kim jesteśmy? Wyzwania dla amerykańskiej tożsamości narodowej*, tłum. B. Pietrzyk. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Hervieu-Léger D. (2006). *The Role of Religion in Establishing Social Cohesion*. W: K. Michalski (red.), *Religion in the New Europe*. Budapest: Akaprint, s. 45–63.

Jędrzejek M. (2013). *Rozmowa z Grace Davies*. Znak 694, http://www.miesiecznik.znak.com.pl/11137/calosc/grace-davie-o-religii-zastepczej (dostęp 08.05.2015).

Labuschagne B.C. (2004). *Epilogue: Religion and Order in Society. The Political-Theological Challenges of our Age*. W: B.C. Labuschagne (red.), *Religion and Society in Times of Migration. A clash of civilizations?* Leiden/Den Haag: Universiteit Leiden/Deltahage.

Luckmann Th. (2011). *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszcz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos".

Majcherek J.A. (1995). *Relatywizm kulturowy. Uwarunkowania i konsekwencje pewnej doktryny*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe WSP.

Martin J.N., Nakayama Th.K. (2010). *Intercultural Communication in Contexts*. New York: McGraw-Hill.

Orsi R. (1997). *Everyday Miracles: The Study of Lived Religion*. W: D. Hall (red.), *Lived Religion in America*. Princeton: Princeton University Press.

Orsi R. (2002). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Halem. 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.

Robertson R. (1992). *Globalization. Social Theory and Global Culture*. London: Sage Publications.

Siciński A. (1996). *O idei społeczeństwa obywatelskiego*. Wiedza i Życie 6.

Stawiński P. (2014). *Religia a przemoc. Wybrane aspekty w perspektywie socjologicznej*. W: J. Fałowski, T. Iwanek (red.), *Człowiek wobec zagrożeń współczesnego świata*. Nysa: Oficyna Wydawnicza PWSZ, s. 81–91.

Stępkowski D., Murzyn A. (red.) (2014). *Religion long forgotten. The importance of Religion in education towards civil society*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls".

Suárez-Orozco C. (2004). *Formulating Identity in a Globalized World*. W: M.M. Suárez-Orozco, D.B. Qin-Hilliard (red.), *Globalization: Culture and Education in the New Millennium*. Berkeley: University of California Press.

Sztompka P. (2007). *Socjologia. Analiza społeczeństwa*. Kraków: Wydawnictwo Znak.

Thomas G.M. (2001). *Religions in Global Civil Society.* Sociology of Religion 62(4), s. 515–533.

Voegelin E. (2000). *The Political Religions*. W: M. Henningsen (red.), *The Collected Works of Eric Voegelin*, Vol 5 *Modernity without Restraint*. Columbia/London: University of Missouri Press.

Warner R.S. (1998). *Immigration and Religious Communities in the United States*. W: R.S. Warner, J. Wittner (red.), *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.

Williams R.B. (1988). *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. Cambridge: Cambridge University Press.

Woroniecka G. (2003). *Religia w perspektywie globalizacji kulturowej. Aspekty socjologiczne*. Ateneum Kapłańskie 141(1), s. 47–62.

Religion in a Multicultural Society. Selected Aspects

Abstract

The role of the religious factor in the international scene, combined with the growing awareness of the importance of religious elements in the mounting and defusing tensions in our multicultural world is increasing. Hence the correlation between religion and social order proves to be a matter of great social, political and legal magnitude. To a certain extent this has always existed in the history, however nowadays, religious diversity with the increasing global interdependence of large groups of people and identity problems heightens the tensions on a scale which has hitherto been unknown. Thus researchers are faced with significant tasks of not only purely cognitive or theoretical importance, but also related to practical social challenges which are exemplified expressively by dramatic events of migration in Africa and Europe in the recent months. On the other hand, development of religious dialogue and interfaith cooperation in all sizes and forms unprecedented in the past is a feature of our times. In the article the author makes an attempt to show some aspects related to the role and position of religion in the intercultural relations depicted on a background of different organizational models adopted in the Western countries, taking into consideration the processes occurring in their religious communities that is the dynamics of religious life in these countries.

Key words: multiculturalism, religion, globalization, pluralism, migrations, identity, international threats, group conflicts, interreligious cooperation