



156

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

**Studia Sociologica VI (2014)
vol. 1**

156

**Annales
Universitatis
Paedagogicae
Cracoviensis**

**Studia Sociologica VI (2014)
vol. 1**

*Secularization, desecularization,
postsecularism*
Sekularyzacja, desekularyzacja,
postsekularyzm

**edited by
Michał Warchala**

Recenzenci/Reviewers

prof. dr hab. Kazimierz Banek, prof. dr hab. Agata Bielik-Robson, dr hab. Tadeusz Bartoś,
prof. dr hab. Janusz Fałowski, prof. dr hab. Lyudmiła Filipowicz, prof. dr hab. Henryk Hoffmann,
prof. dr hab. Maria Libiszowska-Żółtkowska, dr Adam Lipszyc, prof. dr hab. Krzysztof Mech,
dr Andrzej Molenda, dr hab. Dominika Motak, dr hab. Zbigniew Pasek, dr Robert Pawlik,
prof. dr hab. Tomasz Polak, prof. dr hab. Eugeniusz Sakowicz, dr hab. Katarzyna Skowronek,
prof. dr hab. Petr Smirnow, dr hab. Paweł Socha, dr Emilia Wrocławska-Warchala,
dr Mahnaz Zahirinejad, prof. dr hab. Jerzy Zdanowski, prof. dr hab. Adam Zych

Redaktor naukowy/Editor-in-chief

Janusz A. Majcherek

Redaktor prowadzący/Executive editor

Michał Warchala

Redaktorzy językowi/Language editors

Guy Torr, Olga Kitlińska-Szopa

Kolegium redakcyjne/Editorial Board

Anna Rębowska-Sowa, Halina Sekuła-Kwaśniewicz, Piotr Stawiński

Rada naukowa/Advisory board

Michael Daxner (University of Oldenburg, Freie Universität Berlin)
Stefan Garsztecki (Technische Universität Chemnitz)
Stina Jeffner (Dalarna University, Falun)
Hieronim Kubiak (Uniwersytet Jagielloński, Kraków)
Agamali K. Mamiedow (Uniwersytet im. Łomonosowa, Moskwa)
Halina Mielicka-Pawłowska (Uniwersytet Jana Kochanowskiego, Kielce)
Judith Narrowe
Jan Pakulski (University of Tasmania)
Anna Peck (University of North Carolina)
Beata Szluz (Uniwersytet Rzeszowski)
Mirosław J. Szymański (Uniwersytet Pedagogiczny, Kraków)
Nina Witoszek (University of Oslo)

Strona internetowa czasopisma/Journal website:

www.ifis.up.krakow.pl/studia_sociologica

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UP, Kraków 2014

ISSN 2081-6642

Zapraszamy na stronę internetową:

<http://www.wydawnictwoup.pl>

druk i oprawa Zespół Poligraficzny UP, zam. 49/14

Spis treści/Contents

WSTĘP

- Michał Warchala** Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska
Wprowadzenie: Sekularyzacja jako źródło cierpień 5

PREFACE

- Michał Warchala** Pedagogical University of Cracow, Poland
Introduction: Secularization and its discontents 9

KONTEKSTY/CONTEXTS

- Łukasz Kutyo** Uniwersytet Łódzki, Polska
Między sekularyzacją a desekularyzacją.
W poszukiwaniu globalnej teorii przemian religijnych
Between secularization and desecularization.
Toward a global theory of religious change 13
- Andrii Baumeister** Uniwersytet Tarasa Szewczenki w Kijowie, Ukraina
Sekularyzacja i prawomocność Nowoczesności
Secularization and legitimacy of the Modern Age 28
- Jennifer Guyver** McGill University, Canada
Meaning under the Nova-Effect: The Role of Substantive
and Functional Definitions in Charles Taylor's *A Secular Age* 39
- Maria Rogińska** Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska
Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość
w poszukiwaniu całości
The postmodern *sacred*. Science and spirituality in their
search for the whole 51
- Stanisław Obirek** Uniwersytet Warszawski, Polska
Pluralizacja, sekularyzacja, postsekularyzm
Pluralization, secularization, postsecularism 69
- Robert Borkowski** Krakowska Akademia im. A. Frycza-Modrzewskiego, Polska
Teologia polityczna dżihadyzmu w perspektywie antropologii polityki
Jihadist political theology from the perspective of the anthropology
of politics 83

[4]

BADANIA/RESEARCH

- Panagiotis Pentaris** Goldsmiths, University of London, Great Britain
Religion, Secularism and Professional Practice 99
- Erdem Damar** Institute of Social Research and Education, Turkey
Complexities of the Secular/Islamic Divide and Multiple Secularisms
in Turkey: The Anti-Capitalist Muslims in the 'Gezi Park' Protests 110
- Viktor Yelensky** Ukrainian Catholic University, Ukraine
Religion and Nation-Building in the Epoch of Desecularization:
The Case of Ukraine 126
- Andrzej Gołąb** Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie, Polska
Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to,
jakie cechy przypisuje Bogu większość Polaków
What believer and non-believer Polish scholars think about
the traits ascribed to God by the majority of Poles 144
- Andrzej Pankalla, Anna Wieradzka** Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska
Ponowoczesna tożsamość religijna młodych Polaków
z perspektywy koncepcji Jamesa Marcii i Koena Luyckxa
Young Poles' religious identity from the perspective
of J. Marcia's and K. Luyckx's conceptions of identity 163

KOMENTARZE I SPRAWOZDANIA/COMMENTARIES AND REPORTS

- Piotr Stawiński** Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska
„Filozofia na użytek publiczny” – rola nauk społecznych
według Roberta N. Bellaha 178
- Dorota Czakon** Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska
Sprawozdanie z sympozjum *Nowe oblicza duchowości*
(Kraków 28–29 X 2013) 185
- Authors 187

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 5–8

WSTĘP

Michał Warchala

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Wprowadzenie: Sekularyzacja jako źródło cierpień

Przynajmniej od lat 90. ubiegłego wieku sekularyzacja pozostaje jednym z najgoręcej diskutowanych zagadnień w naukach społecznych i szeroko pojętej humanistyce. Kiedy w 1994 r., na początku swojej książki o „religiach publicznych w nowoczesnym świecie”, José Casanova stawiał pytanie, czy ktokolwiek „wierzy jeszcze w mit sekularyzacji”, był to znak ostatecznego „odczarowania” czegoś, co dotąd wydawało się niewzruszoną podstawą dla wszelkiej refleksji nad losami religii w nowoczesności (por. Casanova 2005). „Liniowy” paradygmat sekularyzacji, inspirowany teoriami klasyków socjologii, takich jak Weber czy Durkheim i deklarujący jeśli nie ostateczną śmierć, to przynajmniej nieuchronny zmierzch religii za sprawą procesów modernizacji (indywidualizacja, dyferencjacja funkcjonalna), stał się przedmiotem fundamentalnej krytyki. To, co uznawano za pewnik, okazało się jedynie wiązką wątpliwych generalizacji, słabo w dodatku umocowanych w empirii. Wpływowi przedstawiciele paradygmatu sekularyzacyjnego, w rodzaju Petera Bergera, zaczęli wręcz zmieniać front i stawali się jego zaciętymi krytykami. Sam paradygmat pozostał istotnym elementem intelektualnego pejzażu nauk społecznych, o czym mogą świadczyć podejmowane tu i ówdzie próby jego „reaktywacji”. Równocześnie niektóre krytyki okazały się nazbyt pospieszne, uproszczone i ideologiczne. Pewne elementy paradygmatu pozostają wartościowe: trudno np. zaprzeczać, że, jak wskazuje cytowany José Casanova, w zachodnich społeczeństwach religia w coraz większym stopniu staje się sprawą „prywatną”, albo że społeczeństwa te od dawna zmiernają w kierunku coraz większej „racjonalizacji” różnych sfer życia, której nie mogły oprzeć się także wierzenia religijne. Czy jednak daje nam to jakąkolwiek podstawę, by przewidywać w przyszłości kres religii nawet na Zachodzie, albo tym bardziej globalną dominację światopoglądu, który Charles Taylor nazwał *exclusive humanism* i który głosi, że prawdziwy rozkwit człowieczeństwa może nastąpić tylko pod warunkiem rezygnacji z wszelkich odniesień do transcendencji (Taylor 2007)?

Fakt, że do żadnych podobnych twierdzeń nie czujemy się już uprawnieni, świadczy o tym, iż sekularyzacja jako paradygmat – a więc zbiór ontologicznych założeń służący jako podstawa dla pojęć, teorii i empirycznych generalizacji – została zasadniczo podważona i straciła wiele ze swojej przyciągającej siły. Na ruinach tego

upadłego paradygmatu pojawiają się rozmaite teorie, z których żadna jednak nie uzyskała jak dotąd porównywalnego z nim znaczenia (sprawę komplikuje w tym kontekście fakt, że debata wokół sekularyzacji nader często i szybko zmienia się w ideologiczne starcie, gdzie po jednej stronie staje lewicowy i liberalny sekularyzm ostrzegający przed zalewem „fundamentalizmu”, a po drugiej społeczny konserwatyizm dostrzegający w sekularyzacyjnych prądach oznaki moralnego upadku). Po pierwsze, mamy zatem tzw. rynkową teorię religii, znaną zwłaszcza dzięki pracom Rodneya Starka i Williama Bainbridge’a (por. np. 2007). Wywodząc się *de facto* z paradygmatu sekularyzacyjnego, szybko stała się ona jego najgroźniejszym konkurentem. Oferuje ona rozległą ramę teoretyczną i materiał empiryczny, które wspólnie wskazują na uparte trwanie religii i religijności, wynikające z trwałego „popytu” na wartości duchowe. Po drugie, istnieje cała różnobarwna gama teorii i koncepcji, które postrzegają współczesny świat raczej jako arenę „desekularyzacji” (by użyć określenia P. Bergera – por. 1999) niż sekularyzacji, gdzie w natarciu znajduje się „nowa duchowość”, rozkwitająca dzięki owym typowo nowoczesnym aspiracjom do duchowej oryginalności i autentyczności. Po trzecie wreszcie, „postsekularyzm”, który zaczyna zmieniać w ostatnich latach swój charakter: z typowo filozoficznej refleksji nad koniecznością ratowania niektórych religijnych intuicji w nowoczesności przechodzi w bardziej dojrzałą teorię, pokazującą jak religia i religijność, często w bardzo idiosynkratycznych formach, ponownie pojawiają się w samym sercu sekularnych społeczeństw i jak mogą one wzbogacać dyskurs liberalnej sfery publicznej (por. Nynas i in. 2012). Ryzykowne byłoby nadawanie wszystkim tym koncepcjom i teoriom jakiegoś wspólnego mianownika – jeśli takowy w ogóle istnieje, to najlepiej chyba ujmuje go Richard K. Fenn, pisząc, że religia instytucjonalna „utraciła swój monopol na sacrum”, a to ostatnie staje się znacznie bardziej „demokratyczne, egalitarne, ironiczne i pełne inwencji niż wcześniej”. Innymi słowy, sacrum uwolniło się z wszelkich więzów i by go „dogonić”, socjologia musi nieustannie modyfikować swoje konceptualne narzędzia, w tym także najbardziej podstawowe pojęcia, takie jak religia, religijność czy duchowość.

Poniższy numer *Studia Sociologica* stanowi próbę – podjętą przez grupę autorów i autorek wywodzących się z różnych dyscyplin i tradycji teoretycznych – zdania sobie sprawy z tej sytuacji teoretycznego (i zarazem faktycznego) pluralizmu. Jest to przede wszystkim próba nakreślenia jej jak najbardziej przejrzystego obrazu, naświetlenia jej kulturowego, historycznego, filozoficznego i teologicznego tła. Jakie znaczenia możemy nadać takim terminom jak „sekularyzacja” czy „desekularyzacja” i które z tych znaczeń okażą się współcześnie „skuteczne”? Co może być empirycznym testem dla tego rodzaju pojęć? Jakie są korzenie filozoficzne i teologiczne popularnych dziś terminów, takich jak religijny i duchowy pluralizm? Artykuły zebrane w części noszącej tytuł *Konteksty* stanowią próbę odpowiedzi na te i inne powiązane z nimi pytania. W pierwszym tekście Łukasz Kutuły, po przejrzystym nakreśleniu stanu socjologicznej debaty na temat sekularyzacji, pokazuje model, z pomocą którego można testować występujące w niej paradygmaty. To z kolei prowadzi go do

refleksji, w jaki sposób chroniczna wieloznaczność takich terminów jak religia, religijność czy religijna praktyka, może wpływać na sposób postrzegania i oceny wspomnianych paradygmatów. W drugim tekście Andrii Baumeister w zupełnie innym już kontekście zajmuje się podobnym w gruncie rzeczy problemem: wieloznacznością pojęcia sekularyzacja. Porównując ze sobą dwie historyczno-filozoficzne teorie sekularyzacji, stworzone przez Charlesa Taylora i Hansa Blumenberga, autor uzmysławia nam ograniczenia samego pojęcia, które wychodzą na jaw szczególnie wyraźnie wtedy, gdy próbujemy sekularyzację uczynić fundamentem takich konstruktów jak prawa człowieka albo liberalna sfera publiczna. Refleksja Baumeistera na temat myśli Taylora znajduje rozwinięcie w trzecim artykule, autorstwa Jennifer Guyver, stanowiącym szczegółową analizę przypadków, w jakich Taylor używa pojęć religii i sekularyzacji, aby dać odpór antyreligijnym uprzedzeniom w obrębie współczesnych nauk społecznych. Czwarty artykuł, pióra Marii Rogińskiej, zajmuje się kolejnym do głębi wieloznacznym terminem, czyli „sacrum”, stanowiącym najważniejszy bodaj teoretyczny konstrukt w dwudziestowiecznej antropologii i socjologii religii. Autorka woli posługiwać się w tym kontekście terminem „duchowość” i pokazuje paradoksalne ponowoczesne poszukiwania sacrum, które niekiedy mogą nawet prowadzić do zatarcia z pozoru nieprzekraczalnych granic między religią a „twardą” nauką. Kolejne dwa teksty, autorstwa Stanisława Obirka i Roberta Borkowskiego, zajmują się, każdy na swój sposób, pojęciem religijnego pluralizmu. Obirek skupia się na koncepcjach bardziej spluralizowanego wewnątrznie katolicyzmu wysuwanych przez polskiego teologa Tomasza Węclawskiego, które porównuje w tym kontekście z bardziej konserwatywnymi poglądami Josepha Ratzingera, a także z post-sekularnym stanowiskiem Jürgena Habermasa. Z kolei Borkowski przedstawia nam obszerną panoramę wojny, jaką pluralistycznemu zachodniemu społeczeństwu wypowiadają islamscy terroryści. Terroryzm to coś, co Gilles Kepel nazwał kiedyś „zestwą Boga”, paroksyzm oporu wobec sekularyzacji, który zmusił zresztą niejednego badacza sekularyzacji do zmiany stanowiska w kwestii jej „nieuchronności” (por. Kepel 2010).

Kolejny dział, zatytułowany *Badania*, zawiera teksty zajmujące się głównym zagadnieniem numeru od strony bardziej „empirycznej”. W pierwszym artykule Panagiotis Pentaris analizuje relacje między religią a praktyką zawodową w sektorze publicznym w powojennej Wielkiej Brytanii. W jaki sposób wyznanie wiary, albo ogólne założenia dotyczące religijności osób korzystających z państwowych systemów opieki wpływały na sposób konstruowania tych systemów? Okazuje się, że zachodzące dziś zmiany w profilu wyznaniowym społeczeństwa mają daleko idące konsekwencje dla ich funkcjonowania. Kolejny tekst, autorstwa Erdema Damara, przenosi nas w zupełnie inne regiony geograficzne i inny kontekst, tym razem polityczny. Autor opisuje, w jaki sposób sam podział na to co sekularne i religijne jest wytwarzany wewnątrz pola działań politycznych przez czynniki, które nie mają wiele wspólnego ani z wiarą, ani z religijnością. Taka sytuacja, jak zauważa Damar, powoduje uformowanie się skomplikowanych polityczno-religijnych tożsamości, które starły się

przy okazji zamieszek na Zachodzie, znanych jako protesty w Parku Gezi. Następny tekst przenosi nas na Ukrainę – Victor Yelenski omawia w nim w jaki sposób religia używana jest w procesach „budowania narodu” w postsowieckiej Europie Wschodniej. Biorąc za punkt wyjścia tezę Petera Bergera o „deskularyzacji” świata, autor zastanawia się, w jaki sposób proces ten, który jego zdaniem można zaobserwować także na Ukrainie, będzie wpływał na tamtejsze etno-narodowe tożsamości i relacje między kościołami a państwem, które dziś tkwi w kleszczach najpoważniejszego bodaj kryzysu od czasu swego powstania w latach 90. ubiegłego wieku. Yelenski przedstawia także zaangażowanie ukraińskich kościołów w niedawne wydarzenia na kijowskim Majdanie. Ostatnie dwa artykuły w tym dziale kierują uwagę czytelnika w jeszcze inną stronę, omawiając socjopsychologiczny kontekst formowania się religijnego doświadczenia i tożsamości jednostki oraz posiadanego przez nią obrazu Boga. Tekst Andrzeja Gołęba opisuje badania autora nad tzw. kulturowym obrazem Boga u polskich naukowców i sposobem postrzegania przez nich polskiej religijności. Autor obszernie analizuje relacje między tymi dwiema zmiennymi. Andrzej Pankalla i Anna Wieradzka opisują zmiany religijnej tożsamości, jakie przynosi ze sobą ponowoczesność. Używając psychologicznej koncepcji tożsamości J. Marcii, rozwinętej następnie przez K. Luyckxa, oraz opierając się na pewnych danych empirycznych, szkicują obraz rozwoju jednostkowej religijności, przedstawiając przy okazji własną propozycję nowych praktyk coachingowych i pastoralnych, które uwzględniłyby skomplikowany kontekst ponowoczesnych przemian religijności.

W ostatnim dziale numeru Piotr Stawiński wspomina zmarłego w 2013 roku Roberta N. Bellaha, jednego z najwybitniejszych współczesnych badaczy religii i religijności. Obok omówienia jego osiągnięć naukowych, autor szkicuje także jego wizję badań nad religią i nauk społecznych w ogóle jako „filozofii na użytek publiczny”, powiązanej z obywatelską troską o demokratyczną sferę publiczną. Ostatni element numeru stanowi sprawozdanie Doroty Czakon z sympozjum *Nowe oblicza duchowości*, które odbyło się na Uniwersytecie Pedagogicznym w dniach 28–29 października 2013 r.

Bibliografia

- Berger P. (ed.) (1999). *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Casanova J. (1994). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Fenn R.K. (2003). *Religion and the Secular; the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument*. In: *Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Habermas J. (2002). *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz. Znak, nr 9(568), s. 8–21.
- Kepel G. (2010). *Zemsta Boga: religijna rekonkwista świata*, tłum. A. Adamczak. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Nynas P., Lassander M., Utraiainen T. (eds.) (2012). *Post-secular Society*. Rutgers: Transaction.
- Stark R., Bainbridge W. (2007). *Teoria religii*, tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Taylor Ch. (2007). *A Secular Age*. Harvard: Belknap Press.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 9–12

PREFACE

Michał Warchala

Pedagogical University of Cracow, Poland

Introduction: Secularization and its discontents

Secularization at least since the 1990s has remained one of the most hotly debated issues in the humanities and social sciences. When in 1994 José Casanova asked at the beginning of his influential *Public Religions in the Modern World* whether “anyone today still believes in secularization,” this was a symptom of a massive disenchantment of what up till then had seemed as unshakable and almost sacred ground for reflection on the vicissitudes of belief in the modern world (Casanova 1994). The straight-line paradigm of secularization based on the insights of the classics of sociology such as Durkheim and Weber, and proclaiming if not the demise, then at least the inevitable decline of religion due to the processes of modernization (structural differentiation, individualization etc.) came under serious critical scrutiny. What was taken for granted gradually turned out to be only a bunch of dubious generalizations whose empirical foundation was flimsy, to say the least. Influential proponents of the paradigm – such as Peter Berger – went as far as to switch sides and became its most severe critics. The paradigm itself with its far-reaching implications remained, no doubt, an important element of our intellectual landscape, as the still repeated attempts at its revival convincingly prove. Moreover, many of the critiques of the secularization paradigm proved too hasty, ideological and simplistic – and so were convincingly refuted. On the other hand, certain elements of the paradigm proved worth retaining: nobody doubts, as José Casanova observes, either that in our Western societies religion became a more private matter, or that these societies undergo changes in the direction of “rationalization,” to which religious belief by no means could remain immune. But does this give us any ground to predict the “end of religion” or the inevitable and global future domination of what Charles Taylor calls “exclusive humanism,” the viewpoint that takes a human flourishing to be possible only if spiritual transcendence is totally banned (cf. Taylor 2007)?

That all this, in fact, does not give us any such ground, is a sign that secularization-as-a-paradigm, or a set of ontological assumptions that support theories, predictions and empirical generalizations has been seriously undermined and

has irrevocably lost most of its appeal. What dwells among its ruins is a group of theories neither of which, however, has as yet gained the status once ascribed to the fallen paradigm (what makes matters worse in the debate over secularization is that it all too easily turns into a clash of ideologies: secularism that constantly warns of the rising tide of “fundamentalism” and social conservatism which considers secularization a symptom of an impending moral disaster). First of all, there is the so-called market theory of religion, well-known especially thanks to Rodney Stark’s and William Bainbridge’s influential works (see e.g. 1987). Being in fact an outgrowth of the secularization paradigm, it soon turned into its fierce competitor. It offers an elaborated theoretical framework and empirical findings that point to the persistence and growth of religion and religiosity fostered by the persisting demand for spiritual values. Secondly, there is a multi-faceted and colorful throng of theories and conceptions that draw a picture of the world being either in train of “desecularization” (to use Peter Berger’s phrase – see 1999) or immersed by the high tide of the “new spirituality” that flourishes thanks to the typically modern needs of originality, individuality and authenticity. And thirdly, there is “postsecularism” that seems now to be undergoing a transformation from a philosophical plea for religion in the secularized world (in Jürgen Habermas or Charles Taylor – cf. 2001 and 2007 resp.) to a full-blown theoretical framework that attempts to give the account of how religious belief, sometimes in highly idiosyncratic forms, is re-introduced into the secularized spheres of modern Western societies, and how it may enrich the public discourse of liberal democracy (cf. Nynas et al. 2012). It would be extremely risky to ascribe any common denominator to all these theoretical undertakings, but if there is any, it was, perhaps, best resumed by Richard K. Fenn, who claims that “institutionalized religion lost its monopoly on the sacred” which becomes “more democratic, egalitarian, playful, inventive, and potentially subversive than in the recent past.” In other words, the sacred is at large, and to chase it sociology must constantly refine its tools, including the basic terms such as “religion”, “religiosity” or “spirituality” (Fenn 2003, p. 3).

The following issue of *Studia Sociologica* is an attempt on the part of a group of authors from various disciplines and research traditions to take stock of this situation of theoretical (as well as real) pluralism. It is, first of all, an attempt to give as clear a picture of it as possible, to outline its historical, cultural, philosophical, and, last but not least, theological contexts. What meaning can we give to the terms “secularization” and “desecularization,” and which of those meanings will “work” in the present situation? What can we conceive as an empirical test for those concepts? What are the philosophical and theological roots of now commonly used concepts such as religious and spiritual “pluralism”? The papers gathered in the first section of the issue under the heading *Contexts* deal with these and other, closely related questions. In the first paper Łukasz Kuttyło, after giving a clear outline of the state of the sociological debate on secularization, devises a model to test competing paradigms appearing therein. This leads to reflection on how the changing and

notoriously ambivalent meanings of such basic terms as religion, “religious practice” or “religiosity” may influence our perception of those paradigms. In the second paper, way different as it is, Andrii Baumeister deals with a similar problem: the ambivalence of the very term “secularization.” Comparing two different theories of the secularizing processes, conceived respectively by Charles Taylor and Hans Blumenberg, the author shows the limitations of the concept which are made especially well visible, if this latter is applied as a theoretical ground for such modern constructs as human rights or the liberal public sphere. Baumeister’s reflection on Taylor finds its follow-up in the paper by Jennifer Guyver who gives a thorough and detailed analysis of the use made by Taylor of such categories as “religion” and “secularization” to counter the anti-religious bias of much of modern social science. The fourth paper, by Maria Roginska, focuses on another highly ambivalent term, that of the “sacred,” which is perhaps the most influential notion introduced by the 20th century anthropology and sociology of religion. The author prefers to talk about “spirituality” rather than “religion” in this context and shows some paradoxical forms of the postmodern quest for the sacred which sometimes may even disregard the seemingly unbridgeable gap separating religion and “hard” science. The next two papers, by Stanisław Obirek and Robert Borkowski respectively, deal, each in its own way, with the issue of religious pluralism. Obirek focuses on the plea for a more pluralistic Catholicism made by the well-known Polish theologian Tomasz Węclawski, whom he contrasts in this context with, on the one hand, Joseph Ratzinger’s more conservative approach and, on the other, with Jürgen Habermas’s postsecular position. Borkowski, in turn, gives us a broad picture of the war on Western pluralistic, multicultural society waged by Islamist or jihadist terrorists. This is what Gilles Kepel has once called “God’s revenge,” the high tide of anti-secularist backlash that, incidentally, forced many theorists of secularization to revise their schemas (Kepel 2003 [1991]).

The next section, entitled *Research*, contains papers dealing with more empirical aspects of the main subject. First comes the paper by Panagiotis Pentaris, who analyzes the relationship between religion and professional practice in the public sector in postwar Great Britain. In what ways were confessions of faith or broad assumptions about patients’ (clients’) religiosity important in shaping the welfare system? It turns out that current changes within society’s religious profile have far-reaching consequences for its functions affected as they are by the present economic slump. With our next author, Erdem Damar, we change both the region and the context for a more political one, as the issue under discussion is how the secular-religious divide in Turkey is produced within the political field itself and by the factors that have apparently less to do with either faith or religiosity. This situation, as the author asserts, creates multiple and complicated politico-religious identities that clashed in what later became known in the Western media as the “Gezi Park protests.” The next paper, by Victor Yelenski, takes us to Ukraine and discusses the uses made of religion and religiosity in the post-Soviet “nation-building” process.

Taking Peter Berger's desecularization thesis as his point of departure the author wonders how the ongoing desecularization in Ukraine will affect its multiple ethno-national identities and relations between Churches and the Ukrainian state, now in the throes of perhaps the deepest crisis since its birth in the 1990s. The author gives as well an account of the various political engagements of Ukrainian Churches during the recent Maidan upheaval. The last two papers in the section again shift the reader's attention, this time from the socio-political to the socio-psychological context, or the problem of individual religious identity, experience and "God's image." Andrzej Pankalla and Anna Wieradzka discuss the changes in individual religious identity brought about by the postmodern transformation of society. Using the psychological conception of personality by J. Marcia, later reworked by K. Luyckx, as well as some empirical data, they sketch the picture of individual religious development, and come up with a proposition for new coaching and pastoral practice that would take into account ambiguities and intricacies of postmodern religious context. At the end of the section Andrzej Gołąb gives the account of his research project on the so-called cultural image of God in Polish scientists and on their perception of Polish religiosity. The author discusses at length the relationship between these two elements or variables.

In the last section of the issue Piotr Stawiński commemorates the late Robert O. Bellah, one of the most outstanding contemporary scholars in religious studies, who died in 2013. Besides giving an overview of Bellah's life and work, the author sketches his conception of the study of religion and social sciences in general as a "public philosophy" related to the civic concern for integrity of the democratic public sphere. The last piece in the issue is Dorota Czakon's report on the conference "New faces of spirituality" that took place at the Pedagogical University of Cracow on 28th–29th October 2013.

References

- Berger P. (ed.) (1999) . *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Casanova J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Fenn R.K. (2003). *Religion and the Secular; the Sacred and the Profane: The Scope of the Argument*. In: *Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell.
- Habermas J. (2001). *Glauben und Wissen*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp.
- Kepel G. (2003 [1991]). *La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*. Paris: Éditions du Seuil.
- Nynas P., Lassander M., Utraiainen T. (eds.) (2012). *Post-secular Society*. Rutgers: Transaction.
- Stark R., Bainbridge W. (1987). *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang.
- Taylor Ch. (2007). *A Secular Age*. Harvard: Belknap Press.

KONTEKSTY/CONTEXTS

Łukasz Kutyló

Uniwersytet Łódzki, Polska

**Między sekularyzacją a desekularyzacją.
W poszukiwaniu globalnej teorii przemian religijnych****Streszczenie**

W artykule przedmiotem rozważań uczyniono spór wokół sekularyzacji. W literaturze przedmiotu funkcjonują dwa, opozycyjne względem siebie, nurty teoretyczne, które w sposób odmienny interpretują zachodzące obecnie przemiany religijności. Jedni wskazują, że teza, zgodnie z którą rozwojowi społeczno-gospodarczemu towarzyszy proces zeświecczenia, pozostaje nadal aktualna. Inni z kolei sugerują, że pojęcie *sekularyzacji* ma charakter ideologiczny, a samo zjawisko nie znajduje odzwierciedlenia w rzeczywistości społecznej. Aby ocenić, które ze wskazanych podejść jest bliższe prawdy, w tekście dokonano analizy danych empirycznych. Zaprezentowany został model statystyczny uwzględniający zmienne wynikające z obu perspektyw teoretycznych.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, desekularyzacja, rynki religijne

Wprowadzenie

Przemiany religijności budzą obecnie duże zainteresowanie, zwłaszcza że trudno je w sposób przejrzysty opisać, wyrazić za pomocą jakichś tendencji. Ta niejednoznaczność pozostaje korzystna dla samej dyskusji akademickiej. Rozdźwięk, jaki pojawił się między teorią socjologiczną a tym, jaką rolę zajmuje religia we współczesnym społeczeństwie, sprawił, że na nowo rozgorzała debata nad sekularyzacją. Mamy dziś bowiem do czynienia z sytuacją wyjątkową, kiedy dane empiryczne prowadzą do wniosków, które przynajmniej na pierwszy rzut oka się wykluczają. Z jednej strony sugerują one, że współczesne społeczeństwa ulegają zeświecczeniu. Z drugiej zaś pojawia się coraz więcej informacji świadczących o odwrotnym trendzie. Pewnym dowodem na to ma być rozwój ruchów religijno-politycznych, zwłaszcza fundamentalistycznych, czy wzrastająca potrzeba duchowości widoczna w zamożnych społeczeństwach Zachodu.

Przemiany religijności stają się zatem pewnym wyzwaniem dla socjologii, wyzwaniem zarówno teoretycznym, jak i metodologicznym. Skłaniają także do postawienia określonych pytań. Czy pogląd, zgodnie z którym rozwój społeczno-gospodarczy przyczynia się do zeświecczenia społeczeństwa dalej pozostaje aktualny? Czy obserwowane przez nas przemiany nie są czasem częścią większego procesu,

którego na obecnym etapie nie jesteśmy jeszcze w stanie w pełni zidentyfikować i zrozumieć? Czy istnieje możliwość stworzenia takiej teorii, która w sposób globalny wyjaśniałaby zachodzące współcześnie przemiany religijności? W niniejszym tekście postaram się odpowiedzieć na tak sformułowane pytania.

Socjologiczne rozważania nad sekularyzacją

Pogląd, że rozwojowi społeczno-gospodarczemu towarzyszy proces sekularyzacji, obecny był już w rozważaniach klasyków socjologii. Dyskusja nad tym zjawiskiem w pełni rozgorzała jednak dopiero w latach 60. XX wieku. To wówczas ukształtował się paradygmat sekularyzacyjny. Składały się na niego różne teorie, podejścia czy poglądy. Łączyło je przekonanie, że sekularyzacja współczesnych społeczeństw pozostaje czymś nieuchronnym. Ówczesnymi reprezentantami tego podejścia byli m.in. P. Berger czy Th. Luckmann.

Pierwszy z nich w *Świętym baldachimie* ([1967] 2005) analizował zjawisko zeświecczenia na trzech poziomach struktury społecznej. Zakładał, że w wymiarze *makro* konsekwencją sekularyzacji jest instytucjonalna separacja sfery świeckiej i sakralnej. Religia traci swe publiczne znaczenie, staje się kwestią wyboru bądź preferencji jednostki. Na poziomie mezostrukturalnym skutkiem sekularyzacji pozostaje tzw. *sytuacja pluralistyczna*. Instytucje religijne przyjmują postać konkurujących ze sobą agencji rynkowych. Stają się zarządzanymi przez profesjonalistów biurokratycznymi organizacjami zorientowanymi na wyniki. Swój przekaz dostosowują do moralnych i terapeutycznych oczekiwań jednostek. W swojej refleksji P. Berger podejmował także temat miejsca, jakie treści religijne zajmują w świadomości człowieka. Jak pisał w *Świętym baldachimie*, owe treści

przeniknęły [...] jak gdyby z poziomów świadomości zawierających podstawowe „prawdy”, co do których są zgodni przynajmniej wszyscy „będący przy zdrowych zmysłach” ludzie, do poziomów, na których utrzymują się różne „subiektywne” poglądy – poglądy, na które inteligentni ludzie nie godzą się z łatwością i których nikt nie jest pewien ([1967] 2005, s. 199).

Innymi słowy, treści religijne pozbawione zostały przyjmowanego w świadomości za oczywistość statusu obiektywnej rzeczywistości.

Th. Luckmann wskazywał natomiast w *Niewidzialnej religii* ([1967] 2006), że instytucjonalna specjalizacja i „autonomia” religii pojawiła się jedynie w tradycji judeochrześcijańskiej. W czasach przed naporem sekularyzacji religijność indywidualna w społeczeństwach Zachodu ukierunkowana była na oficjalny model wiary, wytwarzany przez wyspecjalizowane instytucje (Kościoły), internalizowany przez wiernych w procesie socjalizacji. Relatywna zgodność między modelem oficjalnym a religijnością indywidualną zostaje zachowana tak długo, jak problemy życiowe jednostek nie różnią się pomiędzy poszczególnymi pokoleniami. Sytuacja komplikuje się w okresie szybkich zmian społecznych, kiedy kłopoty dnia codziennego rodziców są inne niż kłopoty ich dzieci. Model oficjalny przestaje być wówczas

przekazywany w procesie socjalizacji. W takich okolicznościach wiara staje się kwestią prywatną, a przed jednostką pojawia się możliwość wyboru różnych znaczeń „ostatecznych”. W swych decyzjach kieruje się ona własnymi preferencjami, uwarunkowanymi jej społeczną biografią. Przy braku zewnętrznego poparcia ze strony instytucji religijnych subiektywnie skonstruowane i eklektyczne systemy znaczeń „ostatecznych” będą stanowić jednak „[...] jakąś wątpliwą rzeczywistość dla jednostki. Będą one również mniej stałe lub mocne, aniżeli bardziej jednorodne wzorce religijności indywidualnej, które charakteryzują społeczeństwa, w których «wszyscy» internalizują «oficjalny» model i w których internalizowany model jest społecznie wzmacniany przez biografię jednostki (Luckmann [1967] 2006, s. 145).

Inni autorzy związani z paradygmatem sekularyzacyjnym zwracali uwagę na kolejne obszary, w jakich przejawia się proces zeświecczenia. T. Parsons oraz R. Bellah postrzegali religię na sposób durkheimowski. Pełni ona określone role w społeczeństwie: integruje je, a także legitymizuje porządek społeczny. Gdy następuje proces sekularyzacji, sytuacja staje się problematyczna. Tradycyjne organizacje kościelne ulegają osłabieniu, pojawia się pluralizm religijny. Jednostka uzyskuje prawo samodzielnego wyboru wiary, zostaje wyzwolona w tym względzie spod presji środowiska rodzinnego. Czy proces zeświecczenia, w wyniku którego religia słabnie, prowadzi jednak do dezintegracji społecznej? T. Parsons przecząco odpowiedział na to pytanie. Jego zdaniem dochodzi do generalizacji wartości religijnych. Zostają one odzwierciedlone w strukturze społecznej, dzięki czemu świeckie instytucje opierają na nich swe funkcjonowanie (Parsons 1966). R. Bellah, aby wyjaśnić to zjawisko, odwołał się do pojęcia *religii obywatelskiej*. Wskazał, że we współczesnym społeczeństwie amerykańskim zastępuje ona tradycyjne Kościoły w wypełnianiu funkcji integracyjnej. Jest to nowoczesny typ religii, na który składają się selektywnie wybrane wartości i normy charakterystyczne dla poszczególnych denominacji działających w Stanach Zjednoczonych (Bellah 1970, 1975).

Refleksja nad zeświecczeniem była kontynuowana w latach 70. i 80. XX wieku. Ukształtowały się wówczas kolejne teorie sekularyzacji, autorstwa m.in. D. Bella (1977), R.K. Fenna (1978) oraz N. Luhmanna ([1977] 2007). Sam paradygmat jednak wydawał się coraz mniej adekwatny względem tego, co działo się w ówczesnych społeczeństwach. Koniec lat 70. XX wieku obfitował w wydarzenia, które mogły wskazywać nie tyle na zanik religii, co raczej na jej renesans. Na gruncie amerykańskim coraz wyraźniej zaczęło się zatem formować stanowisko opozycyjne wobec tezy sekularyzacyjnej. Badacze z nim związani, głównie socjologowie i ekonomiści, przedmiotem swych rozważań uczynili kwestię *amerykańskiej wyjątkowości*, a więc stosunkowej żywotności religii w Stanach Zjednoczonych (zwłaszcza w porównaniu z innymi społeczeństwami rozwiniętymi). Te początkowo luźne refleksje, inspirowane teorią racjonalnego wyboru, ukształtowały w końcu nowy paradygmat w badaniach nad przemianami religijnymi, nazwany następnie ekonomicznym (Warner 1993). Refleksja krytyczna względem tezy sekularyzacyjnej w sposób najbardziej klarowny została przedstawiona w teorii rynków religijnych. Do dziś

wzbudza ona wiele kontrowersji, wyraźnie wyodrębnia jednak paradygmat ekonomiczny od innych podejść teoretycznych. Na jej gruncie zakłada się, że zeświecczenie jest nie tyle skutkiem przemian społecznych i gospodarczych, co raczej stanowi konsekwencję istnienia w danym społeczeństwie określonej struktury rynku religijnego. Na problem ten zwrócił uwagę L. Iannaccone. Badacz skoncentrował się na rynkach niekonkurencyjnych, wśród których wyróżnił proste monopole, typowe dla średniowiecznych społeczeństw europejskich, oraz regulowane rynki religijne, funkcjonujące także dziś. W przypadku tych drugich dominującą pozycję na rynku zajmuje religia publiczna. Jest ona „dostarczana” obywatelom przez państwo. Koszty tego „dostarczania” są w części bądź w całości pokrywane za pośrednictwem podatków nakładanych na społeczeństwo. Państwo ingeruje ponadto w proces produkcji i konsumpcji dóbr religijnych. Stosuje w tym względzie politykę protekcyjną, faworyzującą dominujące wyznanie. Inaczej niż w prostym monopolu, prywatne organizacje religijne, alternatywne względem religii publicznej, są tu tolerowane. Zazwyczaj stawia się jednak pewne bariery (w postaci licencji, wymagań zezwalających na funkcjonowanie), utrudniające, a czasami wręcz uniemożliwiające takim denominacjom wejście na rynek (Iannaccone 1991). Według badaczy związanych z paradygmatem ekonomicznym tę quasi-monopolistyczną strukturę cechuje nieefektywność. Dominujące Kościoły ulegają „rozleniwieniu”. Dysponując wsparciem ze strony państwa przestają zabiegać o wiernych, co w rezultacie prowadzi do spadku uczestnictwa w praktykach religijnych. Przez zwolenników tezy sekularyzacyjnej zjawisko to interpretowane jest jako przejaw postępującego zeświecczenia (Iannaccone 1991; Iannaccone, Finke, Stark 1997).

Odmierna sytuacja ma miejsce na rynkach pluralistycznych. Dla przedstawicieli paradygmatu ekonomicznego tradycyjnym przykładem w tym względzie są Stany Zjednoczone (Finke 1992). Wraz z tym, jak do amerykańskiej konstytucji wprowadzono poprawkę gwarantującą pełną swobodę religijną, zapewniającą, że żadne wyznanie nie uzyska pozycji dominującej, nastąpił gwałtowny wzrost liczby denominacji. Ucieleśnieniem tego zjawiska było Drugie Przebudzenie Religijne, mające miejsce na początku XIX wieku (Finke, Stark 1989, 1992; Greeley 1989). Deregulacja rynku religijnego sprawiła również, że systematycznie wzrastała liczba Amerykanów deklarujących przynależność do jakiegoś wyznania (Stark, Finke 1988). Pojawiło się jednak pytanie, czy owa żywotność wiary nie jest zjawiskiem, którego zasięg ogranicza się wyłącznie do Stanów Zjednoczonych. Zwolennicy paradygmatu zaczęli zatem poszukiwać innych społeczeństw, w których deregulacja rynku religijnego skutkowałą wzrostem poziomu religijności. Taka sytuacja miała miejsce m.in. w powojennej Japonii. W uchwalonej pod naciskiem Amerykanów konstytucji zagwarantowano wolność religijną. Konsekwencją tego był gwałtowny wzrost liczby denominacji, powstających od nowa bądź w wyniku oddzielenia się od dotychczasowego wyznania (Iannaccone, Finke, Stark 1997).

Wnioski wyłaniające się z teorii rynków religijnych wzbudziły pewne wątpliwości. Niektóre badania empiryczne nie potwierdziły jej zasadniczych założeń.

D.V. Olson, dokonując analizy poziomu religijności w Stanach Zjednoczonych, zwrócił uwagę, że był on najwyższy w hrabstwach religijnie homogenicznych, zdominowanych przez katolików bądź mormonów (Olson 1999). Z kolei P. Froese przedmiotem swego zainteresowania uczynił kraje poradzieckie. Jego analizy wykazały, że poziom religijności pozostawał najwyższy w tych społeczeństwach, gdzie władze wyraźnie faworyzowały określone Kościoły (Froese 2004).

Ten brak koherencji między teoretycznymi przesłankami a wynikami badań empirycznych, udowodniany przez niektórych autorów, także tych entuzjastycznie nastawionych do nowego paradygmatu, miał określone reperkusje. Pojawiła się próba reinterpretacji teorii sekularyzacji. Jej pozycja uległa osłabieniu w latach 90. XX wieku, a niektórzy uprzednio związani z nią autorzy wyraźnie zdystansowali się od jej podstawowych założeń (zob. Berger 1999). Dla części badaczy teza sekularyzacyjna dalej wydawała się jednak zasadna (Yamane 1997). P. Norris oraz R. Inglehart przeprowadzili analizę, z której wynika, że poziom religijności maleje wraz ze wzrostem zamożności społeczeństwa. Autorzy zjawisko to wyjaśnili odwołując się do sformułowanego przez siebie aksjomatu bezpieczeństwa. Ich zdaniem, potrzeby religijne towarzyszą człowiekowi przede wszystkim wtedy, gdy jego egzystencja jest zagrożona. Mieszkańcy zamożnych państw nie doświadczają na ogół głodu, klęsk ekologicznych czy konfliktów zbrojnych, przez co ich zapotrzebowanie na wiarę jest mniejsze (Inglehart, Norris 2006)¹.

Jak widać socjologię religii cechuje pewien teoretyczny rozdźwięk. Jaka jest odpowiedź na pierwsze z pytań postawionych we wstępie? Czy rację mają zwolennicy paradygmatu ekonomicznego, kwestionujący uniwersalny i historyczny charakter procesu zeświecczenia? A może argumenty formułowane przez obrońców teorii sekularyzacyjnej są w pełni uzasadnione? Aby odpowiedzieć na te pytania, konieczna wydaje się analiza danych empirycznych.

Analiza danych empirycznych dotyczących poziomu religijności.

Założenia metodologiczne

Teoretyczny spór trwający obecnie na gruncie socjologii religii można wyrazić za pomocą dwóch hipotez. Pierwsza z nich odzwierciedla punkt widzenia właściwy dla paradygmatu sekularyzacyjnego i brzmi następująco:

Hipoteza I: *Poziom religijności maleje wraz ze wzrostem zamożności społeczeństwa.*

Druga hipoteza natomiast wprost streszcza perspektywę rozwijaną w ramach paradygmatu ekonomicznego i została sformułowana w taki oto sposób:

Hipoteza II: *Poziom religijności ulega zwiększeniu wraz ze wzrostem wolności rynku religijnego.*

¹ R. Inglehart oraz P. Norris zdają się jednak nie doceniać tego, że społeczeństwa rozwinięte wytwarzają własne, nieznane wcześniej zagrożenia, które mogą osłabiać poczucie bezpieczeństwa egzystencjalnego (zob. Giddens 2001).

Na wstępie muszę wyjaśnić, co w ramach badania rozumiałem pod pojęciem *poziomu religijności*. Analizę ograniczyłem do wymiaru praktyk religijnych. Inny mi słowy, przedmiotem mojego zainteresowania uczyniłem poziom uczestnictwa w nabożeństwach. Takie podejście wydaje się zasadne o tyle, że teoria rynków religijnych koncentruje się na tym właśnie obszarze. Udział w życiu religijnym maleje tam, gdzie państwo prowadzi politykę protekcjonistyczną względem dominującego wyznania. W powyższych hipotezach, sformułowanie *poziomu religijności* zastąpić można zatem wyrażeniem *uczestnictwo w praktykach religijnych*. Należy tu jednak zaznaczyć, że przedmiotem analizy nie były wszelkie praktyki religijne wiernych, lecz jedynie te mające regularny charakter. To one różnicują społeczeństwa na takie, w których religijność pozostaje żywa i takie, gdzie sprawy wiary są mało istotne, przynajmniej w sferze publicznej. Pod pojęciem *regularny* rozumiałem uczestnictwo w praktykach religijnych co najmniej raz w tygodniu.

Wyjaśnienia wymagają także inne sformułowania użyte w obu hipotezach. Pojęcie *wolnego rynku religijnego* opracowane zostało na podstawie rozważań podjętych przez J. Grima oraz R. Finke (Grim, Finke 2006). Rynek ten cechuje się pluralizmem religijnym, gwarantującym konsumentom wybór podmiotów oferujących im produkty i usługi religijne, a także niskim poziomem: (a) uregulowań prawnych, uniemożliwiających lub utrudniających nowym wyznaniom wejście na rynek; (b) państwowego protekcjonizmu oraz (c) presji społecznej względem osób nieregelijnych bądź wiernych należących do innych grup religijnych. Z kolei za podstawowy wyznacznik zamożności społeczeństwa uznałem Produkt Krajowy Brutto w przeliczeniu na jednego mieszkańca (PKB *per capita*).

Przy uwzględnieniu takich założeń opracowałem następujące równanie regresji liniowej:

$$y = \beta_0 + \beta_1 x_1 + \beta_2 x_2 + \beta_3 x_3 + \beta_4 x_4 + \beta_5 x_5 + \beta_6 x_6 + \beta_7 x_7 + \varepsilon$$

Zmienną objaśnianą (y) jest w nim *regularne uczestnictwo w praktykach religijnych*. W równaniu uwzględniłem ponadto następujące zmienne objaśniające, umożliwiające zdefiniowanie tego, w jakim stopniu dany rynek religijny ma pluralistyczny i zliberalizowany charakter:

- **zróżnicowanie religijne** (x_1) – jest to wskaźnik zaproponowany przez zespół takich badaczy jak: A. Alesina, A. Devleeschauwer, W. Easterly, S. Kurlat oraz R. Wacziarg (Alesina, Devleeschauwer, Easterly, Kurlat, Wacziarg 2003). Pozwala on określić poziom koncentracji danego rynku religijnego. Wskaźnik ten przyjmuje wartość od 0 do 1. Im bliżej 1, tym rynek jest bardziej zróżnicowany religijnie;
- **poziom uregulowania rynku religijnego (Government Regulation Index, GRI)** (x_2) – wskaźnik ten został opracowany przez J. Grima oraz R. Finke (Grim, Finke 2006). Przyjmuje wartość od 0 (rynek nieuregulowany, pełna swoboda wyznania) do 10 (skrajnie uregulowany rynek, brak wolności religijnej);
- **poziom państwowego protekcjonizmu (Government Favoritism of Religion, GFI)** (x_3) – wskaźnik także zaproponowany przez J. Grima oraz R. Finke. Przyjmuje wartość od 0 (brak protekcjonizmu) do 10 (wysoki poziom protekcjonizmu);

- **poziom presji społecznej (Social Regulation of Religion, SRI)** (x_4) – wskaźnik opracowany przez J. Grima oraz R. Finke. Przyjmuje wartość od 0 (brak negatywnych postaw względem osób przynależących do innego, nietradycyjnego wyznania, dokonujących konwersji religijnej, prowadzących działalność misjonarską itd.) do 10 (zdecydowanie wrogi stosunek wobec takich osób).

Do równania włączyłem również zmienne objaśniające, pozwalające na określenie zamożności danego społeczeństwa. W tym względzie skorzystałem przede wszystkim ze wskaźnika, jakim jest:

- **Produkt Krajowy Brutto w przeliczeniu na 1 mieszkańca (PKB per capita)** (x_5) – wylicza się go, dzieląc wartość Produktu Krajowego Brutto przez liczbę mieszkańców kraju. Mierzony jest w dolarach amerykańskich.

Wskaźnik ten pod wieloma względami może wydawać się niedoskonały. Z punktu widzenia równania regresji liniowej ma jednak wyraźną przewagę nad innymi miernikami. Pozwala określić, o ile dolarów musi wzrosnąć bądź zmaleć PKB *per capita*, aby zmiana uległa zmienna objaśniana, w tym przypadku poziom regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych.

W równaniu uwzględniłem ponadto dwie inne zmienne, umożliwiające zdefiniowanie stopnia zamożności danego społeczeństwa:

- **współczynnik Giniego** (x_6) – wydaje się bowiem, że poziom rozwoju społeczno-gospodarczego zależy również od dystrybucji dochodów w określonym społeczeństwie. Wskazany współczynnik mierzy nierówność dochodowe. Przyjmuje wartości od 0 do 1. Im bliżej 1, tym większa skala nierówności;
- **oczekiwana długość życia** (x_7) – wielkość ta pozwala określić, jaka jest średnia oczekiwana długość życia obywatela danego państwa.

Uwzględnienie wskazanych zmiennych sprawiło, że równanie regresji przyjęło taką oto postać:

$$(\text{regularny udział w praktykach religijnych}) = \beta_0 + \beta(\text{zróżnicowanie religijne}) + \beta(\text{GRI}) + \beta(\text{GFI}) + \beta(\text{SRI}) + \beta(\text{PKB per capita}) + \beta(\text{współczynnik Giniego}) + \beta(\text{oczekiwana długość życia}) + (\text{błąd szacowania})$$

Spośród 180 krajów do badania wylosowałem 60, a analizą objąłem ostatecznie 46. Z dwóch powodów wykluczyłem 14 państw. Po pierwsze, interesowało mnie regularne uczestnictwo w praktykach religijnych. W przypadku niektórych religii azjatyckich, w tym: buddyzmu i hinduizmu, kwestia ta mogła okazać się problematyczna. Tradycje te nie przywiązują tak dużej wagi do systematycznego udziału w nabożeństwach jak judaizm, chrześcijaństwo czy islam. Kraje, w których wyraźnie dominowały buddyzm i hinduizm zostały zatem wyłączone z analizy. Po drugie, z badania wykluczyłem także te państwa, w przypadku których nie dysponowałem odpowiednimi informacjami w zakresie uczestnictwa w praktykach religijnych.

Dane empiryczne dotyczące zmiennych pochodziły z: (a) Światowego (sondaż z lat 2005–2008) oraz Europejskiego Badania Wartości (sondaż z 2008 roku) (dane odnoszące się do zmiennej objaśnianej); (b) tekstu *Fractionalization* (2003) autorstwa A. Alesiny, A. Devleeschauwera, W. Easterly'ego, S. Kurlata oraz R. Wacziargy

(dane odnoszące się do zmiennej x_1); (c) artykułu J. Grima oraz R. Finke zatytułowanego *International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion* (2006 – dane odnoszące się do zmiennych x_2 , x_3 oraz x_4); (d) strony internetowej amerykańskiej Centralnej Agencji Wywiadowczej (www.cia.gov, dane odnoszące się do zmiennych x_5 , x_6 oraz x_7).

Informacje dotyczące wielkości próby, a także liczby zmiennych, pozwoliły na opracowanie macierzowego zapisu równania regresji, który wyglądał następująco:

$$= x +$$

Założyłem, że tak zdefiniowane równanie powinno pozwolić na zidentyfikowanie czynników wpływających na poziom uczestnictwa w praktykach religijnych. Innymi słowy, przyjąłem, że jeśli nawet ów model nie pozwoli na rozstrzygnięcie sporu mającego miejsce między zwolennikami obu podejść, sekularyzacyjnego i ekonomicznego, to przynajmniej stanie się jakimś punktem wyjścia do dalszych rozważań.

Wyniki analizy

W analizie statystycznej zastosowałem metodę eliminacji wstecznej. Założyłem, że w ostatecznym modelu chcę dysponować zmiennymi objaśniającymi, w istotny sposób związanymi ze zmienną objaśnianą. Wyniki analizy regresji zostały przedstawione w tabeli 1.

Jak wynika z tabeli, istotnymi statystycznie predyktorami uczestnictwa w praktykach religijnych okazały się: PKB *per capita* oraz poziom uregulowania rynku religijnego (GRI). Równanie regresji przyjęło więc następującą postać:

$$(\text{uczestnictwo w praktykach religijnych}) = 69,096 - 0,001(\text{PKB per capita}) - 2,633(\text{GRI}) \\ +/- 18,7342$$

Przed sformułowaniem ostatecznych konkluzji postanowiłem sprawdzić, jak silne korelacje zachodzą pomiędzy tymi zmiennymi oraz zmienną objaśnianą. Dane dotyczące tego zagadnienia przedstawia tabela 2.

Z tabeli tej można wywnioskować, że istnieją silne korelacje pomiędzy: (a) zmiennymi objaśniającymi pozostawionymi w modelu (PKB *per capita* oraz poziom uregulowania rynku religijnego) oraz (b) pomiędzy zmienną objaśnianą (poziom uczestnictwa w praktykach religijnych) a zmienną PKB *per capita*. To sprawiło, że przyjąłem określoną interpretację otrzymanego wyniku analizy regresji. Uznałem, że uregulowanie rynku religijnego zależy od poziomu PKB *per capita*. Im społeczeństwo jest zamożniejsze, w tym większym stopniu cechuje je swoboda wyznaniowa. Zależność między poziomem uregulowania rynku religijnego a uczestnictwem w praktykach religijnych jest słaba i nieistotna statystycznie. Innymi słowy, jedyną zmienną objaśniającą, którą postanowiłem pozostawić w równaniu regresji jest PKB *per capita*:

Tab. 1. Wyniki modelowania zależności między zmienną poziom uczestnictwa w praktykach religijnych a zespołem zmiennych objaśniających: PKB *per capita*, współczynnik Giniego, oczekiwana długość życia, GRI, GFI, SRI oraz zróżnicowanie religijne

Predykatory	Modele																	
	Model 1			Model 2			Model 3			Model 4			Model 5			Model 6		
	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta	B	Błąd	Beta
(Stała)	112,519	41,205		114,503	39,460		115,783	38,970		123,833	35,738		108,209	30,751		69,096	6,985	
PKB <i>per capita</i>	-0,001	0,000	-0,519	-0,001	0,000	-0,512	-0,001	0,000	-0,508	-0,001	0,000	-0,553	-0,001	0,000	-0,595	-0,001	0,000	-0,79
Współczynnik Giniego	0,187*	0,382	0,67	0,180*	0,375	0,05	0,176*	0,371	0,063									
Przewidywana długość życia	-0,745*	0,561	-0,255	-0,759*	0,550	-0,260	-0,813*	0,532	-0,778	-0,805*	0,527	-0,276	-0,659*	0,504	-0,226			
GRI	-1,741*	2,345	-0,179	-1,433*	1,725	-0,147	-1,854*	1,443	-0,191	-2,023*	1,386	-0,208	-1,782*	1,362	-0,183	-2,633	1,206	-0,271
GFI	-0,655*	1,441	-0,74	-0,651*	1,423	-0,73												
SRI	0,336*	1,706	0,40															
Zróżnicowanie religijne	-13,25*	14,40	-0,124	-14,18*	13,440	-0,133	-12,87*	13,003	-0,121	-12,46*	12,850	-0,117						

Legenda: B – współczynniki niestandardyzowane, Błąd – błąd standardowy, Beta – współczynniki standardyzowane, * – gdy poziom istotności $p > 0,005$

Tab. 2. Wyniki analizy korelacji między zmiennymi uwzględnionymi w modelu

Zmienna:		Uczestnictwo w praktykach religijnych	PKB <i>per capita</i>	Poziomu uregulowania rynku religijnego
Uczestnictwo w praktykach religijnych	Korelacja Pearsona	1	-0,674*	0,125
	Istotność		0,000	0,404
	N	46	46	46
PKB <i>per capita</i>	Korelacja Pearsona	-0,674*	1	-0,490*
	Istotność	0,000		0,000
	N	46	46	46
Poziom uregulowania rynku religijnego	Korelacja Pearsona	0,125	-0,490	1
	Istotność	0,404	0,000	
	N	46	46	46

* – gdy korelacja jest istotna na poziomie 0,01 (dwustronnie)

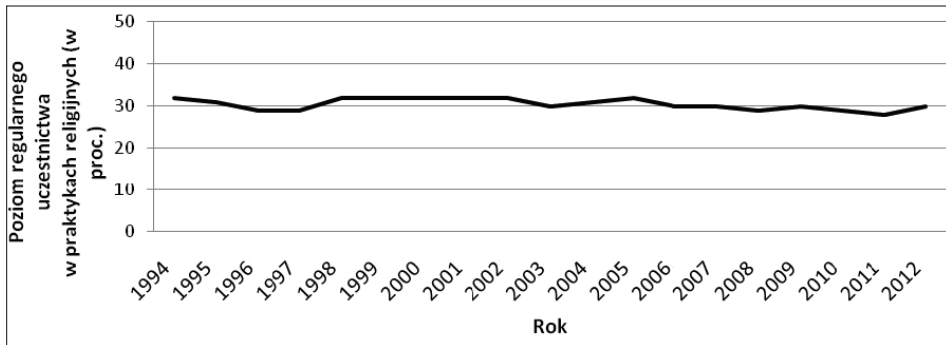
$$(\text{uczestnictwo w praktykach religijnych}) = 57,650 - 0,001(\text{PKB per capita}) +/- 19,3428$$

Z równania wynika, że wzrost PKB *per capita* o 1000 dolarów powoduje spadek regularnego uczestnictwa w praktykach religijnych o jeden punkt procentowy. Zależność ta pozostaje zgodna z założeniem właściwym dla teorii sekularyzacji, zgodnie z którym zeświecczenie postępuje wraz ze wzrostem zamożności. Sam model jest dobrze dopasowany do danych. Świadczy o tym wartość współczynnika determinacji wynosząca $R^2=0,454$. Oznacza to, że model wyjaśnia niemal połowę wariancji zmiennej objaśnianej.

W stronę globalnej teorii przemian religijnych. Interpretacja wyników analizy

Wyniki analizy pozwoliły na sformułowanie odpowiedzi na pierwsze z pytań postawionych we wstępie. Okazało się, że założenie właściwe dla teorii sekularyzacji, wyrażone w postaci hipotezy I, jest w tym względzie słuszne. W świetle dostępnych danych statystycznych wątpliwy wydaje się także fenomen *amerykańskiej wyjątkowości*. Z sondaży realizowanych przez Instytut Gallupa wynika, że w 1994 regularnie w praktykach religijnych uczestniczyło 32% Amerykanów, w 2012 roku zaś – 30%. W ciągu 18 lat nie dało się zaobserwować żadnej wyraźnej tendencji wzrostowej czy spadkowej, co widać na wykresie nr 1. Być może w porównaniu z coraz bardziej sekularyzującą się Europą dane te mogą budzić zdziwienie. Należy je jednak analizować z rozwagą. Sądzę, że z dwóch powodów dekonstruuje one obraz religijnych Stanów Zjednoczonych. Po pierwsze, przy założeniu, że wskaźnik dzietności w rodzinach religijnych jest wyższy niż w tych niereligijnych, powinniśmy się spodziewać tendencji wzrostowej w zakresie uczestnictwa w praktykach religijnych. Tak jednak nie jest. Oznacza to, że część osób wychowywanych w tych rodzinach ulega zeświecczeniu. Po drugie, tendencji wzrostowej w zakresie

praktykowania wiary należałoby oczekiwać również dlatego, że do Stanów Zjednoczonych napływają masy imigrantów ze społeczeństw biedniejszych, a zarazem bardziej religijnych. Brak oczekiwanego trendu sugeruje, że albo ci ludzie w kontakcie z nowym środowiskiem tracą chęć praktykowania wiary, albo napływ religijnych imigrantów nie rekompensuje w pełni spadku udziału w nabożeństwach wśród obywateli amerykańskich.



Wyk. 1. Regularne uczestnictwo w praktykach religijnych w Stanach Zjednoczonych w latach 1994–2012 (%)

Źródło: za Instytutem Gallupa, www.gallup.com

Mimo że potwierdzenie hipotezy I, dokonane w toku analizy, a także dane statystyczne odnoszące się do Stanów Zjednoczonych, zdają się przyznawać rację zasadniczemu założeniu teorii sekularyzacji, to w momencie gdy uwzględnimy dodatkowe przesłanki, obraz zachodzących współcześnie przemian religijnych znacznie się komplikuje. O jakie przesłanki chodzi? Wielu badaczy zwraca uwagę na rozwój nowej duchowości, czy religijności niezinstytucjonalizowanej (Ammerman, Roof 1995; Heelas, Woodhead 2005; Heelas 2008; Hervieu-Léger 2006; Leszczyńska, Pasek 2008; Libiszowska-Żółtkowska 2007; Mariański 2013; Wuthnow 2003). W literaturze przedmiotu daje się zaobserwować wzrost zainteresowania tą problematyką. Można nawet mówić o ukonstytuowaniu się kolejnej subdyscypliny – socjologii duchowości. L. Woodhead zasugerowała, że konieczne wydaje się uformowanie nowego paradygmatu, obejmującego różnorodność współczesnego życia religijnego i duchowego (Woodhead 2009). Wskazany obszar rzeczywistości społecznej pozostaje często „niewidzialny” dla analiz statystycznych. Zbierane dane dotyczą bowiem przede wszystkim instytucjonalnego wymiaru wiary.

Biorąc zatem pod uwagę wyniki analizy, a także tendencję, zgodnie z którą coraz większą popularnością cieszy się nowa duchowość, można pokusić się o sformułowanie trzech różnych interpretacji tego, z czym mamy obecnie do czynienia. Zgodnie z pierwszą, następuje proces zeświecczenia. Prowadzi on do określonych konsekwencji, w tym przede wszystkim do marginalizacji religii. Traci ona znaczenie zarówno w wymiarze makro-, jak i mikrostrukturalnym. Według drugiej

interpretacji obserwujemy postępujący rozkład organizacji religijnych, ich niedostosowanie do oczekiwań wiernych. Nie oznacza to jednak zaniku transcendentnych potrzeb w społeczeństwie. Następuje indywidualizacja wiary, coraz większą popularnością cieszą się pozainstytucjonalne formy życia religijnego czy duchowego.

Trzecia interpretacja, w moim odczuciu najbardziej interesująca, wyłania się niejako z drugiej. Aby klarownie ją opisać, odwołałem się do języka charakterystycznego dla podejścia ekonomicznego. Potrzeby religijne czy duchowe konsumentów ulegają przekształceniu wraz ze zmianami społeczno-gospodarczymi. Z czasem pojawia się pewien brak koherencji między ofertą organizacji religijnych a oczekiwaniami wiernych. Ten brak komplementarności skutkuje m.in. spadkiem uczestnictwa w nabożeństwach. Organizacje religijne ulegają osłabieniu, wierni zaś szukają zaspokojenia swych potrzeb poza światem tradycyjnych instytucji religijnych. Taki stan jest jednak przejściowy. Po okresie rozproszenia pierwiastka religijnego powinno dać się zaobserwować procesy jego skupiania w nowych, bądź przekształconych pod wpływem zmian organizacjach religijnych. To, co w literaturze przedmiotu określa się mianem sekularyzacji, to tylko stan dezintegracji sfery religijnej.

Tę interpretację da się również przedstawić odwołując się do pojęcia *cykli koniunkturalnych*. W tym przypadku cykle odnoszą się do obszaru religii i duchowości. Można zatem przyjąć istnienie określonych etapów, różniących się poziomem koherencji między ofertą organizacji religijnych, sposobem ich funkcjonowania a oczekiwaniami i potrzebami konsumentów religijnych. W czasie t_0 daje się zaobserwować wysoki poziom komplementarności między tymi dwoma wymiarami życia religijnego. Dla kolejnego etapu (t_1) bardziej charakterystyczny staje się jednak rozdźwięk między ofertą organizacji religijnych a pragnieniami konsumentów. Dochodzi do kryzysu, dezintegracji sfery religijnej. Trzeci etap (t_2) to powrót do stanu koherencji. Pojawiają się nowe formy praktykowania religii, które zaspokajają oczekiwania i potrzeby wiernych.

Podsumowanie

Przedstawione w artykule wyniki analizy statystycznej wykazały, że uczestnictwo w praktykach religijnych maleje wraz ze wzrostem zamożności społeczeństwa. Problem ten, stanowiący przedmiot sporu między zwolennikami tezy sekularyzacyjnej a przedstawicielami podejścia ekonomicznego, pod wieloma względami wydaje się być rozstrzygnięty na korzyść tych pierwszych. Czy zatem to teoria sekularyzacji poprawnie wyjaśnia przemiany religijności zachodzące we współczesnym świecie? Pojawiają się pewne wątpliwości w tym względzie. Pewne obszary życia religijnego często pozostają trudno dostępne dla analizy statystycznej. Taka sytuacja ma miejsce m.in. w odniesieniu do religijności czy raczej duchowości niezinstytucjonalizowanej, która w opinii wielu badaczy zyskuje na popularności. To sprawia, że w refleksji nad przemianami religijności sformułować należy trzy różne interpretacje tego, co ma obecnie miejsce. Zgodnie z pierwszą, następuje proces sekularyzacji, który skutkuje coraz bardziej świeckim społeczeństwem. Według drugiej interpretacji

zeświecczenie osłabia funkcjonowanie organizacji religijnych, natomiast religijność, a także różne formy duchowości nieteistycznej, pozostają żywotne w sferze pozainstytucjonalnej. I wreszcie, zgodnie z trzecią interpretacją, mamy do czynienia z fazą drugą cyklu koniunkturalnego, w której sfera religijna podlega dezintegracji. W tym przypadku sekularyzacja to nic więcej, jak tylko symptom braku koherencji między ofertą organizacji religijnych a oczekiwaniami i potrzebami konsumentów. Reguła cyklu koniunkturalnego zakłada jednak nadejście fazy integrującej te dwa wymiary życia religijnego. Powinny pojawić się wówczas takie formy organizacji życia religijnego, które okażą się spójne z potrzebami religijnymi czy duchowymi konsumentów. Rola globalnej teorii przemian religijnych może zatem przypaść teorii sekularyzacji, jak i pod wieloma względami alternatywnej względem niej koncepcji cykli koniunkturalnych religijności.

Bibliografia

- Alesina A., Devleeschauwer A., Easterly W., Kurlat S., Wacziarg R. (2003). *Fractionalization*. Journal of Economic Growth, vol. 8.
- Ammerman N., Roof W.C. (1995). *Old Patterns, New Trends, Fragile Experiments*. W: N. Ammerman, W.C. Roof (red.), *Work, Family and Religion in Contemporary Society*. New York: Routledge.
- Bell D. (1977). *The Return of the Sacred? The Argument of the Future of Religion*. British Journal of Sociology, vol. 1(64).
- Bellah R. (1970). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah R. (1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. Chicago: University of Chicago Press.
- Berger P. ([1967] 2005). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Berger P. (1999). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. W: P. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Publics Policy Center.
- Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przeł. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Dobbelaere K. (2008). *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Fenn R.K. (1978). *Toward a Theory of Secularization*. Storrs: Society for the Scientific Study of Religion.
- Finke R. (1992). *An Unsecular America*. W: S. Bruce (red.), *Religion and Modernization*. Cambridge: Clarendon Press.
- Finke R., Stark R. (1989). *How the Upstart Sects Won America: 1776–1850*. Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 1(28).
- Finke R., Stark R. (1992). *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Froese P. (2004). *After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World*. Sociology of Religion, vol. 1(65).
- Giddens A. (2001). *Poza lewicą i prawicą*. Poznań: Wydawnictwo „Zysk i S-ka”.
- Greeley A. (1989). *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Grim B.J, Finke R. (2006). *International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism, and Social Regulation of Religion*. Interdisciplinary Journal of Research on Religion, vol. 2.
- Heelas P. (2008). *Spiritualities of Life: From the Romantics to Wellbeing Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell.
- Heelas P., Woodhead L. (i in.) (2005). *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hervieu-Léger D. (2006). *In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity*. The Hedgehog Review, vol. 1(8).
- Iannaccone L. (1991). *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion*. Rationality and Society, vol. 2(3).
- Iannaccone L., Finke R., Stark R. (1997). *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*. Economic Inquiry, vol. 15(35).
- Inglehart R., Norris P. (2006). *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Kaufmann F.X. (2004). *Czy chrześcijaństwo przetrwa?* Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Leszczyńska K., Pasek Z. (red.) (2008). *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2007). *Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Luckmann T. ([1967] 2006). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Luhmann N. ([1977] 2007). *Funkcja religii*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos” .
- Mariański J. (2013). *Sekularyzacja – desekularyzacja – nowa duchowość. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Martin D. (1965). *Toward Eliminating the Concept of Secularization*. W: J.E. Gold (red.), *Penguin Survey of the Social Sciences*. Baltimore: Penguin.
- Martin D. (2005). *On Secularization Issue: Prospect and Retrospect*. British Journal of Sociology, vol. 3(42).
- Olson D.V.A. (1999). *Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment*. Sociology of Religion, vol. 2(60).
- Parsons T. (1966). *Religion in a Modern Pluralistic Society*. Review of Religious Research, vol. 7.
- Stark R. (1999). *Secularization R.I.P.* Sociology of Religion, vol. 3(60).
- Stark R., Finke R. (1988). *American Religion in 1776: A Statistical Portrait*. Sociological Analysis, vol. 1(49).
- Warner R.S. (1993). *Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*. American Journal of Sociology, vol. 5(93).
- Woodhead L. (2009). *Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion*. Nordic Journal of Religion and Society, vol. 2(22).
- Yamane D. (1997). *Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm*. Journal for the Scientific Study of Religion, vol. 1(36).

Between secularization and desecularization. Toward a global theory of religious change

Abstract

The subject of reflection in the article is a discussion about secularization. There are two theoretical approaches, which in a different way interpret nowadays religious changes. The representatives of the secularization paradigm assume that religion is marginalized in contemporary societies, and this weakening is associated with social and economic changes. On the contrary, the representatives of the economic paradigm claim that it is hard to observe the secularization process nowadays, even among highly developed countries. In the text, the statistic model is presented. It enables us to identify which approach is correct.

Key words: secularization, desecularization, religious markets

Andrii Baumeister

Uniwersytet Tarasa Szewczenki w Kijowie, Ukraina

Sekularyzacja i prawomocność Nowoczesności

Streszczenie

Autor analizuje koncepcję sekularyzacji Hansa Blumenberga (*Legitimität der Neuzeit*) i Charlesa Taylora (*A Secular Age*). Według Blumenberga nowoczesność nie jest świecką transformacją pierwotnie religijnej treści. Kiedy Blumenberg opowiada swoją historię powstania nowoczesności, próbuje stworzyć obraz rewolucyjnej zmiany w pojmowaniu świata i człowieka. Tę historię nowoczesności wspiera argumentacja zawarta w niedawno (2003) opublikowanej książce niemieckiego egiptologa i kulturoznawcy Jana Assmanna *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Według Assmanna narodzinom monoteizmu towarzyszy powstanie i rozwój religijnej nietolerancji: pojawia się idea prawdziwej religii, która przeciwstawia się fałszywym („pogańskim”) przesądom. Takie radykalne przeciwstawienie i rozgraniczenie Assmann nazywa „dystyncją Mojżeszową” (*die Mosaische Unterscheidung*). Wskutek tego rozróżnienia z jednej strony pomiędzy transcendentnym jedynym Bogiem i światem powstaje nieprzekraczalny dystans, z drugiej zaś strony fundamentalne zasady ludzkiej praktyki uzyskują teologiczne (transcendentne) uzasadnienie. Assmann próbuje uzasadnić tezę o sekularnym pochodzeniu idei sprawiedliwości i prawa. W tym sensie sekularyzację nowoczesności należy rozumieć jako w pełni prawomocny proces, jako przejaw negatywnego potencjału, który jest wewnętrzną cechą monoteizmu.

W tym kontekście autor przedstawia w artykule dwa argumenty: (1) Owocne byłoby porównanie historii Assmanna i Blumenberga z historią sekularyzacji zawartą w książce Taylora *A Secular Age*. Sekularyzacja nie może zostać opisana jako proces historycznie konieczny (teoria odejmowania, *Entzauberung*, racjonalizacja itd.); (2) Po ukazaniu jednostronności narracji Blumenberga i Assmanna autor powraca do pytania o prawomocność nowoczesności. Wybiera dwa przykłady: pojęcie osoby (jej absolutną wartość) oraz koncepcję praw człowieka. Autor uważa, że wagi tych pojęć nie da się uzasadnić w kategoriach immanentnej legitymizacji. A to wskazuje na ograniczenie sekularnej racjonalności i jest dobrym argumentem, który pomaga uświadomić wagę religii i wiary we współczesnych dyskusjach praktyczno-filozoficznych.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, nowoczesność, Charles Taylor, Hans Blumenberg, Jan Assmann

W połowie zeszłego wieku – w 1964 roku – niemiecki teoretyk prawa Ernst-Wolfgang Böckenförde sformułował tezę, która stała się punktem wyjścia dla ożywionej dyskusji trwającej do dzisiaj. Teza ta brzmi: „Zsekularyzowane państwo opiera się na założeniach, których samo nie jest już w stanie zagwarantować”¹ (Böckenförde 2007, s. 71). Jürgen Habermas w swojej dyskusji z Josephem Ratzingerem, która odbyła się w 2004 roku, ujął tę myśl Böckenfördego w formie pytania: czy możliwe jest *niereligijne* usprawiedliwienie władzy politycznej (Habermas, Ratzinger 2006, s. 16)? Odpowiadając na to pytanie, można przywołać co najmniej trzy mocne argumenty na rzecz prawomocności nowoczesnego państwa sekularnego.

¹ „Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann”.

Przede wszystkim państwo to opiera się dzisiaj na zasadach wolności religijnej. Ma za zadanie chronić swoich obywateli przed wszelkiego rodzaju przejawami fundamentalizmu religijnego. Współczesne państwo (1) tworzy przestrzeń *tolerancji* i *neutralności religijnej*. Warto tutaj wspomnieć, że stanowienie nowoczesnego ładu politycznego było w znacznym stopniu uwarunkowane reakcją na wojny religijne XVI i XVII stulecia, a pierwszym zadaniem ideologów i twórców tego ładu było wypracowanie mechanizmów obrony instytucji politycznych przed władczymi roszczeniami Kościoła. Dalej, państwo sekularne odwołuje się do całkowicie nowej strategii usprawiedliwiania. Jego sens i siła życiowa oparte są na (2) *koncepcji praw człowieka*. Mimo historycznego związku tej koncepcji z religiami monoteistycznymi jej forma świecka ma bardziej uniwersalne znaczenie i zastosowanie praktyczne. Wreszcie, państwo sekularne może zostać usprawiedliwione (3) także z punktu widzenia teologicznego. To, że *wolność religijna wiąże się bezpośrednio z godnością osoby ludzkiej*, zostało uroczystie ogłoszone na II Soborze Watykańskim².

Jednak te argumenty na rzecz legitymizacji państwa sekularnego można zakwestionować przy użyciu jednego nader wpływowego kontrargumentu. Jego istota sprowadza się do tego, że podstawowe idee Nowoczesności (przede wszystkim idee polityczno-prawne) były *inwersją* treści początkowo *religijnej* (teologicznej). Innymi słowy, zasady, na których opiera się sekularne państwo nowoczesne, w wymiarze treści mają pochodzenie teologiczne i – jawny bądź ukryty – wewnętrzny związek z religią. Kiedy zasad tych próbuje się dowodzić za pomocą *nieteologicznych* i *niereligijnych* argumentów, uzasadnienie państwa sekularnego jest zagrożone i ostatecznie skazane na porażkę. W świetle takiej argumentacji epoka nowoczesna jawi się jako *nieprawomocna* spadkobierczyni, która przywłaszczyła sobie cudzą spuściznę. Ciekawe, że obraz nieprawomocnego spadkobiercy napotykaemy u Augustyna, kiedy mówi o filozofii pogańskiej. W swoim traktacie *O nauce chrześcijańskiej* nazywa on pogańskich filozofów nieprawomocnymi właścicielami, których idee mogą zostać prawowicie przekazane chrześcijanom w prawomocne władanie („*ab injustum possessoribus in usum nostrum vindicanda*”) (*De doctrina christiana*, II, XL). W przypadku państwa sekularnego ma miejsce jakby proces odwrotny: to, co prawowicie należało do świata chrześcijańskiego, zostaje w bezprawny sposób zawłaszczone przez nieprawomocnych właścicieli.

Hans Blumenberg podjął prawdopodobnie jedną z najbardziej błyskotliwych prób oczyszczenia Nowoczesności i państwa sekularnego ze wszystkich zarzutów o nieprawomocność. Główną tezę jego książki, która nosi wymowny tytuł *Legitimität der Neuzeit*, można ująć tak: idee Nowoczesności nie są świecką transformacją treści pierwotnie religijnej. Strategie intelektualne okresu nowoczesnego były reakcją na głęboki kryzys koncepcyjny, który miał miejsce w późnym średniowieczu. Pierwszych objawów tego kryzysu można się dopatrywać w doktrynie Augustyna o wolnej woli i łasce. Próbując odpowiedzieć na wyzwania gnostycyzmu, teologowie

² Declaratio de libertate religiosa, Nr 2: „Insuper declarat jus ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur”.

chrześcijańscy zaczęli traktować ludzką wolność w kategoriach odpowiedzialności i winy (Blumenberg 1996, s. 146). Niezdolność chrześcijaństwa do przezwyciężenia gnostycyzmu (jako ideologii odrzucenia świata) przejawiała się najdobitniej w XIV wieku, w teologii nominalistycznej. W ramach późnośredniowiecznego nominalizmu ukształtowała się koncepcja, która za fundament naturalnego porządku świata uznaje absolutną wszechmoc Boga (*omnipotentia Dei*). Wszystko, co Bóg tworzy, może On też w każdej chwili zniszczyć i stworzyć nowy świat rządzący się całkiem odmiennymi prawami (ten motyw znajdujemy u Kartezjusza). Taką koncepcję można nazwać *absolutyzmem teologicznym*.

Doktryna o boskiej wszechmocy, akcentowanie racjonalnej nieprzewidywalności wydarzeń światowych, egzegeza wolności w kategoriach zależności i winy wywołują w człowieku późnego średniowiecza poczucie niepewności i głębokiego zatrzwożenia³. Późnośredniowieczna teologia chrześcijańska postawiła szereg pytań, na które sama nie miała już adekwatnych odpowiedzi. Jako zabieg przeciwdziałający nominalistycznemu kryzysowi konceptualnemu Nowoczesność, po części zapożyczając idee od stoicyzmu, wysuwa na pierwszy plan ideę samozachowania (*Selbsterhaltung*) i samoutwierdzenia (*Selbstbehauptung*) człowieka (Blumenberg 1996, s. 157). Środki terapeutyczne należało znaleźć w samym człowieku oraz w immanentnej interpretacji świata. Nowoczesne (immanentne) pojmowanie porządku świata tworzy swoisty program, który pozwala na kompensację „utruty porządku” (*Ordnungsverlust*) w absolutyzmie teologicznym. Dla Blumenberga immanentna interpretacja świata i człowieka jest konsekwencją usprawiedliwienia Nowoczesności w kategoriach radykalnego zerwania z tradycją. Epoka nowoczesna jest prawomocna dzięki temu, że zrywa z religijnym światopoglądem średniowiecza (Blumenberg 1996, s. 129). W związku z tym zachodzi potrzeba innej interpretacji również samego pojęcia „sekularyzacja”. Blumenberg wskazuje na jego kontekst ideologiczny, nazywając „teoremat sekularyzacji” „ostatnim teologumenem”, za pomocą którego Nowoczesność próbuje wpisać samą siebie w schemat grzechu pierworodnego⁴. Teza o sekularyzacji służy nie tyle do objaśnienia epoki nowoczesnej (jako procesu stopniowego „zeświecczenia”), ile do przedstawienia jej jako błędnej drogi rozwoju⁵.

Historię nowoczesności opowiedzianą przez Blumenberga wspiera argumentacja zawarta w niedawno opublikowanej książce niemieckiego egiptologa i kulturoznawcy Jana Assmanna *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. Assmann stwierdza, że narodzinom monoteizmu towarzyszy powstanie i rozwój *nietolerancji religijnej*: pojawia się idea religii prawdziwej, która przeciwstawia

³ „Der Nominalismus ist ein System höchster Beunruhigung des Menschen gegenüber der Welt...” (Blumenberg 1996, s. 167).

⁴ „Insofern ist das Säkularisierungstheorem, soweit es nur aus theologischen Prämissen verstanden werden kann, seiner geschichtlichen Stellung nach so etwas wie ein letztes Theologumenon, das den Erben der Theologie das Schuldbewusstsein für den Eintritt des Erbfalls auferlegt” (Blumenberg 1996, s. 133).

⁵ „Die Säkularisierungsthese erklärt nicht nur die Neuzeit, sie erklärt sie auch zu dem Irrweg, für den sie selbst die Korrektur vorzuzeichnen vermag” (Blumenberg 1996, s. 133).

siebie fałszywym („pogańskim”) przesądom (Assmann 2003, s. 22). Takie radykalne przeciwstawienie i rozgraniczenie Assmann nazywa „dystynkcją mojżeszową” (*die Mosaische Unterscheidung*). Za sprawą tej dystynkcji z jednej strony pojawia się nieprzekraczalny dystans pomiędzy transcendentnym jedynym Bogiem i światem, z drugiej zaś strony fundamentalne zasady ludzkiej praktyki otrzymują teologiczne (transcendentne) uzasadnienie. Z całą pewnością można stwierdzić, że teologiczny absolutyzm późnej scholastyki, w opisie Blumenberga, jest konsekwentnym wyrazem dystynkcji mojżeszowej w ujęciu Assmanna. Skutkiem powstania monoteizmu jest *teologizacja etyki, sprawiedliwości i wolności*⁶ (Assmann 2003, s. 66). Boskie prawo jest rozumiane jako zasada uwalniająca od presji państwa, podczas gdy Egipt jest rozpatrywany jako wcielenie idei państwa, jako „dom niewoli”. Jednak właśnie w takiej interpretacji pojawia się swoiste zafałszowanie pojęć. Sami Egipcjanie uważali bowiem swoje państwo za narzędzie i instytucję emancypacji – było ono powołane do obrony słabych i potrzebujących przed uciskiem i przemocą ze strony bogatych i szlachetnie urodzonych. Władzę państwową uznawano za ostoję „zbawczej sprawiedliwości”. Przykładem takiego rozumienia „oddolnej” (czyli świeckiej, wychodzącej od państwa) sprawiedliwości może być znany tekst *Wymowny wieśniak* (powstały mniej więcej pod koniec III tysiąclecia p.n.e.). Oczywiście bogowie byli swoistymi poręczycielami i nawet sędziami. Jednak sprawiedliwości wymagali właśnie ludzie, bogowie zaś żądali jedynie ofiar. „Sprawiedliwość jest z pochodzenia czymś profanicznym i sekularnym. Religia i etyka mają różne korzenie i w archaicznych religiach są od siebie oddzielone. Tylko w monoteizmie łączą się one w nierozróżnialnej jedności” (Assmann 2003, s. 73). Assmann dodaje wprawdzie, że sprawiedliwość (*Ma'at*) u Egipcjan jest boginią, zaś z obszaru wyobrażeń o sprawiedliwości nie da się całkowicie wyłączyć religii⁷, jednakże moralność w „religiach pogańskich” nie należy do religii w wąskim znaczeniu tego słowa. Przynależy do sfery „mądrości świeckiej, często stanowej czy arystokratycznej. Ta moralność dotyczy wspólnego życia ludzi i nie dotyczy relacji z bogami” (Assmann 2003, s. 78).

Assmann próbuje zatem uzasadnić tezę o *sekularnym pochodzeniu idei sprawiedliwości i prawa*. W tym sensie sekularyzację okresu nowoczesnego należy rozumieć jako w pełni *prawomocny* proces: z jednej strony jako przejaw ujemnego potencjału będącego wewnętrzną właściwością monoteizmu, z drugiej zaś – jako proces powrotu do pierwotnego stanu tolerancyjnej koegzystencji różnych religii i światopoglądów. O tym, że monoteizm odczarowuje, demitologizuje świat, dobrze wiemy. Jednak teza, że główne zasady monoteizmu z konieczności związane są z brakiem tolerancji, przemocą i radykalnymi różnicami, wymaga bardziej gruntownej argumentacji. Według Assmanna zasada dystynkcji mojżeszowej *blokuje możliwość wzajemnego przekładu różnych religii* i w ten sposób tworzy warunki dla nietolerancji i przemocy (Assmann 2003, s. 33).

⁶ „Zum ersten Mal in der Religionsgeschichte werden Gerechtigkeit, Gesetz und Freiheit zum Zentralthemen der Religion, d.h. zur alleinigen Sache Gottes erklärt, das gehört mit zu der revolutionären Innovation der Mosaischen Unterscheidung”.

⁷ „Die Sphäre der Gerechtigkeit ist nur relativ, nicht absolut profan” (s. 77).

Wybrana przez Blumenberga strategia argumentacji na rzecz prawomocności epoki nowoczesnej polega na pokazaniu, w jaki sposób nowoczesne schematy wyjaśniające (związane z sekularyzacją i „immanentyzacją” obrazu świata) uwalniają człowieka od ciężaru absolutyzmu teologicznego. Z kolei analiza Assmanna pozwala na zrozumienie biorących początek w nowoczesności procesów sekularyzacji jako procesów wypracowania niezawodnych mechanizmów obrony przed zagrożeniami wynikającymi z absolutystycznych roszczeń religii monoteistycznych.

Związek sekularyzacji z problemem prawomocności epoki nowoczesnej Blumenberg i Assmann interpretują różnie. Tezę Assmanna dotyczącą początkowo świeckiego kontekstu polityki i prawa w starożytnym Egipcie należy rozumieć jako krytyczną korektę Weberowskiego schematu rozwoju społecznego. Według Webera postęp racjonalności i nauki wprawia w ruch proces „odczarowania” (*Entzauberung*) świata. Innymi słowy, racjonalizacja obrazu świata jest bezpośrednio związana z narastającym „zeświecczeniem”, sekularyzacją (ujmując to najprościej: „im więcej racjonalności, tym mniej religijności”). Według Assmanna „teologizacja” polityki i prawa to tylko epizod historyczny, sama zaś sekularyzacja związana jest nie tyle ze stopniowym postępem, ile z przywróceniem stanu „normalnego”. Ale to oznacza, że nie należy oceniać procesu sekularyzacji w kategoriach postępu czy tragicznej utraty. Natomiast według Blumenberga pojęcie sekularyzacji zawiera ukrytą treść pozwalającą na interpretację procesu „zeświecczenia” jako „upadku”. Jednak już samą teologię w ogóle (która jest intensywnie rozwijana w kontekście koncepcyjnych schematów filozofii greckiej) oraz w szczególności naukę o Kościele (eklezjologię) można rozpatrywać jako potężny czynnik sekularyzacji⁸. Wyobrażenie o tym, co jest „świeckie”, pojawia się wraz z wyobrażeniem o tym, co jest „nieświeckie”, „pozaświatowe”. Nieprzypadkowo intelektualiści rzymscy pierwotnie postrzegali chrześcijaństwo jako jawny ateizm – doktrynę, która przepędza bogów z tego świata i kwestionuje wszystkie wcześniejsze formy pobożności⁹. Ten negatywny potencjał monoteizmu musiał się wcześniej czy później zrealizować.

⁸ „Die Vergeschichtlichung der Eschatologie bei Paulus und noch eindeutiger bei Johannes vollzieht sich als Verkündigung, dass die entscheidenden Heilsereignis bereits eingetreten seien” (Blumenberg 1996, s. 53). „Die freigesetzte Energie des eschatologischen Ausnahmestandes drängt darauf, sich in der Welt zu institutionalisieren” (Blumenberg 1996, s. 55).

⁹ Tragicznemu poczuciu porzucenia świata przez Boga, do którego przyczyniło się chrześcijaństwo, błyskotliwie dał wyraz Schiller w swojej balladzie *Bogowie Grecji* („*Die Götter Griechenlands*”):

Schöne Welt, wo bist du? Kehre wieder,
Holdes Blütenalter der Natur!
Ach, nur in dem Feenland der Lieder
Lebt noch deine fabelhafte Spur.
Ausgestorben trauert das Gefilde,
Keine Gottheit zeigt sich meinem Blick,
Ach, von jenem lebenwarmen Bilde
Blieb der Schatten nur zurück.

W tej kwestii stanowiska Blumenberga i Assmanna dobrze się uzupełniają. Ich argumentacja niewątpliwie wzmacnia tezę o immanentnym, niereligijnym usprawiedliwieniu sekularnego państwa i całego „projektu Nowoczesności” jako takiego. Blumenberg dowodzi, że immanentna legitymizacja naszych praktyk (jako główny produkt intelektualny epoki nowoczesnej) ukształtowała się pod presją konieczności historycznej. Dowody Assmanna pomagają zaś usprawiedliwić świecką władzę polityczną jako decydujący czynnik powstrzymywania agresji religijnej oraz nietolerancji (właściwych dla religii monoteistycznych).

Fundamentalna praca Charlesa Taylora *A Secular Age* pozwala spojrzeć na problem sekularyzacji w nieco innym świetle. Z przyczyn zrozumiałych w tym artykule nie mogę przeprowadzić gruntownej analizy tej książki. Interesuje mnie pytanie bardzo konkretne: jakiej korekty może dokonać argumentacja Taylora w strategiach argumentacji zaproponowanych przez Blumenberga i Assmanna?

Przede wszystkim to, co Blumenberg nazywa procesem „samoutwierdzenia człowieka” (charakterystycznym dla epoki nowoczesnej), w terminologii Taylora można opisać jako historię ograniczonego, „wyizolowanego podmiotu”¹⁰ (*bounded, „buffered self”*) (Taylor 2007, s. 37–38). Wyizolowany podmiot buduje swój świat życia tylko poziomo¹¹, a wpisując swoje bycie w „immanentne ramy” („*the immanent frame*” to kolejny istotny termin Taylora), „zamyka się” na to, co transcendentne (Taylor 2007, s. 544). Odbywa się tu coś, co można nazwać „nowoczesnym zwrotem antropocentrycznym ku porządkowi immanentnemu”¹² (Taylor 2007, s. 310). Jednak brak „wymiaru pionowego” (doświadczenia transcendencji) uniemożliwia to, co Taylor nazywa „mocnymi ocenami” (*strong evaluations*): za ich pomocą rozróżniamy dobro i zło, to, co szlachetne i nikczemne, cnotę i niegodziwość itd. „Wyobrażenie o wyższym dobru jest nie do pomyślenia bez Boga lub pewnego odniesienia do czegoś wyższego” (*to the higher*) (Taylor 2007, s. 544). Ta teza Taylora pozwala wprowadzić do gry pojęcie „dystynkcji mojęszowej”, używane przez Assmanna. Wydaje się, że pomiędzy mocnymi ocenami (a dystynkcja mojęszowa jest właśnie przykładem takiej oceny) z jednej strony, a nietolerancją i przemocą z drugiej, istnieje konieczny związek wewnętrzny. Tę tezę uznaje również Taylor, twierdząc, że poczucie

Alle jene Blüten sind gefallen
 Von des Nordes schauerlichem Wehn,
 Einen zu bereichern unter allen,
 Musste dieses Götterwelt vergehn.

¹⁰ „For the modern, buffered self, the possibility exists of taking a distance from, disengaging from everything outside the mind. My ultimate purposes are those which arise within me, the crucial meanings of things are those defined in my responses to them [...] As a bounded self I can see the boundary as a buffer, such that the things beyond don't need to «get to me», to use the contemporary expression. That's the sense to my use of the term «buffered» here. This self can see itself as invulnerable, as master of the meanings of things for it” (Taylor 2007, s. 38).

¹¹ „My aim is to explore the constitution in modernity of what I will call «closed» or «horizontal» worlds” (Taylor 2007, s. 556).

¹² „The modern anthropocentric shift to an immanent order”.

zagrożenia wywoływane przez fanatyzm jest jedną z głównych przyczyn zamykania się w obrębie immanentnych ram (Taylor 2007, s. 546). Idea obrony przed fanatyzmem religijnym w pewnym stopniu wyjaśnia „moralną atrakcyjność immanencji” (*the moral attraction of immanence*), a nawet atrakcyjność materializmu (Taylor 2007, s. 547). W tym kontekście rozwój cywilizacji lub epoki nowoczesności należy utożsamić z ustanowieniem zamkniętych immanentnych ram, z rozwojem wartości cywilizujących, ze skupieniem się na ludzkim dobrobycie i dostatku¹³. W miejsce wyższego dobra przychodzi świecki dobrobyt. Taki opis Nowoczesności Taylor nazywa „narracją odejmowania” (*the subtraction story*): postęp cywilizacji związany jest z rozwojem racjonalności, ze stopniowym zmniejszaniem roli religii w ludzkim społeczeństwie (z tym, co Weber nazwał „odczarowaniem świata”). Historia epoki nowoczesnej w świetle *subtraction story* ukazuje się jako stopniowe pozbywanie się złudzeń i uprzedzeń religijnych, jako osiągnięcie przez ludzkość pełnoletniości (teza oświecenia). Według Taylora mamy tutaj do czynienia z całkowicie nieadekwatną interpretacją Nowoczesności (Taylor 2007, s. 572).

Stanowisko Blumenberga Taylor uważa za jedną z wersji „narracji odejmowania” i twierdzi, że fałszywie interpretuje ona kształtowanie się nowoczesnego samopojmowania¹⁴. W takich narracjach proponuje się nam jednoliniowy schemat rozwoju, który jest realizowany wskutek jakiejś wewnętrznej i nieodpartej konieczności. Zapytajmy jednak: czy istnieją wystarczające dowody na obecność takiego schematu? Sformułowałbym to pytanie nawet bardziej konkretnie: czy da się uzasadnić lub usprawiedliwić nasze praktyki fundamentalne (takie jak etyka, polityka i prawo), nie uciekając się do mocnych ocen? Assmann opiera się w większym stopniu na historycznej (kulturowo-historycznej) argumentacji: monoteizm pod pewnymi względami był związany z przemocą i wojnami religijnymi. Trudno się z tym spierać. Jednakże skala przemocy i nietolerancji w minionym stuleciu nie była raczej mniejsza niż w każdym z poprzedzających go okresów historycznych. I nie monoteizm był przyczyną tej przemocy. Przeciwnie, masowe mordy i prześladowania myślących inaczej dokonywane były głównie w imię wyraźnie *antyreligijnych* idei (narodu i klasy). Właśnie w minionym stuleciu „narracja odejmowania” poniosła pierwszą poważną klęskę. Co więcej, w podobny sposób minione stulecie pokazało, że łączenie przemocy i nietolerancji z monoteizmem, z dystynkcją moźeszową jest nad wyraz ryzykownym posunięciem intelektualnym. Oczywiście Assmann mógłby odpowiedzieć, że rosyjski komunizm oraz niemiecki narodowy socjalizm były zniekształconymi postaciami religijnej (czy też quasi-religijnej) nietolerancji

¹³ „And so we can come to see the growth of civilization, or modernity, as synonymous with the laying out of a closed immanent frame; within this civilized values develop, and a single-minded focus on the human good, aided by the fuller and fuller use of scientific reason, permits the greatest flourishing possible of human beings” (Taylor 2007, s. 548).

¹⁴ „Or else, in a Blumenbergian twist, this is what they reveal themselves to be once they take a stance of self-assertion (Selbstbehauptung). As should be clear from the above argument, I cannot accept this kind of account because it utterly passes over the ways in which this new self-understanding has been constructed in our history” (Taylor 2007, s. 294).

i fanatyzmu. Jednak takie rozumowanie zaprowadzi nas zbyt daleko. W końcu wojny mogą się toczyć także w imię wartości liberalnych...

Przypuśćmy jednak, że totalitarne reżimy zeszłego wieku są przejawami quasi-religijnej nietolerancji. Przypuśćmy, że wartości liberalne (w rozumieniu na przykład Johna Rawlsa) pozwalają nam z jednej strony na unikanie silnych ocen (oraz związanych z nimi nietolerancji i fanatyzmu), a z drugiej strony na określenie i regulowanie naszych praktyk. W takim przypadku bolszewizm i narodowy socjalizm dają się wpisać w narrację odejmowania jako przewyciężanie jeszcze jednej formy panowania niebezpiecznych złudzeń i uprzedzeń. Wówczas głównego sensu i teleologii Nowoczesności należy upatrywać w przewyciężaniu wszystkich form niesprawiedliwionej racjonalnie przemocy. Taką interpretację proponuje Jürgen Habermas¹⁵. Jednak nawet przyjmując „narrację odejmowania” za podstawę, musimy tak czy inaczej skorygować tezy Blumenberga i Assmanna. Blumenberg prawomocność Nowoczesności widzi w tym, że immanentna interpretacja świata uwalnia człowieka od ciężaru, którym obarczył go absolutyzm teologiczny. W niepokojach człowieka późnego średniowiecza, poczuciu utraty porządku Blumenberg odnajduje zasoby wystarczające do usprawiedliwienia nowej epoki. Jednak Nowoczesność cierpi na własne choroby (*the malaises of modernity* – tak brzmi tytuł (8 rozdziału książki Taylora). Taylor wymienia trzy formy „choroby immanentności”: (1) poczucie „kruchości sensu i poszukiwanie wyższego znaczenia” (*the sense of the fragility of meaning, the search for an over-arching significance*), (2) poczucie płytkości naszej egzystencji oraz (3) poczucie „płaskości i pustki codzienności” (*the utter flatness, emptiness of the ordinary*) (Taylor 2007, s. 309). W ramach porządku immanentnego traci się doświadczenie pełni ludzkiego życia (*the fullness of human life*) (Taylor 2007, s. 596). Innymi słowy, chcąc w poczuciu niepokoju i utraty porządku (utraty sensu) widzieć główne motywy usprawiedliwienia Nowoczesności, będziemy musieli zakwestionować sam projekt Nowoczesności. Stanowisko Blumenberga rozpada się od wewnątrz, jeśli zastosować doń jego własne wymogi i kryteria. Analogicznie stanowisko Assmanna, które kojarzy monoteizm z przemocą i nietolerancją, zawiera oczywiste sprzeczności i przerysowania. Idee są przeciwieństwem „nietolerancyjne” z samej swej natury: roszczenie do prawdy z konieczności wprowadza podziały binarne. „Nietolerancja” idei niekoniecznie przy tym pociąga za sobą nietolerancję w stosunkach międzyludzkich. Tutaj zgadzam się w pełni z Robertem Spaemannem¹⁶ (2007, s. 155–156). I jeśli na jakimś etapie historycznym

¹⁵ Jednak jego stanowisko wiąże się z równie wielkimi sprzecznościami i zawiera poważne problemy. Por. A. Баумейстер (2012). *Біля джерел мислення і буття*. Київ, Дух і літера, s. 46–62; A. Баумейстер (2013). *Апорії інтерсуб’єктивного трансцендентально-прагматичного обґрунтування норм у філософії К.-О. Апеля та Ю.Габермаса*. Філософська думка, Sententiae. Спецвипуск IV. ВНТУ: Вінниця, s. 281–291.

¹⁶ „Das ist die Dialektik des Liberalismus, wenn er sich aus einer Tugend in eine Ideologie verwandelt. Ideen sind ihrer Natur nach intolerant, auch sogenannte liberale Ideen. Eine Idee, die einen Wahrheitsanspruch erhebt, führt immer die binäre Unterscheidung zwischen wahr und falsch. Menschen dagegen können und sollen im Umgang mit Menschen... tolerant sein”.

monoteizm związany był z przemocą, nie znaczy to, że taki związek jest konieczny i że idea nietolerancji powstała wraz z narodzinami monoteizmu.

Z tego względu pojawia się pytanie innego rodzaju: czy projekt Nowoczesności może się obejść bez legitymizacyjnych zasobów religii monoteistycznych? Tym sposobem znowu powracamy do tezy Böckenfördego. Przede wszystkim, po uwzględnieniu argumentacji Taylora nie możemy już uważać „narracji odejmowania” za koncepcję, która posiada niezawodny potencjał wyjaśniający. Rozwój nauki i instytucji świeckich nie zastępuje idei religijnych oraz praktyk religijnych. To, co Habermas za Durkheimem nazwał „ujęzykowieniem *sacrum* (*Versprachlichung des Sakralen*), nie powoduje całkowitego wyparcia wymiaru sakralnego. Już w swojej *Teorii działania komunikacyjnego* Habermas bronił tezy, że „funkcje społeczno-integracyjne i ekspresywne”, które pierwotnie pełniła praktyka rytualna, stopniowo „przekazywane” są działaniu komunikacyjnemu, czyli stają się prerogatywą racjonalności komunikacyjnej (Habermas 1995, s. 118). Jednak w ostatnich latach jego pojmowanie miejsca religii we współczesnym społeczeństwie istotnie się zmieniło. Oczywiście Habermas akceptuje rolę idei religijnych we współczesnych dyskusjach tylko pod warunkiem *przekładu* języka wierzeń religijnych na język argumentacji sekularnej. Tylko pod warunkiem takiego „przekładu”, opierającego się na zasadzie „sekularyzacji koncepcyjnej”, wykorzystanie potencjału treściowego doktryn religijnych staje się możliwe¹⁷ (Habermas 2009, s. 136–137). Ale czy autorzy chrześcijańscy nie uprawiali takiego „przekładu” na przestrzeni całej historii Europy chrześcijańskiej? Czy, dla przykładu, inspiracją *Summa contra gentiles* Tomasza z Akwinu nie były poszukiwania wspólnego języka racjonalnego? Co więcej, czy to nie w ramach tradycji chrześcijańskiej ukształtował się język racjonalnej moralności, polityki i prawa? I czy to nie dzięki chrześcijaństwu polityka stała się autonomiczną sferą działalności ludzkiej (por. Maier 1999, s. 110)?

Państwo sekularne nie może zyskać uzasadnienia na podstawie samych tylko świeckich, pozareligijnych argumentów. Nawet bez reszty sekularne na pierwszy rzut oka koncepcje, takie jak koncepcja praw człowieka, zależą od kontekstu religijnego nie tylko na poziomie historycznej genezy, ale też znaczenia. Nowych argumentów na poparcie tej tezy dostarcza niedawno opublikowana książka niemieckiego socjologa Hansa Joasa *Die Sakralität der Person*. Jeżeli traktujemy debatę o prawach człowieka jako część dziejów nowoczesności, trudno się nie dziwić, że właśnie w tych dziejach napotyamy fakt *re-sakralizacji*. „Rozwój [koncepcji] praw człowieka oraz idei uniwersalnej godności człowieka należy rozumieć jako *proces sakralizacji osoby* (kursywa – A.B.)” (Joas 2011, s. 204). Oczywiście proces ten stawia przed religiami monoteistycznymi nowe wyzwania. Ale to już zupełnie inna kwestia.

¹⁷ „Dieses Potential macht die religiöse Rede bei entsprechenden politischen Fragen zu einem ernsthaften Kandidaten für mögliche Wahrheitsgehalte, die dann aus dem Vokabular einer bestimmten Religionsgemeinschaft in eine allgemein zugängliche Sprache übersetzt werden können”.

Dla mnie argumenty Joasa ważne są przede wszystkim ze względu na to, że uwiadcniają niewystarczalność sekularnego (immanentnego) uzasadnienia naszych praktyk. A to z kolei oznacza, że współczesne dyskusje wokół aktualnych problemów etyki, polityki i prawa nie mogą się obejść bez wprowadzenia także religijnych (teologicznych) argumentów. Innymi słowy: prawomocność Nowoczesności zależy od równego dialogu między religią i sekularną racjonalnością praktyczną. W tej tezie widzę pozytywną odpowiedź na pytanie Ernsta-Wolfganga Böckenfördego.

Bibliografia

- Assmann J. (2003). *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*. München: Carl Hanser Verlag.
- Blumenberg H. (1996). *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böckenförde E.-W. (2007). *Der säkularisierte Staat. Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München: Carl Friedrich von Siemens Stiftung.
- Habermas J., Ratzinger J. (2006). *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg: Herder.
- Habermas J. (1995). *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas J. (2009). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas H. (2011). *Die Sakralität der Person*. Berlin: Suhrkamp.
- Maier H. (1999). *Welt ohne Christentum – was wäre anders?* Freiburg: Herder.
- Spaemann R. (2007). *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Taylor Ch. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA, and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Secularization and legitimacy of the Modern Age

Abstract

The article discusses the concepts of the secularization of Hans Blumenberg (*Legitimacy of the Modern Age*) and Charles Taylor (*A Secular Age*). According to Blumenberg, the Modern Age is not a secular transformation of the initially religious contents. It dismisses the accusations of the Modern Age in illegitimacy. When Blumenberg tells this story of the emergence of the Modern Age, he tries to create an image of revolutionary change in the understanding of the world and human beings. This story of the Modern Age told by Blumenberg, is supported by the recently (2003) published book of the German Egyptologist Jan Assmann: *The Mosaic Distinction or The Price of Monotheism*. According to Assmann, the birth of monotheism is accompanied by the emergence and development of religious intolerance: there appears the idea of the true religion which opposes itself to false superstitions. Assmann calls this radical opposition and differentiation the "Mosaic Distinction". This distinction, on the one hand, creates an insuperable distance between a transcendent God and the world, and, on the other hand, gives theological (transcendent) justification to the fundamental principles of human practices. Assmann tries to prove the secular origin of the idea of justice and law. In this sense, the secularization of the Modern Age has to be understood as a quite legitimate process, as a manifestation of the negative potential, inherent in monotheism.

In this context I want to suggest in this article two important arguments: (1) Assmann's and Blumenberg's stories could be fruitfully confronted with the history of secularization as stated in the book *A Secular Age* by Professor Taylor. Secularization should not be described as a necessary process (the theory of subtraction,

Entzauberung, rationalization etc.); (2) After an identification of the one-sidedness of Blumenberg's and Assmann's narratives, I want to return to the question of the legitimacy of the Modern Age. I select two examples: the concept of the personality (its absolute and universal validity) and the concept of human rights. My position is to show that the validity of these concepts cannot be proved in terms of immanent legitimation. This shows the limitations of secular rationality and is a good argument in order to realize the importance of religion and faith in contemporary practical and philosophical discussions.

Key words: secularization, modernity, Charles Taylor, Hans Blumenberg, Jan Assmann

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 39–50

Jennifer Guyver

McGill University, Canada

Meaning under the Nova-Effect: The Role of Substantive and Functional Definitions in Charles Taylor's *A Secular Age*

Introduction

In *A Secular Age*, Charles Taylor presents a narrative interpretation of modernity that dispels common myths about the decline or regression of religion in the modern age. He critiques the popularity of “negative narratives” within the social sciences, which explain modernity as a product of epistemic losses or the shedding of illusory ideas. Such narratives ignore the prevalence of new ideas, social constructions, and religious behaviour in the modern age, and are thus inappropriate as explanations of modernity. Taylor thus offers a “positive” narrative of modernity focused on the epistemic gains that have contributed to the modern understanding of the self.

Taylor relies on a specific terminology in *A Secular Age* to convince the reader of his narrative of modernity. He challenges the implicit understandings of ‘secularisation’ and ‘secularity’ often used by anti-religious negative narratives to present the decline of ‘religion’ as inevitable and normal, and presents two distinct models of religion to emphasize the plurality of belief in modernity. Taylor argues that negative narratives focus on describing *how* secularisation, secularity, or religions function in modernity without explaining what these terms *mean*. The lack of substantive explanations or definitions produces “spins” the narrative explanation of modernity in favour of anti-religious claims. Taylor asserts that both substantive and functional definitions of these words are required to accurately describe what the role of religion in modernity is. This paper examines the substantive and functional definitions of ‘secularisation,’ ‘secularity’ and ‘religion’ Taylor presents in *A Secular Age*, and demonstrates how Taylor attacks anti-religious negative narratives of modernity through his analysis of the meaning of these terms.

Theories of secularisation

In *Sources of the Self*, Taylor expresses discomfort with the definition and usage of the term “secularisation” in the human sciences. He insists that secularisation theories must account for how the condition of belief has changed through history,

explaining how we have “moved from a horizon in which belief in God in some form was virtually unchallengeable to our present predicament in which theism is one option among others” (Taylor 1989, p. 401). A common mistake within the social sciences is to presume that modernity is itself a product of secularisation. In reality, secularisation is merely a feature of modernity – it represents a process of change in the condition of belief. Secularisation theories, Taylor insists, are not and should not be mistaken for explanations of modernity, for “to invoke secularisation here is just to re-describe the problem, not to offer an answer” (Taylor 1989, p. 309–310). Taylor contests the validity of the theories of secularisation that attribute a decline in religious faith to the industrial revolution, the rise of scientific rationalism, and technological advancements of the late 17th century. These theories overlook the shift in the horizon of belief and presume a definitive decline in religious belief that cannot be substantiated.

Taylor argues that mainstream secularisation theories, which posit the decline or disappearance of religion as the end result of the process of modernization, are themselves a form of negative narrative. They lack a substantive understanding of the process of secularisation – they do not explain what secularisation actually *is* – and instead focus on identifying the presumed historical causes for religion’s apparent decline (Taylor 2007). Taylor suggests that proponents of mainstream secularisation theory presuppose modernity to be incompatible with religious faith. He writes: “The accusation thrown at orthodox theorists is that they must somehow believe that these modern developments of themselves undermine belief, or make it harder; rather than seeing that the new structures indeed, undermine old forms, but leave open the possibility of new forms which can flourish” (Taylor 2007, p. 432). Many examples of religious, industrialized, and scientifically advanced countries can be found in existence today. Moreover, the factors credited with generating secularisation were historically motivated by religion: the expansion of capitalism and the industrialization of European society were encouraged by Protestant ethics, and the development of the natural sciences was inspired by the religious desire to know and understand God’s creation. Disregarding the many ways religions prosper in modernity requires the adoption of a narrow and limited understanding of religion, which is incongruent with history and the present context.

Taylor maintains that the first step in developing a comprehensive theory of the process of secularisation is to identify how modern forms of belief differ from past forms of belief. Once the substantive understanding of secularisation is determined, it is then possible to suggest the sources of these changes. Taylor attempts to identify these changes by tracing the historical development of two significant components of traditional Christian belief: (1) the belief in a supra-human power; (2) the “transformation perspective” – a belief that individuals, or society as a whole, are called to fulfil transcendent goals (Taylor 2007, p. 430). Both of these components were strongly emphasized in pre-Reformation Christian culture: everyone was required to maintain belief in God for the good of society and

the clergy were additionally responsible for answering God's call to transformation. The Reformation initiated a decline in the transformation perspective by affirming ordinary life as the sole locus of Christian worship and fulfilment. This new affirmation meant that those occupied solely with the call to transform were no longer needed. In sanctifying ordinary life, reformed Christianity posited human flourishing as the highest good, negating the pursuit of transcendent goods. The spread of atheism and agnosticism during the 18th and 19th centuries further separated the call to transformation from the notion of human flourishing, initiating a rift in society between a minority who continued to adhere to the transformation perspective, and the majority who adopted an exclusively humanist moral framework. However, atheism and agnosticism has yet to become so popular as to suggest that belief in God is irrelevant for the majority of modern persons or that religion is undergoing a regression.

Taylor thus proposes that what remains at "the heart of «secularisation»" can be summarized in the observation that "modernity has led to a decline in the transformation perspective" (Taylor 2007, p. 431). This redefinition of "secularisation" calls us to consider the ways in which religions evolve in response to new conceptions of the good and reveals the misinterpretations that are produced when functional definitions are applied without substantive understanding.

This discussion of 'secularisation' demonstrates that without a commonly shared substantive understanding of secularisation, explanations of modernity through secularisation risk incomprehension. As Taylor's own substantive definition reveals, secularisation is too specific a phenomenon to properly account for all aspects of modernity or even the role of religion in society. Instead of correcting secularisation theory, Taylor constructs a new narrative – the Reform Master Narrative – which explains how changes in our conception of human morality and agency have resulted in the possibility of an exclusively humanistic moral framework. He also avoids using the term 'secularisation' to describe modernity because the mainstream, functional understanding of secularisation as religious decline is too ubiquitous. Instead, he employs the less commonly used term 'secularity.'

Three forms of secularity

This decision comes with its own set of challenges as the meaning of 'secularity' is somewhat ambiguous in the human sciences. Taylor identifies two forms of secularity that are often cited by mainstream secularisation theorists as products of modernity. The first form of secularity (secularity 1) refers to the absence of references to God or the transcendent in the public sphere. As a feature of the modern age, 'secularity 1' is observable in the specific contexts such as France or Turkey; however, religion is more often part of the public sphere, even when it lacks political authority. The second form (secularity 2), which is the most common usage of the term, "consist[s] in the falling off of religious belief and practice" (Taylor 2007, p. 2). The applicability of secularity 2 is much less than that of secularity 1. Outside

of Western Europe – where references to God still occur in the public realm though fewer people attend Church or observe religious practice – there has not been a widespread decline in religious behaviours. Taylor thus proposes the adoption of a third definition of secularity (secularity 3), which in his estimation is a more accurate description of the state of religion in modernity. This form of secularity describes “a move from a society where belief in God is unchallenged and indeed, unproblematic, to one in which it is understood to be one option among others, and frequently not the easiest to embrace” (Taylor 2007, p. 3). In other words, secularity represents the condition of the possibility of belief in the modern era. It is the framework that encompasses all forms of belief and non-belief.

Mainstream secularisation theories, and other negative narratives, explain secularity (forms 1 and 2) as the product of a linear path of human progression towards a heavily scientific, technological and rational future. What remains of religion in this version of modernity is narrow and limited. Taylor argues this account inaccurate and that secularity is the product of multiple, and often unrelated, moral and philosophical developments. The most important of which is the exponential increase in moral frameworks and their accessibility to all persons. Taylor calls this increase “the nova-effect” and writes: “we are now living in a spiritual super-nova, a kind of galloping pluralism on the spiritual plane” (Taylor 2007, p. 299–300). Rather than narrowing and disappearing, the possibilities for religious belief and expression have widened, abolishing naïve belief altogether. Moreover, the nova-effect is self-sustaining. Secularity (secularity 3) preserves the frameworks and moral orders that effectively prevent the nova from collapsing; the notion that belief and unbelief are equally valid positions prevents a single framework from gaining hegemony.

Secularity thus represents a meta-framework of meaning: a framework that makes sense of the human agent’s relationship to other frameworks. Seen from this angle, Taylor’s definition of secularity is both substantive and functional. It describes what secularity is – the condition of belief in society – and how it functions in society – determines the parameters for all modern moral frameworks. In identifying secularity as the condition of belief in modernity and positing it as a meta-framework, Taylor establishes the epistemic circumstances necessary for articulating a positive narrative of modernity. Frameworks are affirmations of what human beings hold as valuable, meaningful, or good, and as such they do not articulate epistemic absences or losses. In defining secularity as meta-framework, Taylor avoids employing the negative dialogue of the anti-religious negative narratives. Secularity may never be absent of meaning, nor of significance. The shift to a secular age must therefore be explained through epistemic gains. Without substantive and functional explanations of secularity, Taylor demonstrates that the anti-religious negative narratives are incapable of explaining secularity and the religious condition of modernity. Accepting his definition of secularity thus engages the reader in Taylor’s project of constructing a positive narrative.

Varieties of religion

Centrally important to Taylor's drive for a positive narrative of modernity, is a comprehensive understanding of religion. Without religion, the secular has no meaning. Taylor struggles to provide a singular definition of religion. He notes that the phenomenon of religion is too vast, plural, and diverse to be summarised in a simple statement. Instead, he offers two distinct models of religion – “Durkheimian” model and the “Axial” model, in addition to a third definition of religion that satisfies his purpose of constructing a positive narrative of modernity.

The “Durkheimian” model of religion

In *Varieties of Religious Experience*, Taylor introduces a “Durkheimian” model of religion that categorises religion based on four distinct “social forms” or “dispensations”: paleo-Durkheimian, Durkheimian, neo-Durkheimian and post-Durkheimian (Taylor 2002, p. 75). Taylor uses the Durkheimian model to explain how societal structure and social imaginary relate to religion and shape how it functions. The paleo-Durkheimian social form, most prevalent in Catholic states during the medieval period, is characterized by “a sense of ontic dependence of the state on God and higher times” (Taylor 2007, p. 76). Collective action and religious engagement of society affects the flow of divine power, upon which life is dependent. Under the paleo-Durkheimian social form, religion operates through society and society is centred on religion. The Durkheimian social form, on the other hand, demands that all members of society belong to a single Church with authority over the state, society and religion. The Church thereby mediates divine power, restricting the flow such that “the Church alone retains the role of guide in a society otherwise based on complementary equality” (Taylor 2007, p. 442). As with the paleo-Durkheimian social form, the Durkheimian social form is most prevalent in Catholic or Orthodox states, which only recognize the authority of a single Church.

The introduction of denominationalism produces the neo-Durkheimian social form in which “God is present because it is his Design around which society is organized” (Taylor 2007, p. 455). In this social form, religious sentiment is integral to political identity – religiosity is a valued societal good. Religious authority in the political sphere, however, is undermined by denominationalism, which stresses that individuals have free exercise over their faith. Moreover, the strong evaluation of individualism erodes the notion of a social sacred. Under the neo-Durkheimian social form, society works to bring about God's design without the assistance of divine power mediated by society or the Church. While the legal and ethical systems are often inspired or based on religious mores, they are given secular justifications.

The post-Durkheimian social exaggerates the individualism encouraged by the principle of denominationalism. In this social form, religion is viewed as a personal choice that has little to do with the social cohesion of the state, which is expected to be neutral in religious matters. Taylor hypothesizes that the post-Durkheimian social

form represents a dramatic departure in terms of the relationship between religion and society. Religion is no longer seen as something significant to the maintenance, structure, or identity of society. He argues that in certain cases the post-Durkheimian social form can have a destabilizing effect on the other Durkheimian dispensations as it challenges the concept of a social sacred, the power of religious authority, and the necessity of religious sentiment in promoting social cohesion.

Taylor uses the Durkheimian model to stress the plurality of religion and social reality in modernity. In positing four such social forms, he once again attacks the foundations of unilinear, secularist narratives of modernity which only seem to recognize the post-Durkheimian social form as compatible with modernity. These narratives suggest that given enough time, everyone would abandon religious attachments, identities, and morals to form a secular humanist nation, and thus, humanity will be forever liberated from “claustrophobic relations, involving excessive control and invidious distinctions” (Taylor 2007, p. 575). According to Taylor, these narratives interpret the post-Durkheimian destabilizing effect as a natural progression. He writes:

So the story of the rise of modern social spaces doesn't need to be given an anti-religious spin. But there are motivations to go this way; and like any spin, we can easily see how the wide acceptance of one such, and the relegation of religion which this involves, could harden into a 'picture,' which appears obvious and unchallengeable. The point of tracing this fact of the narrative of modernity is that [...] [it] shows how once a secularist spin has been taken, this anti-religious story has all the force and moral power which attach to the inauguration of these spaces of citizen sociability. (Taylor 2007, p. 579)

In spinning the rise of the post-Durkheimian social form, the authors of this narrative portray religion as corrupting to society. Any connection between the religion and society is considered potentially damaging. Taylor argues, however, that the connection between religion and society will not spontaneously disappear. Until the 1960s, the Durkheimian social form was prevalent in Quebec and continues to arouse sentiment. Furthermore, the United States may be considered a neo-Durkheimian social form, as the idea of electing an atheist president remains inconceivable for many. For many people religion is still a fundamental part of modern society. The spun, secularist narratives fail to consider the experiences of communities that exhibit Durkheimian or neo-Durkheimian social forms, denying these communities a legitimate place within modernity.

The “Axial” model of religion

In *Modern Social Imaginaries*, and again in *A Secular Age*, Taylor introduces a second method of classifying religion loosely based on Karl Jaspers' notion of the “Axial Age” – c. 800–200 BCE (Taylor 2004; Taylor 2007). During this period, multiple religions emerged that placed the conception of a good higher than human flourishing, namely salvation, as the ultimate goal of humankind. Taylor refers to the Axial period as a revolution: it marks the beginning of the “Great Disembedding” of

pre-Axial religions and argues that this disembedding reaches a conclusion with the development of post-Axial religions.

These three periods of religion – Pre-Axial, Axial, and Post-Axial – represent major shifts in the conception of human agency as related to “society,” the “cosmos,” and “existing reality.” Taylor uses the concept of “embeddedness” to explain how these conceptions have evolved through history. He explains: “embeddedness is [...] partly an identity thing. From the standpoint of the individual’s sense of self, it means the inability to imagine oneself outside a certain matrix” (Taylor 2004, p. 55). Taylor identifies three dimensions in which human agency is routinely imagined as embedded: society, the cosmos, and existing reality. These three dimensions can be equated with social, physical, and moral space. A socially embedded agent understands their every action as having an effect on the whole of society, and the actions of society to have a direct effect on them. The meaning of human agency is thus dependent on the imagined reality of society. In contrast, a disembedded agent is one whose agency is not ontically dependent on society; they understand themselves to be an individual, distinct from the society to which they belong and their sense of self is not dependent on their imagined social reality. For a person whose agency is embedded in physical space, or the cosmos, their agency is ontically dependent on their imagined physical reality. Their imagined physical reality is what Taylor describes as a *cosmos*: a physical reality imbued with meaning. To be disembedded from this dimension would be to understand the human agent as occupying a meaningless universe. Taylor calls the final dimension of embeddedness: “embedding in existing reality,” by which he means that these individuals find the fullness of life in the pursuit of human flourishing, or ordinary life (Taylor 2007, p. 150). To a person embedded in existing reality, their moral agency is immanent. This form of embedding does not preclude the idea of a God, with goals for humanity; rather, agents embedded in existing reality have no ability to attain or pursue these other goals through their own means. In contrast, a person disembedded from existing reality is able to consider a transcendent good as the highest achievable good, as their moral agency is not restricted by immanent, existing reality.

Taylor uses these three dimensions of embeddedness to explain the social imaginary presented by pre-Axial, Axial, and post-Axial religions. Pre-Axial religions are characterized by their embedding of the human agent in each of the three dimensions of society, the cosmos, and existing reality; he writes: pre-Axial agents “are embedded in society, society in the cosmos, and the cosmos incorporates the divine” (Taylor 2007, p. 152). The pre-Axial person is incapable of seeing himself as a self that is separate from the society to which they belong. God relates to humankind through society, making collective ritual an important part of religious life. Another aspect of pre-Axial religious life is the significance of physical space. In pre-Axial religions the entire cosmos is seen as imbued with meaning, capable of affecting people physically and emotionally. The pre-Axial agent sees themselves as embedded in the cosmos, constantly connected to the seen and unseen world

that surrounds them. As part of the meaningful cosmos, ordinary human existence has a sense of purpose and value. Moreover, the concept of divine, or transcendent, goals beyond that of human flourishing are not present in pre-Axial religion – people pray for successful harvests, health, fertility and prosperity. The pre-Axial agent has no other goal than the betterment of their condition in life; their agency is fully embedded in existing reality.

The Axial period represents a profound shift in the way religions conceptualize human agency. While still conceiving of human agency in relation to social, physical, and moral space, Axial religions break the chain of embeddedness – human in society, society in cosmos, cosmos incorporating the divine – at several points. In terms of Western religion, this break hinges on the conception of the divine as part of the cosmos. For example, with the Jewish idea of a creation *ex nihilo* God is projected outside the cosmos; the relationship to God is independent of the cosmos. Consequently, “God can become the source of demands that we break with «the way of the world»” and it is therefore possible to entertain goals other than that of human flourishing (Taylor 2007, p. 152). For the pre-Axial agent, who was embedded in existing reality and concerned with their ordinary life, the Axial revolution initiates a disembedding from this dimension.

In contrast to Axial and pre-Axial religions, post-Axial religions disembed the agent from the social dimension and the cosmos, while partially re-embedding human agency in existing reality. Social and physical disembedding was initiated by the Reform movement of 16th and 17th century Europe, which brought a new sense of individuality to religion and encouraged the conception of a meaningless universe, devoid of sacred locations. The Reform movement also re-affirmed ordinary life as the locus of spiritual fulfilment, re-imbuing this dimension with meaning and significance, and thus initiating a move away from the strong evaluation of transcendent goods. In addition to the declining popularity of the transformation perspective, later theological movements – which posited God as the Designer and human beings as interpreters of this design, allowing for the positing of human flourishing as an ultimate good – further reinforced the embedding of human agency in existing immanent reality. Taylor insists, however, that this re-embedding is only partial as there are multiple interpretations of God’s plan for humankind. According to Taylor, the ability to consider both transcendent and immanent goods as the ultimate purpose of human moral agency and to vacillate between them is a defining feature of post-Axial religions (Taylor 2004).

The language Taylor uses to describe the Axial model of religion seems to support a negative explanation of modernity. Human beings are disembedded – (freed) from imaginary (illusory) social constructions that constrain or restrict their agency. Taylor thus seemingly contradicts himself; however, the categories of embedding and disembedding represent epistemic shifts, rather than losses or gains. The social imaginary is involved in both states of being. Disembedding does

not imply the discovery of ultimate reality, only a change in the way persons imagine themselves to inhabit social, physical, and moral space.

Together, Taylor's two models produce seven different categories classifying religion primarily based on their relationship to society. These categories overlap quite significantly. For instance, the social sacred is highly valued in both pre-Axial and paleo-Durkheimian religions, and individualism strongly dominates in both the post-Axial and post-Durkheimian conception of human agency. While both models classify religion based on its representation or interactions with society, they each fulfil a different explanatory role in Taylor's narrative of modernity and provide two methods of defining religion: one that is functional (the Durkheimian model) and the other that is substantive (the Axial model). The Durkheimian model is functional in that it explains what religion *does*. Taylor uses the Durkheimian model to describe the role of religion, or lack thereof, in maintaining, structuring, or defining society. The Axial model is substantive because it describes what religion *is* – i.e., a three dimensional hermeneutical reflection of human identity.

In describing seven distinct classifications of religion, Taylor equates religion with plurality and proposes that both the functional and substantive understandings of religion are malleable. Taylor's models demonstrate that a single substantive or functional definition of religion cannot account for the sheer variety of religious phenomenon, both past and present. Instead, he suggests that as the understandings of human society, agency, and selfhood evolve, the function, and meaning of religion changes. In other words, the perennial features of religion are virtually non-existent. Taylor thus employs multiple definitions of religion in *A Secular Age*, and utilizes both models of religion in his historical narrative, as no single definition could explain religion in its entirety.

Religion as a distinction

In addition to these two models, Taylor offers a third definition of religion in the introduction of *A Secular Age*. While only briefly discussed, Taylor employs this definition throughout the text when speaking about modern religions in general. He writes:

[If] we are prudent (or perhaps cowardly), and reflect that we are trying to understand a set of forms and changes which have arisen in one particular civilization, that of the modern West ... we see to our relief that we don't need to forge a definition which covers everything 'religious' in all human societies in all ages. [...] [A] reading of 'religion' in terms of the distinction transcendent/immanent is going to serve our purposes here [...]. It is far from being the case that religion in general can be defined in terms of this distinction. (Taylor 2007, p. 15)

I propose that Taylor's definition of religion as the "distinction transcendence/immanence" is another formulation of the post-Axial religious form, which relies on a particular understanding of the term 'transcendence.'

According to Taylor, transcendence has three dimensions: (1) the “notion of a higher good;” (2) “belief in a higher power;” (3) the recognition of life “as going beyond the bounds of its ‘natural’ scope between birth and death,” such as the idea of the afterlife or reincarnation (Taylor 2007, p. 20). The idea of transcendence, in any of these forms, is the only shared feature of all forms of religion. In other words, all religions recognize both an immanent and transcendent dimension, in some form or another, as part of human reality.

Taylor uses “transcendence” interchangeably with “God” in both *A Secular Age* and *A Catholic Modernity?*; however, he recognizes that not all religions are centred on a deity. God and transcendence are interchangeable terms in at least one direction because the belief in God necessarily implies belief in at least one dimension of transcendence. In his conclusion to *A Catholic Modernity?*, Taylor explains that his decision to use the term transcendence stems from a desire to reach a greater audience. He writes:

[How] could I ever have used such an abstract and evasive term, one so redolent of the flat and content-free modes of spirituality we can get manoeuvred into in the attempt to accommodate both modern reason and the promptings of the heart? I remember erasing it with particular gusto. Why ever did I reinstate it? What pressures led in the end to its grudging rehabilitation? Well, one was that I wanted to say something general, something not just about Christians. [...] I needed a term to talk about all those different ways in which religious discourse and practice went beyond the exclusively human, and in exhaustion I fell back on ‘transcendent’ (but I haven’t given up hope of finding a better term). (Taylor 1999, pp. 105–106)

As a blanket term, transcendence may refer to anything, and everything, non-immanent or eternal, including God. However, a belief in the transcendent is not equal to a belief in God. For instance, you may believe in an afterlife or in some continuation of consciousness after death without believing in God. Alternately, you may believe in a higher power that runs through all beings and connects us to the fabric of the universe without labelling this power God. You may even feel that there is a far greater good than the fullness of ordinary life and yet not identify God as the source of an internal call to pursue this goal. To believe in God is to believe in at least one of the three dimensions of transcendence of which God is the absolute source.

Post-Axial religion and the transcendence/immanence distinction

The implications of Taylor’s definition of transcendence and his definition of religion as a distinction between transcendent and immanent are relevant for the understanding of morality in modernity. A person needs not to adhere to a transcendent framework, in which the constitutive good is transcendent, to be ‘open’ to transcendence. This person may approach transcendent goals, or the belief in a transcendent power, or a higher life, from an immanent framework. This idea is reflected in post-Axial religion, in which the agent is partially re-embedded in existing reality due to the declining popularity of the transformation perspective.

Post-Axial agents approach the world from an immanent frame, though they may recognize transcendent goods. As a reflection of this condition, post-Axial religions teeter on the edge of open and closed attitudes towards transcendence; while these religions may discredit the transformation perspective, they nevertheless articulate an open stance towards the transcendent in other areas, such as the belief in God or in an afterlife.

The definition of religion as the distinction between transcendent and immanent represents an articulation of the post-Axial religious form in which human agency is *only* partially re-embedded in existing reality. In identifying modern religion as a distinction, Taylor is highlighting the duality between open and closed perspectives as *the* defining feature of religion in the modern age. This definition allows consideration of any movement or perspective that recognizes any form of transcendence as a type of religion in modernity. Such a definition once more reinforces his argument that religion has not declined in modernity, though its function and meaning have considerably changed.

Concluding observations

In *A Secular Age*, Taylor continuously defines and redefines his vocabulary of modernity, and provides not only the functional definitions of his terms, but their substantive meaning as well. This results in the creation of multiple definitions for the same term. While at times confusing, Taylor's exercise in definition and redefinition highlights the inherent plurality of modernity. Through his terminology, Taylor reveals that modernity is the site of multiple forms of secularisation, secularity, and religion, which cannot be explained through unilinear negative narratives that focus on epistemic losses. In some ways, however, Taylor's definitions are more self-serving than informative and reveal a certain inconsistency in his methodology. For instance, he restricts the substantive meaning of secularisation such that the term becomes inapplicable in most circumstances, while widening the definition of religion to include any activity or belief that references the transcendent in order to disprove the claims of mainstream secularisation theories. Despite this apparent inconsistency, Taylor's emphasis on the substantive meaning of words is an important contribution to the ongoing discussion of secularity and modernity.

References

- Taylor C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press.
- Taylor C. (2004). *Modern Social Imaginaries*. London: Duke University Press.
- Taylor C. (2002). *Varieties of Religious Experience Today: William James revisited*. Cambridge: Harvard University Press.
- Taylor C. (1999). *A Catholic Modernity?* In: J.L. Heft (ed.) *A Catholic Modernity?* New York: Oxford University Press, p. 13–38.
- Taylor C. (1999). *Concluding Reflections and Comments*. In: J.L. Heft (ed.), *A Catholic Modernity?* New York: Oxford University Press, p. 105–125.
- Taylor C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.

Abstract

In *A Secular Age*, Charles Taylor presents a narrative interpretation of modernity that dispels common myths about the decline or regression of religion in the modern age propagated by anti-religious negative narratives popular within the social sciences. An important part of Taylor's critique centres on the terminology employed by these narratives and their lack of substantive definitions. This paper examines the substantive and functional definitions of 'secularisation,' 'secularity' and 'religion' which Taylor presents in *A Secular Age*, and demonstrates how Taylor attacks the anti-religious negative narratives of modernity through his analysis of the meaning of these terms.

Key words: Charles Taylor, *A Secular Age*, secularization, secularity, definitions of religion

Maria Rogińska

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości

Streszczenie

Artykuł podejmuje temat spotkania oraz wzajemnego przekładu nauki i nowej duchowości w przestrzeni ponowoczesnej. Analiza obejmuje trzy przykłady: nurty typu New Age, naukowo-technologiczne podejście do *sacrum* oraz zaobserwowane podczas badań własnych zjawisko *duchowości minimalnej*. W rozważanych przypadkach duchowość rezygnuje z prób odgraniczania się od nauki, wstępuje na jej pole i inicjuje procesy przekładu. Dochodzi wówczas do osmozy języków *sacrum* i *profanum*, ukazuje się specyficzne *sacrum*, które tkwi w granicach natury i zarazem wykracza poza nią, ujęte jest w języku naukowym, ale nie traci mistycyzmu. Poszukując mechanizmów tej osmozy, autorka dochodzi do wniosku, że mamy tu do czynienia z mechanizmem paradoksu. Jest on zakorzeniony w wielorakiej lojalności ponowoczesnego człowieka, która umożliwia tworzenie „halograficznej” całości światopoglądowej z ułamków sensu lub nawet sensów sprzecznych. Aby mówić o takim *sacrum* potrzebujemy języka *profanum*.

Słowa kluczowe: duchowość, nauka, ponowoczesność

Przemiany religijności zachodzące w społeczeństwach zachodnich postrzegane są przez teoretyków jako ruch w kierunku jej pluralizacji, indywidualizacji i prywatyzacji. Religijność wycofuje się z terenów, gdzie zwykliśmy ją obserwować, a wkracza tam, gdzie jej wcześniej nie było. Coraz mniej chętnie zamieszkuje tradycyjne instytucje religijne, przechodząc do sfery subiektywnej, tam zaś podlega logice wyborów indywidualnych.

Obok przeżywających równie doniosłe metamorfozy religii tradycyjnych obserwujemy zaskakującą różnorodność form nowej religijności. Refleksja na ten temat wymaga teoretycznego wysiłku, trudno już bowiem mówić z pewnością, co religią jest, a co nie jest. Wrażliwość religijna współczesnego człowieka przybierać może formy *minimalne* – sprowadzając się do samego pytania o obecność „czegoś więcej”, czy też nieuchwytnego przeczcucia tej obecności. Gdzie indziej ma formy bardziej namacalne, kiedy, odwołując się do symboliki sakralnej, próbuje oswoić przestrzeń *profanum*. Objawów owego zeświecczonego *sacrum* badacze doszukują się w galeriach handlowych, na kursach menedżerskich i w gabinetach psychoterapii, gdzie w użyciu są język quasi-religijny oraz swoiste świeckie rytuały. Formy *maksymalne*

mają postać rozbudowanych systemów wierzeniowych, konstruowanych według subiektywnych gustów albo powstających jako nowe ruchy religijne, a nawet nowe religie.

W obliczu tej różnorodności socjologowie coraz częściej używają terminu „duchowość”. Pojęcie to wciąż ma status teoretycznego projektu, stosowane jest zazwyczaj na określenie zjawisk zastępczych wobec tradycyjnej religii, których genezy dopatruje się w przemianach społeczeństw ponowoczesnych. Termin „duchowość” staje się nieraz pojęciem workiem lub pojęciem baldachimem, obejmując znaczenia dość odległe¹. Jednakże – mimo całej swej niedoskonałości – okazuje się on przydatny, gdy chce się opisać zjawiska nowe, nieposiadające jeszcze nazwy. Z tego powodu również ja posłużę się nim na użytek tego artykułu, aby móc połączyć w ramach jednej analizy kilka typów dzisiejszych postaw religijnych (a może tylko quasi-religijnych?), niemających odniesienia instytucjonalnego, w których dostrzegam wątki wspólne².

Choć współczesna duchowość jest wyraźnie nastawiona na doświadczenie, poszukuje także alternatywnych schematów poznawczych, które w sposób przekonujący dla współczesnego umysłu potrafiłyby wyjaśnić świat i miejsce człowieka w nim. Podkreśla się często prymat poznania holistycznego nad analitycznym i swoisty antyracjonalizm wielu form duchowości (Nowaczek 2005, s. 52). Nie zmienia to faktu, że duchowość chętnie sięga do cieszących się autorytetem źródeł wiedzy. Do najważniejszych spośród nich należy nauka – jeden z kluczowych systemów eksperckich, na które przenoszone jest zaufanie przysługujące kiedyś tradycji (Giddens 2001). Dla Jürgena Habermasa nauka ma wręcz „społeczny monopol na wiedzę o świecie” (Habermas 2002, s. 11), i to z nauką musi skonfrontować się religia w społeczeństwie pluralistycznym, o ile chce zachować w nim miejsce dla siebie i prawo do prowadzenia dialogu.

Według Habermasa nauka jest jednym z podstawowych czynników odpowiedzialnych za sekularyzację zachodnich społeczeństw. Jej sekularyzacyjny wpływ rozpoczyna się wraz z zawarciem sojuszu z techniką, które to wydarzenie Habermas umieszcza w wieku XIX. Nauka bierze wówczas na warsztat technologiczną racjonalność i utylitarny stosunek do przyrody, stając się jednym z mechanizmów Weberowskiego „odczarowania”. Od tego momentu technicznie użyteczna wiedza, pisze Habermas, konkuruje z tradycją i wymusza przebudowę tradycyjnych interpretacji świata (Habermas 1977, s. 383). Jednakże, według Habermasa, dzisiaj ten spadek po epoce *modernity* musi zostać na nowo przemyślany. Obraz „gry o sumie zerowej” pomiędzy sekularną nauką a wciąż żywą potęgą religii – stwierdza niemiecki filozof w przemówieniu wygłoszonym niedługo po 11 września – nie

¹ Używa się go zamiennie w opisach „niewidzialnej” religii, New Age, ezoteryki, ponowoczesnej czy alternatywnej duchowości, duchowości świeckiej, naturalnej czy indywidualistycznej, religijności synkretycznej itd. (por. Mariański 2010, s. 19).

² Duchowość potraktuję dla celów tej analizy dość szeroko – jako niemieszczące się w ramach religii instytucjonalnych zaangażowanie w tematy zjawisk niezwykłych, w większym lub mniejszym stopniu uwzględniające zarówno aspekt poznawczy, jak i egzystencjalny.

pasuje do rzeczywistości ponowoczesnej. Nadejście ery postsekularnej powinno oznaczać nowy kształt dialogu nauki i religii, gdzie pluralistyczny rozum bierze udział w osmotycznym uczeniu się od obu stron. Dialog ten ocali niektóre pojęcia zrodzone w obrębie religii. Nastąpić musi przekład pojęć zaczerpniętych z języka *sacrum* na język *profanum* (Habermas 2002, s. 12).

W poniższych rozważaniach chciałabym podjąć interesujący Habermasa temat spotkania nauki i religii, wzajemnego przekładu i uczenia się *sacrum* i *profanum* w przestrzeni ponowoczesnej – tym razem jednak w odniesieniu nie do religii, lecz do duchowości. Duchowość jako zjawisko ponowoczesne zostaje przez Habermasa – rozważającego głównie publiczny poziom dialogu oraz znaczące dla Zachodu monoteizmy – pominięta. Powrót do *sacrum* sprzed Chrystusa i Sokratesa oznaczałby dla niego, że wybiła godzina „religijnego kiczu”, otwierając podwoje „dla kapłanów i szamanów, zbiegających się ze wszystkich stron na wernisaż” (tamże, s. 19). W tym artykule dystansuję się od ujmowania jakichkolwiek przejawów religijnych w kategoriach kiczu, traktuję natomiast obserwowane w kilku formach nowej duchowości wyraźne zainteresowanie nauką jako poważny rezultat ponowoczesnej konfrontacji wiary i wiedzy. Zwrócę także uwagę na poziom prywatny, gdzie od dawna widać zindywidualizowane próby wyjaśnienia świata za pomocą nowych kategorii. Duchowość nie ma – może tylko na razie! – swojego publicznego głosu. Ale i ona uczestniczy w tworzeniu kulturowego krajobrazu, osadzonego w zmieniającym się obrazie świata i wrażliwości współczesnego człowieka. Może zatem coraz bardziej wpływać na rzeczywisty kształt społeczeństw zachodnich.

Zjawiskiem, któremu spróbuję przyjrzeć się bliżej, jest zaniechanie przez niektóre formy duchowości prób oddzielenia swojego terytorium od obszaru nauki. W tych przypadkach duchowość wstępuje całkowicie na teren nauki, podejmuje z nią złożoną interakcję, gdzie podstawowe pojęcia naukowe ulegają przekładowi. Rodzi się wówczas nowy sposób mówienia o tym, o czym do niedawna mówiło się w tradycyjnym języku religijnym. Nie obserwujemy tutaj modelu Habermasowskiego, czyli dwóch obozów podejmujących dialog. Zamiast tego dochodzi do zaskakującej syntezy wiary i wiedzy, Nadprzyrodzonego i przyrody, naturalistycznie opisanego przez naukę świata i bardzo specyficznego *sacrum* ponowoczesności. Jest to *sacrum*, które coraz chętniej ujmowane bywa w terminach *profanum*, które wymyka się nieraz opisowi, czasem zaś jest wprost włączone w opis naukowy. Może ono być zmierzone, obliczone i steoretyzowane, ale mimo to nie przestaje istnieć.

Rozpatrzę dalej trzy przykłady, które, jak się wydaje, można połączyć w ramach kategorii duchowości. Będzie więc mowa o duchowości *maksymalnej* (nurtu typu New Age) oraz o tej, która nazwana została *minimalną* (duchowość jako zaledwie przeczcucie). Omówię także zjawisko określone przeze mnie jako *sacrum stechnologizowane*.

Duchowość typu New Age

Temat nauki powtarza się w religioznawczych opisach New Age (Dobroczyński 1997, s. 93–97; Zamojski 2002; Kubiak 2005; Hall 2007). Zainteresowanie treściami naukowymi ilustrują liczne teksty autorów z tego nurtu. Dla przykładu, Marilyn Ferguson w słynnej *The Aquarian Conspiracy* przytacza wyniki ankiety, w której wyznawcy New Age wymieniają najważniejsze dla nich idee. Są to: badania i koncepcje stanów świadomości (74%), różnice w funkcjonowaniu obu półkul mózgowych (57%), paradoksy w fizyce (48%), holograficzny model rzeczywistości (43%), koncepcja rewolucji naukowych Kuhna (39%), koncepcja rozwoju świadomości Teilharda de Chardin (35%), paradoksy procesu ewolucji (25%) i paradoksy w matematyce (14%) (Ferguson 1980). Żadna z tych idei nie mieści się całkowicie poza obszarem współczesnych badań naukowych, a większość wprost z nich wynika. Teorie i wyniki doświadczeń, terminy naukowe, liczby, pomiary i wykresy chętnie przywoływane są także przez polskich wyznawców New Age. Pełnią one funkcję legitymizacyjną, ale stają się też gwarantem „prawdziwości tego, co nieoczywiste, bo nienamagalne” (Hall 2007, s. 311). To, co nienamagalne, musi więc zostać potwierdzone, zagwarantowane. Nie chodzi już tutaj o *wiarę*, lecz o *wiedzę*.

Jest to, co prawda, wiedza specyficzna. Nie przypadkiem New Age porównywano niekiedy do gnozy (por. M. York [1995], van den Broek, Hanegraaff [1997]). Jeśli przyjąć tę interpretację, warto od razu zaznaczyć, że zarówno współczesną, jak i starożytną wiedzę gnostyczną różni od naukowej ezoteryzm oraz kryteria jej uzyskania. Nie podlega ona procedurom weryfikacji. Niekoniecznie szuka także pewności poznawczej: nawet w kwestiach wiedzy wyznawcy New Age wystrzegają się fanatyzmu i wysoko cenią wolność wyboru treści, które aktualnie im odpowiadają. Wyboru dokonują ponadto nie zawsze ze źródeł naukowych, częściej chodzi o „mitologię nauki”, składającą się ze spopularyzowanych opowieści i symboli (Hanegraaff 1999, s. 125). Te wszystkie zastrzeżenia nie zmieniają jednak faktu, że wiele nurtów New Age opowiada się po stronie wiedzy, a nie wiary, zaś włączenie w ezoteryczny i mistyczny obraz świata elementów egzoterycznej i naturalistycznej nauki powoduje, że muszą nastąpić procesy przekładu.

Doskonałym narzędziem pośredniczącym w tych procesach okazują się filozoficzne i religijne systemy Wschodu. Jednym z powodów ich sukcesu na Zachodzie jest właśnie to, że mogą być przedstawione jako wiedza, a nie wiara. Przykładem może być buddyzm, który począwszy od wieku XIX, ukazywany jest we własnych źródłach jako alternatywa „nienaukowej” religii chrześcijańskiej. W ostatnich latach powstało kilka prac dowodzących, że idea buddyzmu jako systemu kompatybilnego z nauką rodziła się w defensywie wobec europejskiej kolonizacji i chryścianizacji (Lopez 2001, 2008; Wallace 2003; McMahan 2008, 2012; Tweed 1992). Po zderzeniu z europejską *modernity* buddyzm nauczył się wykorzystywać symboliczny kapitał nauki, a jego rozmaite formy wchłonęły dyskursy nowoczesności (narracje dotyczące autonomii rozumu, metody naukowej czy postępu [McMahan 2008, 2012]). W rezultacie mamy współczesny produkt religijny, który odpowiada

na zapotrzebowania Zachodu. Ilustrując tę tezę, McMahan cytuje indyjskie wydanie *International Encyclopedia of Buddhism*. Budda, czytamy tam, „nie skonstruował prawa i nie sformułował systemu, tylko odkrył prawo i dostrzegł system. W pewnym sensie może on być porównany do Kopernika czy Galileusza, Newtona czy Harveya [...]. Buddyzm rozszerza prawa przyrody, przyczynowości na obszar umysłu i psychiki, a dokładniej mówiąc, dostrzega ich działanie w tych obszarach. Wskutek tego obala pogląd, że czynniki nadprzyrodzone czy transcendentne mogą działać niezależnie od praw przyrody czy być z nimi sprzeczne” (McMahan 2004, s. 900). Buddyizm i nauka nie są „niezależnymi i autonomicznymi obszarami”, pisze B. Alan Wallace, jogini są naukowcami empirycznymi, zaś przedmiot ich dociekań jest solidnie ugruntowany w naukach przyrodniczych (Wallace 2003, s. 3). Dlatego nie ma potrzeby rozdzielania nauki i duchowości, a zatem i języków obu obszarów.

Jest także inny powód atrakcyjności wschodnich systemów – ich podejście holistyczne, współbrzmiące z kluczową dla New Age (Hanegraaff 1996; Kubiak 2005) ideą zmiany paradygmatu współczesnej nauki. Chodzi tutaj o krytykę właściwej dla niej optyki redukcjonistycznej i dualistycznej. New Age występuje z antytezą tej wizji – dąży do całościowego postrzegania rzeczywistości, szuka ducha w przyrodzie, pragnie jedności podmiotu i przedmiotu. Te dwie okoliczności sprawiły, że właśnie religijno-filozoficzne systemy Wschodu stały się kluczem do interpretacji na przykład fizyki XX wieku, odczytywanej jako oczekiwany nowy paradygmat.

Procesy przystosowania języka nauki do optyki duchowej skupiają się wzdłuż linii erozji redukcjonistycznego podejścia w nauce, której śladów New Age intensywnie wypatruje. Interesujące jest to, że takie ślady faktycznie są odnajdywane. Widać, że dyskurs naukowy nie zawsze jest bezwarunkowo hermetyczny i przynajmniej na swoich obrzeżach, gdzie naukowcy zaspokajają potrzebę rozumienia i interpretacji odkrytych faktów, może mieć „miękkie” granice.

Przykład Nowej Fizyki wydaje się szczególnie wymowny. Jest faktem historycznym, że rewolucja Einsteina-Plancka skłoniła niektórych jej twórców do rozważań na temat istoty racjonalności naukowej. I tak jeden z ojców mechaniki kwantowej Werner Heisenberg pisał, że mechanika kwantowa stawia przed naukowcem takie wymagania, iż musi on zrezygnować z obiektywnego – w sensie Newtonowskim – opisu przyrody: „Runął dualizm kartezjański, rozróżnienie na *res cogitans* i *res extensa* nie może już być punktem wyjściowym w rozumieniu nauki współczesnej” (cyt. za: Гейзенберг 1987, s. 303–304; por. Heisenberg 1962). Już w latach 20. XX wieku w rozmowach ojców mechaniki kwantowej pojawia się termin „mistycyzm”. Wśród dyskutantów znajdujemy plejadę największych umysłów: Nielsa Bohra, Alberta Einsteina, Wolfganga Pauliego. Temat jest wciąż żywy po II wojnie światowej. Pojawia się, między innymi, w pracach tak ważnych postaci Nowej Fizyki jak Eugene Wigner (*Remarks on the Mind-Body Question*) i zafascynowany myślą Arthura Schopenhauera oraz wschodnim mistycyzmem Erwin Schrödinger (który wydał swoje wykłady pt. *Mind and Matter*). Nasza nauka, czyli nauka grecka, pisał Schrödinger, „oparta jest na obiektywizacji i zamyka sobie drogę ku adekwatnemu

rozumieniu podmiotu, czyli umysłu”. Nadszedł dobry moment, dodawał, aby myśl Wschodu zasilila nieco myślenie zachodnie (cyt. za Moore 1989, s. 130). W 1958 roku także inny fizyk, David Bohm, zaproponował interpretację mechaniki kwantowej w kategoriach parametrów ukrytych. Wśród szerokiej publiczności myśl Bohma zaczęła się cieszyć zainteresowaniem w latach 80., kiedy wydał *Wholeness and the Implicate Order*. Bohm, zgłębiający myśl hinduskiego filozofa Jiddu Krishnamurti, wskazuje tam na stan rozbicia, który nie tylko przenika nasze myślenie o świecie, ale również doprowadza do kryzysów cywilizacyjnych. Przeciwstawia tej wizji filozofię ukrytego porządku, znajdującą się w ruchu niepodzielnej całości (Bohm 1980). Twórca psychologii transpersonalnej Ken Wilber dokonał swoistego podsumowania tego dyskursu, wydając zbiór esejów twórców Nowej Fizyki, których postrzegał jako prawdziwych mistyków (Wilber 1984/2001).

Skoro New Age określa się jako wiedza, a nie wiara, nie ma nic dziwnego w tym, że autorytetów poszukuje wśród naukowców. Nie zawsze jest to zamierzone przez samych uczonych, jak w przypadku fizyka amerykańskiego Johna Wheelera, którego chciano uczynić duchowym guru, interpretując jego uwagi na temat problemu obserwatora tak, jakby wszechświat potrzebował dla zaistnienia jakiegoś kosmicznego Widza (Życiński 1993, s. 140). Inni natomiast fizycy chętnie zostawali czołowymi autorami New Age, dokonując znaczącej dla środowisk New Age syntezy dwóch sposobów opisu rzeczywistości. Klasyczne już *Tao Fizyki* Fritjofa Capry, praktykującego fizyka, zaczyna się od relacji doświadczenia mistycznego, kiedy patrząc na ocean, zobaczył on, że wszystko we wszechświecie tańczy taniec Sziwy. Myśli wówczas o odkryciach mechaniki kwantowej, która staje się językiem opisu rzeczy boskich (1975). Inny fizyk, Menas Kafatos, pisze (wraz z zoologiem Robertem Nadeau), że fizyczny odpowiednik Boga ujawnia się w funkcji falowej. Doświadczenie duchowe, poczucie jedności z kosmosem koreluje więc dla niego „z działaniem deterministycznej funkcji falowej” (1990, s. 124). Przykłady tego rodzaju można by mnożyć.

Poszukiwanie przez New Age odpowiedniego języka w tekstach naukowców przynosi więc pewne rezultaty. Stosowanie ich słownictwa według własnych reguł umożliwia ujęcie zjawisk niesamowitych czy doświadczeń mistycznych w kategoriach naturalistycznych. Same te kategorie ulegają przy tym redefinicji – poczynając od znaczenia słów „naturalne” czy „nadprzyrodzone”. Fritjof Capra nie uprawia przecież klasycznego myślenia teologicznego: Bóg dla niego to nic innego jak „kosmiczna organizacja wszechświata” (Capra 1995, s. 142–143). Bóg ten nie jest ani Bogiem systemów teistycznych, ani, w istocie, panteistycznych. Odwołam się tutaj do opinii Josepha Campbella, który uważa, że w odróżnieniu od prawdziwego panteizmu, tutaj nie chodzi wcale o Boga – twierdzenie o boskości świata staje się tylko personifikacją duchowo pojętych procesów naturalnych, swoistą metaforą (Moyers 1994, s. 61).

New Age, traktowany często jako zsekularyzowana forma religijności, obala model dwóch negocjujących obozów religii i nauki poprzez zawłaszczenie terenu nauki oraz odczytanie jej w optyce duchowej. W tej optyce nie tylko joginów można

postrzegać jako naukowców, ale i naukowców jako duchowych mistrzów. Gra na polu nauki wymaga jednak przemiany samej nauki. Jak pisze inny mistrz New Age, Deepak Chopra, starą, ograniczoną naukę czeka upadek. W nowej centralne miejsce zajmie świadomość. Nauka nie zniknie więc, lecz rozkwitnie (Chopra, Młodinow 2013, s. 333).

Sacrum stechnologizowane

Jeśli New Age stara się przezwyciężyć kartezjański dualizm, burząc „mury, niesłusznie dzielące świat wewnętrzny i zewnętrzny” (tamże, s. 335), to inne formy ponowoczesnej wrażliwości duchowej mogą iść, jak się zdaje, w innym kierunku. Nie zamierzają one spierać się z Kartezjuszem, próbując skleić w jedno *res cogitans* i *res extensa*. Redukują swoje kompetencje do samej tylko materii i rezygnują z prób reformowania nauki. W materii i tradycyjnym opisie naukowym szukają przestrzeni, w której mogłyby umieścić swoje *sacrum*.

Obiektywizacja świata materii, która przyświecała narodzinom nowożytnej nauki, przyczyniła się w ostateczności także do autonomizacji nauk przyrodniczych, które stopniowo rezygnowały z wyjaśnienia świata w terminach religijnych. Zaczął się proces oddzielania od siebie nauki i religii, a ich obu z kolei od magii, która stała się czymś odrębnym i występowała coraz bardziej jako heretyk, zarówno na polu religii, jak i nauki (Tambiah 1990, s. 140). Ukształtowany przez klimat *modernity* stosunek do świata wiązał się z oswojeniem i podporządkowaniem przyrody. Po uzyskaniu autonomii nauka zajęła się światem doczesnym jako sferą wyłącznej odpowiedzialności człowieka. Kierując swój wysiłek ku oswojeniu i podporządkowaniu przyrody na potrzeby człowieka, zawarła mariaż z techniką. To właśnie on doprowadził do technologizacji także samego człowieka.

Droga, która rozpoczęła się od kartezjańskiego „podwójnego widzenia”, skończyła się jego ponowną unifikacją w wyteżonym spojrzeniu na samą materię. Alfred Whitehead datuje koniec myślenia w kategoriach fizycznych o świecie obiektywnym i w kategoriach myślowych o świecie subiektywnym na przełomie XIX i XX wieku, kiedy psychologowie zaczęli przystępować do badania świadomości przyjmując założenia fizjologów, a świadomość-byt stała się świadomością-funkcją (Whitehead 1929 [1987], s. 198–203). Z postępem neurobiologii duch zredukowany zostaje do epifenomeny materii – mózgu, emocje – do reakcji chemicznej, moralność zaś – do programu genetycznego. Człowiek jest teraz zjawiskiem przyrodniczym i zawężony do kartezjańskiej *res extensa* musi ulokować cały swój świat po jej stronie. W tej ciasnej przestrzeni nauczył się jednak czuć wystarczająco swobodnie.

Paradoksalnego przykładu takiej swobody dostarcza dziennikarz, pisarz i prowokator naukowy John Horgan w swojej książce *Rational Mysticism*. Opisuje tam m.in. własną pielgrzymkę do laboratorium Michaela Persingera, który skonstruował Maszynę Boga. Opierając się na wiedzy dotyczącej obszarów mózgu, które uczestniczą w generowaniu doświadczeń religijnych, naukowiec wywołuje je u wolontariuszy poprzez stymulację elektromagnetyczną. Horgan, choć sceptyczny, postanawia

wypróbować to przeżycie. W końcu nie odczuwa niczego, co mogłoby przekonać go o rzeczywistych umiejętnościach Persingera, ale słyszy od niego przestrożę: z tą technologią należy uważać, może ona być użyta do kontroli umysłów, bo czego nie zrobi człowiek poproszony o to przez samego Boga? (Horgan 2003, s. 91–106).

W tej opowieści wszystko wydaje się surrealistyczne – od chęci „wypróbowania” sztucznego Boga, aż po zakładaną przez Persingera gotowość człowieka, by spełniać Jego nakazy. Ale po namyśle można dostrzec tutaj wewnętrzną logikę. Czy jakiś sceptyk odważyłby się powiedzieć, że doświadczenie Boga w laboratorium jest nierealne? Usłyszałby w odpowiedzi, że jest być może bardziej realne od opisów mistyków Wschodu i Zachodu. Bo przede wszystkim doświadczenie to na pewno miało miejsce. A na dodatek dało się zmierzyć i powtórzyć, spełnia więc wszelkie kryteria naukowe pozwalające stwierdzić jego realność. Wyczuwamy tutaj także inny temat: wciąż jeszcze zaskakującą nas pokorną zgodę człowieka na zawężenie swojego człowieczeństwa do opisu przyrodniczego. Teraz – na swój sposób pozostając *homo religiosus* – musi umieścić on przedmiot wiary w obrębie swojego materialnego mózgu. W tej przestrzeni *sacrum* zostaje znaturalizowane, ale nie znika. Człowiek wciąż chce spotkać tam swojego Boga.

Tylko na pierwszy rzut oka taka technologizacja wiary wydaje się przygnębiająca i przywołuje na myśl mroczne opisy frankfurckich krytyków cywilizacji technokratycznej. W opisach tych stechnologizowana przyroda jest toksycznym środowiskiem ponowoczesnego człowieka, które potrafi przetrawić go, pochłonąć jako obce ciało, pozbawić podmiotowości, *zdepersonalizować*. Utylitarny stosunek do przyrody cywilizacja ta przenosi bowiem – konsekwentnie – także na samego człowieka. Manipulując przyrodą, manipulujemy i człowiekiem, a z wnętrza świata do niebios wznosi się wołanie o powstanie upadłej natury oraz przywrócenie ducha zarówno przyrodzie, jak i człowiekowi. Wszystko to sprawia, że, jak twierdzi Habermas, język *profanum* dziś nie wystarcza. Nie możemy wyobrazić sobie komunikacji między ludźmi, których działanie jest w całości ujęte w opisie naukowym. W codziennych kontaktach potrzebujemy jakiegoś „ty”, osoby odpowiedzialnej za swoje działania. Okazuje się więc, że świat człowieka musi być „nie tylko wyjaśniony, ale także usprawiedliwiony” (Habermas 2002, s. 14).

Nie polemizując w tym miejscu z Habermasem przyjrzyjmy się jeszcze raz rodzącej się zgodzie ponowoczesnego człowieka na ujęcie swojego człowieczeństwa w kategoriach naukowego opisu. Czy zamiast zatrwożenia z powodu dehumanizacji człowieka nie dostrzegamy tutaj raczej nadziei, że język nauki nadaje się do mówienia o sprawach prawdziwie ludzkich? Można uważać się za obraz Boga i ujmować ten obraz w kategoriach genetyki i kodów quasi-komputerowych, jak czyni to w książce *Język Boga. Kod życia – nauka potwierdza wiarę* wybitny genetyk Francis Collins, ateista nawrócony na chrześcijaństwo (Collins 2008). Zawarty zostaje pakt pokojowy pomiędzy *sacrum* i *profanum*, wiarą i nauką, techniką i człowiekiem.

Nauka przemawia więc językiem Boga, technika z kolei nie tylko nie dehumanizuje człowieka, ale sama zostaje uczłowieczona. Przełomem jest pod tym względem

rewolucja komputerowa z lat 90., która poszerzyła przestrzeń człowieka o niemal dosłownie zamieszkiwane przezeń światy wirtualne. Ta sama nauka-technika, która przyczyniła się w epoce nowoczesnej do odczarowania świata, w ponowoczesności tworzy światy zaczarowane – jak te przepełnione nadprzyrodzonymi mocami światy magicznych gier komputerowych. Nie sprawdza się już zasada, według której to, co cudowne nie może być stechnologizowane (Ellul 1967[1954], s. 142). Rzeczywistość komputerowa zaciera różnice między ciałem i umysłem, pozwala przekroczyć ich ograniczenia. Tutaj ciało nie jest poddane czasoprzestrzeni, zaś wyobraźnię ludzką wspiera wyobraźnia komputera. Choć *sacrum* wirtualne nie jest *sacrum* nadprzyrodzonym, fani wędrówek komputerowych przeżywają je *realnie* i *duchowo*, co sami potwierdzają w wywiadach socjologicznych (Bey 2001; Wertheim 2000). Badacze komputerowych przeżyć religijnych dochodzą do wniosku, że jesteśmy świadkami znaczącej konwergencji technologii cyfrowej i duchowości (Proudfoot 2012; Bey 2001; Wertheim 2000).

Niektórym takie rozważania mogą się wydawać tylko grą językową. To, co potraktowaliśmy jako realne, pozostanie dla nich na zawsze tylko wirtualne. Bóg przemawiający do Mojżesza nigdy nie będzie tym wykreowanym przez Boską Maszynę, a nauka nowych gnostyków pozostanie paranauką. Ale nawet tym, którzy myślą z ortodoksyjnej perspektywy – czy to tradycyjnych religii teistycznych, czy to naturalistycznie osadzonej nauki – postępy technologii komputerowej dają wiele do myślenia. Głęboka codzienna zażyłość z coraz bardziej doskonałymi komputerami daje poczucie niejakiego pokrewieństwa ze światem wirtualnym. Tak powstają naukowo-techniczne argumenty za istnieniem Boga.

Za przykład takiego argumentu niech posłuży książka *Fizyka chrześcijaństwa* autorstwa Franka Tiplera, profesora fizyki matematycznej z uniwersytetu w Nowym Orleanie. Próbuje on wykazać, obficie używając argumentów z obszaru matematyki, logiki i mechaniki kwantowej, że ludzka wiedza przelana do sieci superinteligentnych komputerów umożliwi nie tylko unieśmiertelnienie człowieka, ale i zbawienie całej ludzkości w obliczu końca wszechświata. Eschatologia Tiplera odwołująca się do myśli Teilharda de Chardin przewiduje nadejście Punktu Omega – odpowiednika Boga – w którym nastąpi wskrzeszenie umarłych jako *beztęlesnych symulacji komputerowych*. Cały wywód nie jest poszukiwaniem transcendencji poza światem, ale nie jest także panteizmem. Jest to fizyka właśnie chrześcijańska, chodzi bowiem o podstawowe chrześcijańskie prawdy wiary. Naukowo poznawalny świat przyrody, świat współczesnych komputerów i świat Stwórcy w wizji Tiplera nie są różnymi światami, nie są też opisywane różnymi językami. To ten sam świat i ten sam język.

Podobny naukowo-techniczny argument przedstawił też w niedawno wydanej książce rosyjsko-amerykański kulturolog Michał Epstein. Powstawanie coraz doskonalszych komputerów, prace nad sztucznym intelektem, rozwój inteligentnej sieci poszerzają, według Epsteina, naszą wyobraźnię i ułatwiają pojmowanie tego, jak mógł być stworzony nasz własny intelekt. Codzienny kontakt z komputerem

przekonuje, że ogromne pokłady informacji mogą mieścić się w niewielkim urządzeniu elektronicznym, tak samo jak, zapewne, mieszczą się w umyśle Boga. Co więcej, komputery i sieć stwarzają coś na modłę wspólnego intelektu ludzi i maszyn. Komputer bowiem nie tylko odpowiada na nasze zapytania, ale przepowiada też te, które jeszcze nie zaistniały. Towarzyszy więc człowiekowi w tworzeniu rzeczywistości, staje się jego intelektualnym partnerem: „Wpisuję jakieś słowo, a komputer wie z góry, i nawet lepiej ode mnie, jakie słowo chciałbym napisać, kierując się częstotliwością słów napisanych przeze mnie wcześniej. Kiedy wchodzę do wyszukiwarki, oferuje mi zakup jakichś rzeczy w sposób bardzo skojarzeniowy i nawet poetycki [...]. Cała ta światowa sieć, czy to noosfera, czy to infosfera [...] coraz pełniej ogarnia moje potrzeby intelektualne i przyzwyczajenia, zwraca mi je wraz z jakimiś komentarzami, propozycjami, skojarzeniami, staje się częścią mojego mózgu, uzupełnia braki mojej wiedzy, pamięci, a po części i wyobraźni” (Эпштейн 2013). Teraz obraz Nadprzyrodzonego Rozumu, który komunikuje się z człowiekiem, znając wszelkie jego myśli i przekazując własne, jest o wiele wyraźniejszy i bliższy.

Można by powiedzieć, że to wciąż nic innego niż metafora, analogia pomiędzy światem natury i tym nadprzyrodzonym. Różnicę podkreśla sam Epstein, ogłaszając, że tego rodzaju postęp nauki wskazuje *kierunek rozwoju religii*. Wiara religijna „wkracza w obszar współczesnej nauki i sama przemienia się z wiary w wiedzę”. Religia wiedzy ma zastąpić religię *wiary* (tamże, s. 309).

Duchowość *minimalna*. Przykłady z badań własnych

Do tej pory rozważałam tylko religijność w opcji „gorącej” – występowali tu wyznawcy jakichś wierzeń. Jednak duchowość, o czym była mowa na początku, pozostaje czasem w formie zaledwie zalążka, ziarna, nie rozrastając się w rozległe drzewa systemów ezoterycznych czy teologii teistycznych. Możemy mieć do czynienia z redukcją wierzeń do skrajnie minimalistycznych, dokonaną wskutek intensywnych rozmyślań. Ale niejednokrotnie napotykamy sytuację, kiedy – dowolnie interpretowane – nadprzyrodzone człowiek widzi jak gdyby z ukosa, specjalnie mu się nie przyglądając. Obserwujemy tu często samo przeczucie czy pytanie – cień wątpliwości, który pozostaje mimo sformułowanych już odpowiedzi negatywnych. W tym przypadku dialog wiedzy i wiary nie jest *explicite* podejmowany. Czasem jest to tylko zdziwienie z powodu niezwykłości świata materialnego. Zdziwienie to nie szuka tłumaczeń poza światem materii, choć nie znajduje także właściwych słów w języku nauki.

Nazwałam tego typu doświadczenie duchowością *minimalną*, choć mam świadomość, że w wielu przypadkach nazywanie tego lekkiego poruszenia religijnością lub nawet duchowością budziłoby sprzeciw osoby tak czującej. Trzy przykłady, które opiszę poniżej, pochodzą z badań własnych prowadzonych przeze mnie w lipcu, sierpniu i wrześniu 2013 roku (i kontynuowanych obecnie) w instytucjach Polskiej

Akademii Nauk oraz na wydziałach uniwersytetów³. Badania polegały na wywiadach pogłębionych z polskimi fizykami i biologami na temat ich światopoglądu w kwestiach związanych z Nadprzyrodzonym (którego celowo nie definiowałam, pozostawiając nadawanie znaczeń respondentom). Interesowały mnie poglądy naukowców na temat relacji nauki i religii oraz biograficzne uwarunkowania decyzji światopoglądowych w kwestiach związanych z wiarą. Podczas wywiadów pytałam także o obraz świata i człowieka konstruowany przez naukowców w konfrontacji z uprawianą przez nich nauką: czy w tym obrazie jest miejsce na jakieś siły nadprzyrodzone? Czy naukowiec takie miejsce dla Nadprzyrodzonego tworzy?

Wyjaśnieniem wstępnym, które musi poprzedzić wypowiedzi cytowanych niżej respondentów, jest stwierdzenie przez nich niewiary w Boga ani żadne inne siły nadprzyrodzone, która składa się na deklarowany agnostycyzm. Agnostykiem, według własnego określenia, jest pierwszy z respondentów, profesor astrofizyki. W sprawach związanych z religią instytucjonalną wypowiadał się w stosunku do religii dość niechętnie, ostro argumentując za rozdzieleniem państwa i Kościoła. W pewnym momencie rozmowy zdecydował się jednak pokazać mi „inną stronę [swojego] agnostycyzmu”. Przyglądając się przyrodzie, stwierdził mianowicie, że świadomość ludzka i wyrastająca z niej kultura są porażająco odmienne od tych prostych pierwiastków chemicznych, które istniały we wszechświecie niedługo po jego narodzinach. W ramach swoistej zabawy intelektualnej zastanawiał się więc, czy świadomość ta nie była jakimś nieznanym nam, ale naturalnym pierwiastkiem, który w swojej prymitywnej formie zawarty był we wszechświecie od samego początku:

R.1: We współczesnej kosmologii mamy dość precyzyjnie ułożony obraz wczesnego wszechświata. I wiemy, że 400 tysięcy lat po Wielkim Wybuchu tylko wodór i hel były we wszechświecie [...] no nic tam nie było, żadnych znanych obiektów ani struktur [...]. Jakoś dziwnie jest, że w tym wodorze [...] było wszystko, co widzimy. Ja byłem, Pani była, Chopin był, Einstein był, muzyka, malarstwo [...]. Czasami nawet ktoś, kto zobowiązany jest z racji wykonywanego zawodu do ścisłego myślenia, myśli: rany boskie, no przecież to niemożliwe, żeby z tego głupiego wodoru wszystko to wylęgło, no musiało jeszcze coś być. Ale co? Nie wiadomo. Może jakaś prymitywna [...] forma świadomości, która potem się zorganizowała...

Druga respondentka, również astrofizyk z tytułem profesorskim, straciła wiarę w dorosłym wieku, częściowo pod wpływem nauki. Także w jej światopoglądzie nie ma miejsca na siły nadprzyrodzone, nie wierzy też w nieśmiertelność duszy. Zauważyła jednak w człowieku rodzaj energii napędzającej jego twórcze działanie i zwykłą codzienną aktywność. Ta siła była dla niej czymś zaskakującym i skłaniała do refleksji:

³ Do momentu napisania tego artykułu badania objęły takie placówki badawcze, jak: Instytut Fizyki, Instytut Biochemii i Biologii Doświadczalnej, Wydział Fizyki i Wydział Biologii UW, Wydział Fizyki UJ oraz Centrum Astronomii im. Mikołaja Kopernika.

R.2.: [...] wierzę w pewną taką siłę, którą ma człowiek, która go do czegoś tam popycha, do działania, że nam się jednak chce [...]. Musi coś być, co nawet agnostykowi, ateście mówi, żeby wstał i coś zrobić.

MR: [...] Czy [ta siła] ma charakter nadprzyrodzony?

R.2.: No, tego do końca nie wiem, czy ma nadprzyrodzony. Bo może jakaś siła przyrody po prostu [...]. Mimo wszystko myślę, że musi być coś takiego pierwotnego na początku, co nas napędza.

Trzeci respondent, profesor fizyki teoretycznej wyjaśnił, że w żadne siły nadprzyrodzone ani w nieśmiertelną duszę nie wierzy, zajmuje go natomiast temat świadomości i wolnej woli. Do tej ostatniej próbuje nawet podejść z instrumentarium naukowym, mając na uwadze niektóre propozycje powstałe na przecięciu filozofii i fizyki kwantowej. Jednak wolna wola okazuje się zjawiskiem granicznym, które wymyka się już precyzyjnej definicji. Jest to powodem zdziwienia naukowca.

R.3: [...] znacznie prostszy jest świat, w którym nie ma problemu wolnej woli. Problemu, którego ja nie mogę nawet uchwycić [...]. Fizyka nic nie jest tu w stanie powiedzieć [...]. Nie bardzo wiadomo, co to jest wolna wola. Nie umiem zdefiniować tego [...]. Nie ma deterministycznego związku.

Tym, co zdaje się łączyć te wypowiedzi, jest sposób zapytywania przyrody o coś, co jest w niej niepokojąco niejasne. Pani profesor astrofizyki dziwi się obecnej w człowieku sile, która być może jest tylko siłą naturalną. Jej kolegę profesora astrofizyki dziwi wyłamująca się z natury świadomość, którą ujmuje on jednak w kategoriach natury, zaś fizyka teoretycznego – wolna wola, którą chce, ale nie potrafi uchwycić w kategoriach naukowych. Naukowcy zadają więc sobie pytanie o „coś więcej”. Poszukują jednocześnie narzędzia wyrazu owego „czegoś więcej” – ale narzędzia takiego, które pozwoliłoby na pozostawanie w ramach unaukowionego języka *profanum*.

W poszukiwaniu całości: nierozróżnialność czy wieloraka lojalność?

Rozważając drogi dialogu nauki i religii, który według Habermasa ma cechować erę postsekularną, należy wziąć pod uwagę, że interakcja i dyfuzja pomiędzy nimi zachodziły na terenie Europy nieustannie, co najmniej od początku istnienia nowożytnej nauki, a w wielu sferach również wcześniej. Obraz nauki i religii plasujących się po dwóch stronach barykady jest dość późnym dzieckiem nowoczesności. Narzeczona wojny w naukowych dociekaniach na ten temat pojawia się dopiero w wieku XIX, wraz z pracami Johna Drapera i Andrew White’a, które przedstawiały skrajną szkodliwość religii dla postępu wiedzy naukowej (Draper 1880; White 1876). Retoryka ta była dość wpływowa jeszcze na początku XX wieku, a jej zwolennicy, podobnie jak dzisiaj, zabierali głos w dyskusjach publicznych. Bardzo szybko zrozumiano jednak, że model wojny nie jest wystarczający. Zgłębiający ten temat badacze skupili się przede wszystkim na relacji chrześcijańskiej teologii i nauki⁴, dając początek

⁴ I tak w latach 1906–1912 francuski fizyk Pierre Duhem zwrócił uwagę na scholastyczną filozofię przyrody Jana Buridana i Mikołaja z Oresme, która miała położyć podwaliny

całemu nurtowi myślenia historyczno-filozoficznego, który w wieku XXI tworzy już obszerną bibliografię. Punktem kulminacyjnym tych dociekań stały się w latach 90. *complexity theses* Davida Lindberga i Ronalda Numbersa, a więc postulat niezwykle złożonej i wielokierunkowej interakcji pomiędzy nauką a religią chrześcijańską.

„W niektórych przypadkach pojęcia teologiczne były przejmowane do dyskursu naukowego, tracąc swój specyficzny kontekst teologiczny i funkcjonując dalej jako fundamentalne pojęcia naukowe. Czasem zaś odwrotnie, to pojęcia naukowe były przyswajane przez teologię z analogicznymi konsekwencjami”, pisze Margaret Osler (1998, s. 102), autorka podejścia, które nazwała *przejmowanie i tłumaczenie* (*appropriation and translation*). Nie jest to przekład proponowany przez Habermasa, który wprowadza kategorię zdrowego rozsądku jako płaszczyzny porozumienia pomiędzy dwoma odrębnymi wyjaśnieniami świata. Tłumaczenie w ujęciu Osler pokazuje proces historyczny zakładający wchłonięcie i obustronną asymilację poszczególnych treści.

Niewątpliwie są podstawy, aby mówić o podobnym przejmowaniu i tłumaczeniu na linii *nauka – nowa duchowość*. Niektóre z form nowej duchowości mają wspólne korzenie z okultyzmem, alchemią i astrologią, a te z kolei uczestniczyły obok teologii i filozofii we wczesnych europejskich poszukiwaniach protonaukowych. Tygiel, w którym łączyły się w jedno nauka i ezoteryka, używany był jeszcze przez założycieli nowożytnej nauki: Kepler jeszcze układał horoskopy, Newton zaś był alchemikiem.

Przykładem historycznej rekonstrukcji procesów takiego tłumaczenia są prace Woutera J. Hanegraaffa, zajmującego się New Age. Uważając New Age za zsekularyzowaną ezoterykę, dopatruje się on jego początków w neoplatonizmie, w wiedzy tajemnej renesansu, a dalej w zrywie romantycznym, gdzie ezoteryka zostaje zinterpretowana ewolucyjnie, oraz w okultyzmie, który dla Hanegraaffa jest skutkiem zderzenia ezoteryki z naukami przyrodniczymi (Hanegraaff 1996). Choć historyczna rekonstrukcja Hanegraaffa dostarcza nam przekonującego zarysu dziejów zjawiska, systematyzacja wiedzy na temat współczesnych procesów przejmowania i tłumaczenia w obszarze duchowości przysparza wielu problemów. Wynikają one ze specyfiki samej duchowości. Ponowoczesna duchowość jest często mało

pod fizykę nowożytną. W latach 20. XX wieku Edwin Burtt wystąpił z książką *Metafizyczne podstawy nauk przyrodniczych*, a później ukazały się inspirowane przez Burtt'a dzieła Alexandre'a Koyré i Herberta Butterfielda. Autorzy ci pokazywali, że nowożytna nauka zrodziła się ze starcia dwóch metafizyk: schrystianizowanej arystotelesowskiej i neoplatońskiej. Porzuceniu jednej na rzecz drugiej w okresie nowożytnym towarzyszyło nie tylko zastąpienie teleologicznej koncepcji przyrody wizją organizującego ją porządku matematycznego, ale też utrata przez człowieka roli teleologicznego celu wszechświata uznawanej przez ówczesne chrześcijaństwo. Koyré mówi o wysiłkach romantyków, próbujących tę utratę złagodzić i powracających do inspiracji religijnych, czyli w tym przypadku do mistyki niemieckiej. W okresie międzywojennym wpływ scholastyki teologicznej na nawyk myślenia precyzyjnego, tak potrzebny do rozwoju nauk, dostrzegł Alfred Whitehead. Jego idee rozwinął Michael Foster, rekonstruując logiczny związek pomiędzy średniowieczną teologią i nowożytną nauką. Robert Merton natomiast kontynuował w tym czasie idee innego mistrza, Maxa Webera, twierdząc, że to etyka purytańska stała się czynnikiem decydującym o rozwoju nauki.

ustrukturyzowana, nie zawsze posiada ustabilizowany system twierdzeń, może być synkretyczna już od początku, ale również w ciągu swojego rozwoju może pozostać płynna i otwarta na nowe treści. Nie musi kierować się względami logicznej spójności, tak jak zachodnia teologia chrześcijańska. W *minimalnych* jej odmianach może nie dochodzić do żadnego tłumaczenia nauki na język religijny. Naukowy obraz świata może być przyjmowany w nich jako jedyny prawomocny, pytanie zaś „o coś więcej”, chociaż obecne, niekoniecznie formułowane jest w kategoriach religijnych. Ponowoczesna duchowość ma wiele zróżnicowanych wyrazów, z których każdy prawdopodobnie należałoby analizować osobno.

Jeżeli z trzech przytoczonych przykładów chcielibyśmy wyłonić jakiś mechanizm procesów osmozy *sacrum* i *profanum* w przestrzeni ponowoczesnej, byłyby to mechanizm paradoksu. Współczesny komputer i nieśmiertelna dusza stworzona przez Boga są jednym i tym samym w fizyko-religijnej koncepcji Tiplera. Polscy naukowcy rozważają możliwość „czegoś więcej”, pozostając w ramach wyjaśnienia naturalistycznego. Sztuczny Bóg Horgana, wywołany poprzez stymulację mózgu, jest zarazem Bogiem realnym. Bóg jako funkcja falowa nie wpisuje się ani w wizję Boga transcendentnego, ani w klasyczny panteizm. Wszystkie te przypadki świadczą o dążeniu do zniesienia podziałów pomiędzy nauką a wiarą, przyrodą a Nadprzyrodzonym, dążeniu do jakiejś unifikacji nawet za cenę sprzeczności.

Ten sam proces, który w nowoczesności najpierw oddzielił ducha od materii, a potem zrezygnował z niego na rzecz samej tylko materii, przyczynił się teraz do przywrócenia go tej ostatniej w nowej postaci. Szeroko pojęta materia musiała stać się płaszczyzną *całej* egzystencji człowieka. Quasi-religijne uwielbienie zwróciło się więc w kierunku ciała: ciałowocentryczna cywilizacja uprawia kultury zdrowia i piękna, sportu i zmysłowych przyjemności. Duchowość wślizguje się w obszary codziennych inspiracji. Niektórzy badacze uważają za możliwe odczytywanie w kategoriach religijnych przeżyć muzyków rock'n'rolla, wykazujących cechy tęsknoty za „czymś więcej”. Temat duchowości zagościł w praktykach korporacyjnych, gdzie staje się metodą lepszego zarządzania. Peter Berger opisuje w kategoriach religijnych fascynację miastem, w którym „najzwyczajniej wyglądające domy kryją w sobie nieprzewidywalne tajemnice. Przypadkowe spotkania przekształcają się w doniosłe objawienia” (cyt. za: Mariański 2010, s. 31). Tajemnica nie musi więc być poza światem, czai się za rogiem, tkwi w życiu codziennym, wpisana jest w znajomy krajobraz. Należy tylko nauczyć się lepiej widzieć, a sięgnie się do innych jego fascynujących wymiarów.

Czy postulowana *jedność mimo sprzeczności* nie jest jednak tylko pozorem jedności, za którym kryje się stan rozdarcia? Ślady takiego rozdarcia pomiędzy świecką nauką a duchowością zdaje się odnajdywać u swoich respondentów badaczka polskiego New Age Dorota Hall.

Wyznawcy New Age są według niej „skazani na podwójność, bo nie żyją w izolacji, a nie okopując się w twierdzy fundamentalistycznych przekonań, balansują na granicy wiary i nowoczesnej, racjonalnej wiedzy” (Hall 2007, s. 329). *Podwójność* jest terminem stosowanym przez Hall w podjętej przez nią dyskusji na temat myślenia zaczarowanego. Jak wiadomo był to przedmiot dociekań klasycznej

antropologii, począwszy od Luciena Lévy-Bruhla. Hall odwołuje się natomiast do obserwacji Joanny Tokarskiej-Bakir, która wskazuje, że myślenie magiczne cechuje *nierozróżnialność* wyjaśnień naturalnych i nadprzyrodzonych. Przywołuje przykład Arapeshów, którzy chociaż wiedzą, kto podczas rytuału inicjacyjnego wydaje dźwięki uchodzące za głosy bogów, są przekonani, że w wydawanie tych dźwięków uwikłany jest czynnik nadprzyrodzony. *Nierozróżnialność* zatem wcale nie wchodzi w sprzeczność z racjonalnością, z wiedzą innego porządku niż symboliczny. Wiedza nie odczarowuje świata, wręcz przeciwnie, „okazuje się wodą na młyn religii” (Tokarska-Bakir 2000, s. 66).

Jak czytamy u Hall, niekwestionowalność zjawisk niezwykłych bywała podważana przez jej respondentów. Czuli oni presję możliwości alternatywnego, naturalistycznego ich wyjaśnienia. Tam, gdzie było to możliwe, odwoływali się do badań naukowych proponujących takie właśnie, naturalistyczne wyjaśnienie. W innych przypadkach stwierdzenia niezwykłe opatrywali komentarzami relatywizującymi: „ponoć”, „nie wiem”, „śmieję się, ale tak myślę”, próbując mówić o zjawiskach cudownych jako o czymś zwyczajnym. Ochronne właściwości kamieni wiązały wówczas z jakimś „powiązaniem od ludzi, zwyczajnie”, zaś same oddziaływania energetyczne określali „po prostu działaniem na podświadomość”. Hall uważa te komentarze za świadectwo *podwójności* – wynik zderzenia myślenia przynależnego sferze *sacrum* z nowoczesną racjonalnością, która nie pozwala do własnego światopoglądu magicznego podchodzić w sposób całkowicie bezrefleksyjny, ale ostatecznie go nie podważa. *Podwójność* wyznawców New Age jest więc dla Hall przejawem *nierozróżnialności*.

W niektórych jednak przypadkach respondenci szli o krok dalej – tutaj dewaluacja magicznego obrazu świata wydawała się znaczna. Na przykład zabiegi magiczne praktykowane bywały „tylko po to, aby świadomie dokonać pewnej sztuczki: przekonać podświadomość, że to działa, by pobudzić wiarę, która wytworzy zamierzony skutek”. Te przypadki skłoniły badaczkę do refleksji, czy nie mamy już do czynienia z wykroczeniem poza *nierozróżnialność*, kiedy groźba całkowitego „rozszczenia świadomości” na sferę wiary i odczarowanej wiedzy staje się faktem dokonanym?⁵ (Hall 2007, s. 330–335).

Widać więc, że gra na polu wiedzy wymaga dzisiaj jakiegoś specjalnego ukłonu w stronę wyjaśnienia naturalistycznego, reprezentowanego przez konwencjonalną naukę z jej sceptycyzmem metodologicznym i profaniczną zwykłością. Zauważone przez Hall „rozszczenie świadomości” jest, jak się wydaje, jednym z wyrazów wielorakiej przynależności ponowoczesnego człowieka, który – w sytuacji atomizacji i indywidualizacji społecznego życia, napływu informacji oraz wynikającego z tego kryzysu systemów eksperckich, które musi wybierać na własną rękę – skazany jest

⁵ Hall zaznacza wprawdzie, że ta sprawa nie jest wcale jednoznaczna, bo to, co odczarowana świadomość badacza wiązałaby ze sferą odczarowania i wiedzy, w interpretacji jej rozmówców bywało wpisywane w magiczny ogląd spraw: na przykład myśl nie jest w tej wizji świata autonomiczną, racjonalną jakością, lecz wiązką energetyczną, energią, która rządzi się autonomicznymi prawami, niekoniecznie uzależnionymi od woli człowieka myślącego.

na podzieloną lojalność. Taka wieloraka lojalność „czyni z nas agnostyków w sytuacji, kiedy nie proponuje się nam żadnej całości”, uważa James Fernandez (Fernandez 2011, s. 172).

Czy jednak tak właśnie jest w przypadku wyznawców New Age? Nie da się ich zaliczyć do rzeszy współczesnych agnostyków. Nie tylko poszukują oni, ale na gruncie duchowości zdają się znajdować całość, która zaspokaja ich potrzeby. Można więc zaryzykować twierdzenie, że całość taka jest możliwa. Wymaga ona, być może, przyzwyczajania się do nowego – typowego dla ponowoczesności? – rodzaju polifonicznej, wielowarstwowej świadomości. Sam Fernandez zwraca uwagę na możliwość takiej polifonicznej całości w swoim badaniu ruchów rewitalizacyjnych, które obszerną sferę działań organizują za pomocą metafor i obrazów. W interesujący sposób pokazuje, że obrazy używane przez członków ruchów rewitalizacyjnych są często mieszane i niespójne, zaś całość, którą tworzą, przypomina oglądanie pokoju przy użyciu wiszących na przeciwległych ścianach i odbijających się nawzajem luster. Jest to bardzo złożona całość, ale to „właśnie gra metafor stwarza poczucie spójności – powrotu do Całości” (tamże, s. 183).

Metafora pokoju z lustrami wymyślona została przez Claude'a Lévi-Straussa (1969, s. 394–395) i dotyczyła holistycznego myślenia człowieka pierwotnego. Nie brak dzisiaj świadectw, że cywilizacja zachodnia wkroczyła w epokę charakteryzującą się powrotem do holizmu, zarazem bardzo przypominającą epokę holistycznego myślenia pierwotnego i odmienną od niej (por. du Toit 2006). Termin „postsekularyzm”, stwierdza trafnie Cornel du Toit, opisuje więc „współzależność fizyki i metafizyki, immanencji i transcendencji”. Jest to zrozumienie, że „nasze przeznaczenie dotyczy tej ziemi, i to tutaj należy budować Niebo, na ziemi, z którą na nowo odkryliśmy szczególnie bliską więź [...]. To właśnie prowadzi nas wprost do holizmu postsekularnego” (tamże, s. 1258).

Stan wielorakiej lojalności ponowoczesnego człowieka coraz bardziej staje się jego codziennością, jedyną dostępną mu całością. Nowa duchowość dostarcza wielu przykładów, gdzie doświadczenia mistyczne i zracjonalizowane wątpliwości, fakty nauki i doświadczenia duchowe, a więc treści, które zdają się na pierwszy rzut oka pozostawać ze sobą w sprzeczności, łączą się w jednym halograficznym, holistycznym obrazie. Nie budzi więc sprzeciwu opisana przez Hall „sztuczka”, za pomocą której można *wywołać* wiarę, ale mimo to nie przestać traktować jej jako *autentycznej*. Widać także, że język, który mógłby opisać paradoksalne – ograniczone obszarem przyrody i jednocześnie wykraczające poza nią *sacrum* ponowoczesności – nie może zrezygnować ze słownictwa *profanum* i wręcz desperacko go potrzebuje.

Bibliografia

- Bey H. (2001 [1996]). *The Information War*. W: D. Trend (ed.), *Reading Digital Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Bohm D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. London: Routledge.
- Broek R. van den, Hanegraaff W. (eds.) (1997). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany: SUNY Press.

- Capra F. (1975). *Tao of Physics. An Exploration of the Parallels. Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boulder: Shambhala; polskie wydanie: Capra F. (1994). *Tao fizyki: w poszukiwaniu podobieństw między fizyką współczesną a mistycyzmem Wschodu*, tłum. P. Macura. Kraków: Nomos (wyd. 2. popr.: Poznań: Rebis, 2001).
- Capra F. (1995). *Należać do Wszechświata – poszukiwania na pograniczu nauki i duchowości*, tłum. P. Pieńkowski. Kraków: Znak.
- Chopra D., Mlodinow L. (2013). *Wojna światopoglądów. Czy naukowcy mają duszę?* tłum. B. Sałbut. Gliwice: Helion.
- Collins F. (2008). *Język Boga. Kod życia. Nauka potwierdza wiarę*, tłum. M. Yamazaki. Warszawa: Świat Książki.
- Culture*. Oxford: Blackwell Publishers, s. 115–122.
- Davis E. (1999 [1998]). *TechGnosis. Myth, Magic and Mysticism in the Age of Information*. London: Serpent's Tail.
- Dobroczyński B. (1997). *New Age*. Kraków: Znak.
- Draper J. (1880). *History of the Conflict Between Religion and Science*. London: C. Kegan Paul & Co.
- Draper J. (1902). *Dzieje stosunku wiary do rozumu*. Kraków: Drukarnia Narodowa.
- Ellul J. (1967 [1954]). *The Technological Society*. New York: Vintage Books.
- Ferguson M. (1980). *The Aquarian Conspiracy*. Los Angeles, CA: Tarcher.
- Fernandez J. (2001). *Wywód za pomocą obrazów a doświadczenie powrotu do Całości*. W: V. Turner, E. Bruner, *Antropologia doświadczenia*, tłum. E. Klekot, A. Szurek. Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Giddens A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Habermas J. (1977). *Technika i nauka jako ideologia*. W: J. Szacki (red.), *Czy kryzys socjologii?* Warszawa: Czytelnik, s. 342–395.
- Habermas J. (2002). *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. M. Łukasiewicz. „Znak”, nr 568(XI), s. 8–21.
- Hall D. (2007). *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Hanegraaff W. (1996). *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden–New York: Brill.
- Hanegraaff W. (1999). *New Age Spiritualities as Secular Religion*. *Social Compass*, nr 46(2), s. 145–160.
- Heisenberg W. (1962). *Fizyka a filozofia*, tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Horgan J. (2003). *Rational Mysticism. Spirituality Meets Science in the Search of Enlightenment*. Boston: Houghton Mifflin.
- Kafatos M., Nadeau R. (1990). *The Conscious Universe*. New York: Springer Verlag.
- Kubiak A. (2005). *A jednak New Age*. Warszawa: Jacek Santorski and Co. Agencja Wydawnicza.
- Lévi-Strauss C. (1969). *Myśl nieoswojona*, tłum. A. Zajączkowski. Warszawa: PWN.
- Lopez D.S. (2001). *The Story of Buddhism. A Concise Guide to Its History and Teachings*. San Francisco: Harper.
- Lopez D.S. (2008). *Buddhism and Science. A Guide for the Perplexed*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mariański J. (2010). *Nowa duchowość czy dopełnienie religijności*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- McMahan D. (2004). *Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism*. *Journal of the American Academy of Religion*, nr 72(4), s. 897–933.
- McMahan D. (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. New York: Oxford University Press.
- McMahan D. (2012). *Buddhism in the Modern World*. New York and London: Routledge.
- Moore W. (1989). *Schrödinger. Life and Thought*. Cambridge: University Press.

- Moyers B. (1994). *Potęga mitu. Rozmowy Billa Moyersa z Josephem Campbellem*, tłum. I. Kania. Kraków: Znak.
- Nowaczek M. (2005). *Antynomie nowej duchowości*. W: Z. Stachowski (red.), *Sekty czy nowe ruchy religijne. Wybrane zagadnienia*, Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza, s. 41–59.
- Osler M. (1998). *Mixing Metaphors. Science and Religion or Natural Philosophy and Theology in Early Modern Europe*. *History of Science*, nr 36, s. 92–113.
- Proudfoot D. (2012). *Software Immortals – Science or Faith*. W: A. Eden, J. Søraker, J. Moor, E. Steinhart (eds.), *The Singularity Hypothesis. A Scientific and Philosophical Analysis*. Berlin: Springer.
- Tambiah S. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Toit du C. (2006). *Secular Spirituality versus Secular Dualism. Towards Postsecular Holism as Model for a Natural Theology*. *HTS* 62(4), s. 1251–1268.
- Tweed T. (1992). *The American Encounter with Buddhism 1844–1912. Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press.
- Wallace B. (2003). *Buddhism and Science. Breaking New Ground*. New York: Columbia University Press.
- Wertheim M. (2000 [1999]). *The Pearly Gates of Cyberspace. A History of Space from Dante to the Internet*. London: Virago Press.
- White A. (1876). *The Warfare of Science*. New York: D. Appleton.
- Whitehead A. (1987). *Nauka i świat nowożytny*, tłum. M. Kozłowski, M. Pieńkowski. Kraków: Znak.
- Wilber K. (ed.) (1984/2001). *Quantum Questions. Mystical Writings of the World's Great Physicists*. Boston, MA: Shambhala Publications.
- York M. (1995). *The Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo Pagan Movements*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Zamojski A. (2002). *New Age. Filozofia, religia i paranauka*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Życiński J. (1993). *Granice racjonalności*. Warszawa: PWN.
- Гейзенберг В. (1987). *Шаги за горизонт*. Москва: Прогресс.
- Эпштейн М. (2013). *Религия после атеизма. Новые возможности теологии*. Москва: АСТ-Пресс.

The postmodern *sacred*. Science and spirituality in their search for the whole

Abstract

The paper deals with the problem of meeting and mutual translation of science and new spirituality in postmodern discourse. The analysis focuses on the three examples: New Age movements, scientific and technological approach to the *sacred* and phenomenon of *minimal spirituality* that has been observed during in-depth interviews conducted by the author. In those cases spirituality gives up its attempts to compete with science and, instead, enters the scientific field and initiates the process of translation. This process seems to end with osmosis of the *sacred* and the *profane* languages. A specific *sacred* appears, which both lies within the limits of nature and goes beyond them, which is expressed in terms of science, but does not lose its mysticism. Considering mechanisms of this osmosis, the author comes to the conclusion that this must be mechanism of paradox. It is rooted in *multiple loyalty* of postmodern man, which allows him to create a “holographic” whole consisting of fragmented or even conflicting senses.

Key words: spirituality, science, postmodernity

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 69–82

Stanisław Obirek

Uniwersytet Warszawski, Polska

Pluralizacja, sekularyzacja, postsekularyzm

Streszczenie

Zdaniem Petera Bergera, niegdyś propagatora, a dziś jednego z najbardziej wnikliwych krytyków teorii sekularyzacji, fałszywe jest założenie, że żyjemy dziś w świecie zsekularyzowanym. Zamiast „sekularyzacji” dla opisu dzisiejszego funkcjonowania religii w społeczeństwie Berger proponuje pojęcie „pluralizacji”. Jego spostrzeżenia w tym zakresie wydają się na tyle interesujące, że warto zastosować je do polskiego kontekstu, w tym do polskich dyskusji na temat „otwarcia” tradycji katolickiej na wpływy innych tradycji religijnych.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, pluralizacja, Peter L. Berger

Uwagi wstępne

Peter L. Berger, jeden z najważniejszych propagatorów teorii nieuchronnej sekularyzacji stał się też jednym z najbardziej wnikliwych jej krytyków. We wprowadzeniu do książki opublikowanej w 1999 roku pod znamienym tytułem *Desekularyzacja świata. Powstająca religia i światowa polityka* napisał wprost: „Założenie, że żyjemy w świecie zsekularyzowanym jest fałszywe” (Berger 1999, s. 2). Stało się bowiem faktem, że religia nie tylko wróciła do łask, ale stała się przedmiotem namysłu różnych dziedzin humanistyki i już od dawna opuściła hermetyczne salony teologów i religioznawców. Wystarczy przywołać wydaną w 2009 roku książkę *Powrót Boga* z podtytułem *Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat* autorstwa Johna Micklethwaita i Adriana Wooldridge’a, redaktorów tygodnika „The Economist” (Micklethwait, Wooldridge 2009). Czyżby religia stała się jeszcze jednym, dobrze sprzedającym się towarem? Raczej, zgodnie z ostatnimi wynikami europejskich i światowych badań wartości, należałoby mówić o nowych priorytetach i zmianie upodobań człowieka XXI wieku. Jak stwierdza Aleksandra Jasińska-Kania, która koordynowała te badania w Polsce: „Wyniki badań EVS i WVS w znacznej mierze potwierdzają przewidywania teorii modernizacji i przemian ponowoczesnych. Najwyższy stopień przyjmowania zarówno wartości świecko-racjonalnych, jak i post-materialistyczno-indywidualistycznych, występuje w krajach o wysokim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego” (Jasińska-Kania 2011, s. 238). Warto podkreślić, że Jasińska-Kania nie mówi o sekularyzacji, ale o modernizacji i przemianach

ponowoczesnych, których dookreślenie jest osobną sprawą. Najnowsze ustalenia Petera L. Bergera warto uzupełnić wynikami badań Grace Davie, która, bodajże jako pierwsza, zauważyła, że to zsekularyzowana Europa Zachodnia jest wyjątkiem, a nie „religijna reszta świata” (Davie 2002). Interesujących propozycji teologicznych nie brak również na polskim gruncie – nawiążę do nich w niniejszym eseju, gdyż stanowią ważne dopełnienie ustaleń socjologicznych.

W moim przekonaniu nowy sposób widzenia obecności religii w przestrzeni publicznej oznacza zgodę na jej jednoczesne współistnienie z postawami laickimi, dla których religia nie stanowi wartości. Innymi słowy, w praktyce oznacza zróżnicowanie, a więc pluralizację postaw. Jest więc rzeczą oczywistą, że Peter L. Berger w artykule z 2012 r. „Dalsze myśli o religii i współczesności” zaproponował, by w miejsce niedającej się utrzymać teorii sekularyzacji wprowadzić teorię pluralizacji (Berger 2012). W tych „dalszych myślach” Berger dookreślił swoje odejście od nazbyt upraszczającej rzeczywistości teorii sekularyzacji. Przede wszystkim wskazał na dwojakie zróżnicowanie obecnej sytuacji w świecie: „Ta teoria [sekularyzacji] została w konfrontacji z konkretnymi danymi zakwestionowana przez większość badaczy, okazało się bowiem, że świat w zdecydowanej większości jest religijny. Przy czym dało się zauważyć dwa wyjątki od tej normy. Jeden geograficzny – Europa Zachodnia – i drugi socjologiczny – międzynarodowa inteligencja świecka”. Berger mówi też zupełnie otwarcie, na czym polegał błąd zwolenników wspomnianej teorii: „Pomyliliśmy sekularyzację z pluralizacją, świeckość z pluralizmem. Okazało się, że nowoczesność nie prowadzi w sposób automatyczny do schyłku religii, wiedzie natomiast do pogłębienia procesu pluralizacji. Historycznie jest to sytuacja bezprecedensowa, kiedy coraz więcej ludzi żyje pośród konkurujących ze sobą wierzeń, wartości i stylów życia. Ta sytuacja ma głęboki wpływ na religię” (Berger 2012, s. 313). Obecnie Peter L. Berger ukończył pisanie książki właśnie na ten temat, jednak na jej wydanie trzeba jeszcze poczekać, gdyż autor właśnie poszukuje wydawcy¹.

Propozycja Bergera wydaje się o tyle ciekawa, że można ją zastosować również do analizy polskiej rzeczywistości. Obserwujemy bowiem z jednej strony gwałtowne procesy sekularyzacyjne, a z drugiej niewątpliwie równie intensywne „zwieranie szyków” zwolenników silnej obecności religii w przestrzeni publicznej. Być może więc teoria pluralizacji stanowi właściwy klucz hermeneutyczny umożliwiający rozumienie postępującej polaryzacji społeczeństwa polskiego. Nieco żartobliwym, ale w pewnym sensie znamionym przykładem jest interpretacja moich poglądów przez niektórych publicystów, spośród których tytułem przykładu przywołam Pawła Paliwodę. Napisał on typowy dla prawicowej stylistyki paszkwil, którego znaczenie jest raczej anegdotyczne, gdyż brak w nim jakichkolwiek argumentów rzeczowych (Paliwoda 2007). Tekst jest o tyle ciekawy, że autor zadał sobie trud przeczytania moich tekstów publicystycznych, wpisując je w kontekst pluralizmu. Ironia polega na tym, że to, co dla Paliwody stanowi zagrożenie, dla mnie jest szansą.

¹ Tę informację zawdzięczam samemu Bergerowi, którego zapytałem o przewidywaną datę publikacji jego książki na temat pluralizmu.

Czy pluralizm jest niebezpieczny dla teologii?

Znacznie poważniej brzmi głos Josepha Ratzingera, który swoją polemikę z pojęciem pluralizmu przedstawił w książce *Prawda i tolerancja. Wiara chrześcijańska w kontekście religii świata*, opublikowanej w 2003 roku (a więc w czasie, gdy nie był jeszcze papieżem) w języku niemieckim i włoskim. Ja sam posłużę się tu wersją angielską opublikowaną rok później (Ratzinger 2004). Stanowi ona zbiór esejów wygłoszonych i opublikowanych w okresie, gdy Ratzinger sprawował urząd prefekta Kongregacji Nauki Wiary, a więc można ją traktować jako oficjalne stanowisko Kościoła katolickiego. Wyjątkiem jest tekst z 1964 roku opublikowany pierwotnie w księdze pamiątkowej ku czci Karla Rahnera. Obecność tego eseju w książce zaskakuje, gdyż stanowi on zapis teologicznych poglądów młodego Josepha Ratzingera, które można określić jako pluralistyczne. Otóż dla jego autora sprawą decydującą jest doświadczenie prorockie, które naznacza czas historycznością: „Nie ma znaczenia dokładny czas doświadczenia, lecz jego treść, co oznacza przekroczenie i relatywizację wszystkiego, co czasowe. Lecz Boży głos rozpoznawany przez proroka musi być datowany; mamy tu do czynienia z tu i teraz, od tego zaczyna się historia; została zapoczątkowana relacja, a relacja między osobami ma charakter historyczny – one [te osoby i zaistniała między nimi relacja – S.O.] są tym, co nazywamy historią” (Ratzinger 2004, s. 39–40). Z tego stwierdzenia zdaje się wynikać, że również doświadczenie przed i po chrześcijaństwie zachowuje swoje autonomiczne znaczenie. W rzeczy samej, powiada Ratzinger: „To dynamika sumienia i milcząca obecność Boga w nim prowadzi jedną religię w kierunku innych, a ludzi w kierunku Boga, nie zaś w stronę kanonizacji, tego co już istnieje – tak, by ludzie nie byli zwolnieni z coraz głębszego poszukiwania” (s. 54). Zwracam uwagę na traktowanie indywidualnego sumienia jako jedyne kryterium autentyczności doświadczenia. Nie jest więc w żaden sposób powiedziane, do jakiej religii dana osoba przynależy. Krótko mówiąc, należy pamiętać, że: „wszyscy jesteśmy częścią jednej historii, która na różne sposoby jest drogą do Boga”. A to oznacza opowiadanie się za wielością dróg, a więc za pluralizmem religijnym. W późniejszych pismach sam Ratzinger taką postawę określi jako wysoce niebezpieczny „relatywizm religijny”, który należy wszelkimi sposobami zwalczać. I tak w eseju z 1992 roku poświęconym wzajemnym relacjom wiary, religii i kultury pisał: „Pluralizm w swojej radykalnej formie ostatecznie neguje jedność rodzaju ludzkiego i zaprzecza dynamizmowi historii, który jest procesem różnych jedności”. Tego twierdzenia jednak nie uzasadnia, tylko dodaje: „Zwykły pluralizm religii, rozumianych jako stojące na wieki obok siebie bloki, nie może być ostatnim słowem w historycznej sytuacji dzisiaj” (Ratzinger 2004, s. 81, 83). W moim przekonaniu, odrzucenie pluralizmu tak naprawdę jest nieudaną próbą zaklęcia rzeczywistości i narzucania jej własnej wizji świata, zupełnie nieprzylegającej do jej pluralistycznego właśnie charakteru. Jest to szczególnie widoczne w tekście z 1996 roku, w którym Ratzinger poddaje krytycznej ocenie dzisiejsze próby podejmowane przez teologów, by opisać rzeczywistość taką, jaka właśnie jest, a nie jaka być powinna. Głównym celem polemicznego ataku prefekta

Kongregacji Nauki Wiary była wtedy teologia pluralistyczna, która jego zdaniem: „Z jednej strony jest typowym produktem świata zachodniego i jego sposobu myślenia, jednak z drugiej jest w sposób zdumiewający zbliżona do filozoficznych i religijnych intuicji Azji, a zwłaszcza indyjskiego subkontynentu. Tak więc w obecnej historycznej sytuacji kontakt tych dwóch światów nadaje jej szczególny rys”. Z tym stwierdzeniem należy się zgodzić, trafnie bowiem ujmuje istotę teologii, która podjęła wspomnianą wyżej próbę adekwatnego opisu istniejącej sytuacji religijnej na świecie. Jednak przystawalność opisu, jakiego dokonują zwolennicy pluralizmu religijnego, jest postrzegana przez strażnika ortodoksji katolickiej jako zagrożenie dla tradycyjnie rozumianej chrystologii. Ten problem nie stanowi jednak przedmiotu moich rozważań.

Religia w kulturze i historii

Interesuje mnie natomiast miejsce religii w przestrzeni publicznej. Brak zgody na pluralizm oznacza bowiem nieuniknione napięcia i mniej czy bardziej uświadomione próby narzucenia jednego systemu religijnego, uznanego przez określone grupy za jedyny prawdziwy i słuszny. W sugestywnym eseju „Odwet sacrum w kulturze świeckiej” napisanym w 1973 roku Leszek Kołakowski żarliwie domagał się uznania religii za niezbędny wymiar kultury, a nawet jedyny sposób jej ocalenia. Pisał: „Być absolutnie wolnym względem sensu, względem wszelkiego nacisku tradycji, to usytuować się w próżni, a więc rozpaść się. Sens zaś pochodzi tylko od sacrum, ponieważ nie wytwarza go żadne badanie empiryczne”. I dodawał całkiem serio, a nawet złowieszczo: „Utopia doskonałej autonomii człowieka i nadzieja na jego doskonalenie się nieskończone są, być może, najbardziej skutecznymi narzędziami samobójstwa, jakie kultura nasza wynalazła” (Kołakowski 1990, s. 152). To stwierdzenie polskiego filozofa jest chętnie cytowane przez polskich teologów jako niezbity przykład ostatecznej kompromitacji ideologii bez Boga, prowadzącej jakoby nieodwołalnie do totalitaryzmu. Tymczasem tekst Kołakowskiego filozofa można rozumieć poprzez kontekst, w jakim powstał: rozczarowanie możliwościami „naprawy systemu od wewnątrz” i ostateczne zerwanie z utopią realnego socjalizmu, które przyniosło w efekcie jedną z najbardziej wnikliwych krytyk marksizmu, czyli *Główne nurty marksizmu: powstanie, rozwój, rozkład*. Nasuwa się też podejrzenie, że Kołakowski jedną wiarę (w marksizm) zamienił w drugą wiarę (w religię). Wolno jednak wątpić, czy powyższe uwagi Kołakowskiego są przydatne do oceny „realnego katolicyzmu”, z jakim mamy do czynienia po załamaniu się komunizmu w 1989 roku, a którego przymioty jako żywo przypominają „realny socjalizm”, z którym zmagał się Kołakowski. W rzeczy samej w 2002 roku, we wstępie do książki *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi* pisał on: „W latach osiemdziesiątych ubiegłego wieku rozwinęło się w Polsce poczucie zaufania i przyjaźni między Kościołem katolickim i polską inteligencją; zarówno wspólnota celów była w tym ważna, jak też wielka rola Kościoła w duchowym przygotowaniu przemian, które miały rychło nastąpić. Rzeczy zmieniły się z nastaniem nowej epoki, w którą Kościół wkroczył

w zrozumiałej aurze tryumfalizmu” (Kołakowski 2002, s. 9). Osobiście wydaje mi się, że nawet w latach 80. minionego wieku daleko było do opisanej przez Kołakowskiego sielanki. Mieliśmy do czynienia raczej z chwilowym i niepisanym paktem o nieagresji, którego głównym powodem było poczucie wspólnego zagrożenia. Dotknęło ono zresztą tylko część polskiej inteligencji i tylko część polskiego Kościoła.

Krzysztof Pomian w eseju „Miejsca pamięci, konflikty pamięci” (Pomian 2008) wskazał złożony stosunek pamięci do historii. Otóż jego zdaniem zapamiętujemy to, co chcemy zatrzymać z przeszłości, eliminujemy zaś fakty w jakiś sposób niewygodne dla stworzonej tożsamości. I Jest to sytuacja trudna, może nawet bez wyjścia. Cała nadzieja w autorytetach moralnych, do których Pomian zalicza również Kościół: „Jednym ze znakomitych przykładów aktu przebaczenia jest pamiętny list biskupów polskich do biskupów niemieckich. Szkoda tylko, że podobny list nigdy, jeśli się nie mylę, nie został wystosowany do prawosławnych biskupów rosyjskich i ukraińskich”. Podobne listy zostały jednak opublikowane: wspólne przesłanie biskupów polskich i ukraińskich w 2005 roku, będące aktem wzajemnego przebaczenia i pojednania, oraz korespondencja między przewodniczącym Episkopatu Polski i patriarchą Prawosławnym Rosji². Pozostaje jednak sprawą otwartą, na ile takie symboliczne akty przedstawicieli wspólnot religijnych przekładają się na przewycięzanie uprzedzeń i stereotypów żywionych przez same wspólnoty narodowe i religijne.

W tym kontekście warto przywołać tekst Karla Rahnera z 1979 r. o teologicznej interpretacji Soboru Watykańskiego II. Otóż zdaniem Rahnera historię Kościoła należy podzielić na trzy główne okresy: 1) Krótki okres judeo-chrześcijaństwa, 2) czas Kościoła w poszczególnych grupach kulturowych, najpierw hellenizmu a następnie kultury i cywilizacji europejskiej i 3) okres, w którym przestrzeń Kościoła stał się cały świat (Rahner 1981). Ten ostatni okres został zapoczątkowany właśnie przez Sobór Watykański II, choć głównie na poziomie nowych koncepcji teologicznych. Do tzw. Kościołów lokalnych, a więc i Kościoła polskiego, ta interesująca koncepcja w ogóle nie dotarła. Jak się wydaje, nie podzielali jej również ostatni papież, zdaniem których Kościoły narodowe stanowią oparcie dla tzw. działań ewangelizacyjnych. Tymczasem tak naprawdę na naszych oczach rozgrywa się kwestia tożsamości chrześcijaństwa jako religii (Rahner 1981, s. 85). Dzięki pierwszemu pokoleniu Żydów, którzy uznali Jezusa z Nazaretu za Mesjasza, pojawiła się nowa religia. Już w następnym pokoleniu została zdominowana, na okres prawie dwóch tysięcy lat, przez “przypadkową kulturę hellenistyczną” i równie “przypadkową kulturę

² „Pokój między narodami jest możliwy”. List biskupów grekokatolickich Ukrainy i rzymskokatolickich Polski z okazji aktu wzajemnego przebaczenia i pojednania (http://episkopat.pl/dokumenty/listy_pasterskie/4505.1,Pokoj_miedzy_narodami_jest_mozliwy.html) oraz „Wspólne Przesłanie do Narodów Polski i Rosji”. Przewodniczącego Konferencji Episkopatu Polski Arcybiskupa Józefa Michalika, Metropolity Przemyskiego i Zwierzchnika Rosyjskiego Kościoła Prawosławnego Patriarchy Moskiewskiego i Całej Rusi Cyryla (<http://ekai.pl/biblioteka/dokumenty/x1430/wspolne-przeslanie-do-narodow-polski-i-rosji/>), do-
stęp 5 X 2013.

europijską” w jej narodowych odmianach. Jeśli wierzyć intuicji Rahnera, wierność pierwotnemu impulsowi religijnemu zakłada konieczność “odklejenia” Kościoła od tych akcydentalnych form kulturowych (1981, s. 84). W moim przekonaniu takie spojrzenie na historię Kościoła ma olbrzymie konsekwencje również dla oceny przeszłości tej instytucji.

Przykładem może być choćby analiza Marii Bobrownickiej z książki *Narkotyki mitu*, w której zwróciła ona uwagę na destrukcyjne konsekwencje przyjęcia romantycznych wyobrażeń na myślenie o religii. Jak pisze autorka: „Negatywne oddziaływanie mitu słowiańskiego na zespół pojęć o narodowej kulturze polegało na zafałszowaniu źródeł i charakteru rodzimej tradycji poszczególnych narodów słowiańskich oraz na jej zubożeniu wskutek odcięcia się od jej niektórych pokładów” (Bobrownicka 1995, s. 24). Nie muszę dodawać, jak chętnie do mitu romantycznego odwoływał się Kościół katolicki, upatrując właśnie w romantyzmie źródła swojej legitymacji. Jakże celnie brzmi w tym kontekście uwaga Ernesta Gellnera: „Aby stać się cechą diakrytyczną religia musi niekiedy ulec całkowitej przemianie” (Gellner 1992, s. 24). Dotyczy to również katolicyzmu powojennego. Konfrontacja z komunizmem sprzyjała jednostronnemu spojrzeniu na historię, w którym nie było miejsca dla innych. W pewnym sensie historiografia katolicka była lustrzanym odbiciem historiografii komunistycznej. Dlatego ma rację Bobrownicka domagając się rewizji używanych wówczas kategorii kulturowych: „Przewrót pojęciowy związany z upadkiem komunizmu i kompromitacją inspirowanych przezeń teorii kultury rodzi gwałtowną potrzebę demitologizacji społecznej świadomości narodów słowiańskich, lecz w pierwszej kolejności demitologizacja ta obejmuje kategorie myślenia politycznego; próby rewizji pojęć w zakresie narodowych kultur znajduje się jeszcze *in statu nascendi*” (Bobrownicka 1995, s. 90).

O tym, że dyskurs ten ma się szczególnie dobrze na ambonach katolickich świątyń, nie trzeba zbytnio przekonywać. Jest on też jednym z powodów trudności, na jakie napotyka społeczeństwo polskie w dostosowaniu się do światopoglądowego pluralizmu. I ma rację Barbara Stanosz, gdy mówi, że „Konflikt między instytucją Kościoła katolickiego i modelem nowoczesnej, liberalnej demokracji jest autentyczny i głęboki: interesy i aspiracje każdej ze stron tego konfliktu są niszczące dla drugiej” (Stanosz 2004, s. 41). Tytułując zaś swoją książkę *W cieniu Kościoła czyli demokracja po polsku* ma niewątpliwie rację, gdy wskazuje na wymagania tej instytucji, które są nie do pogodzenia z wymogami demokracji: „Kościół żąda dla siebie wielu rozmaitych przywilejów, tymczasem demokracja nie może mu przyznać żadnego przywileju, nie gwałcąc zasady równości obywateli, tj. nie przestając być demokracją” (2004, s. 41). Dotychczas zarówno odwoływanie się do nacjonalistycznej ideologii, jak i historiografia oparta na wybiórczym traktowaniu przeszłości, przynosiły wymierne korzyści polskiemu Kościołowi katolickiemu. Czy tak będzie w przyszłości trudno powiedzieć. Na pewno rację ma Marjane Osa, amerykańska socjolożka, gdy stwierdza, że zarówno II wojna światowa jak i komunizm wzmocniły polski Kościół: “Paradoksalnie, wojna i budowanie socjalistycznej Polski przyniosły nieoczekiwane

korzyści Kościołowi katolickiemu w Polsce. [...] Wraz z politycznymi zmianami i zniesieniem kościelnych latyfundiów, resztki feudalnego Kościoła przestały istnieć. Stworzone w czasie wojny więzy i nawiązane nowe formy obecności Kościoła, sprawiły, że wyłoniła się dynamiczna i przygotowana do konfrontacji z wrogiem organizacja” (Osa 1989, s. 296). Osobiście mam nadzieję, że otwarte i pluralistyczne społeczeństwo zredukuje polityczny wpływ Kościoła katolickiego w Polsce, gdyż obecnie to właśnie ta instytucja najbardziej polaryzuje polskie społeczeństwo, skutecznie odcinając je od partnerskiej obecności w jednoczącej się Europie. Może w tym pomóc refleksja teologiczna Tomasza Węcławskiego.

Od teologii apologetycznej do antropologii kultury

W książce opublikowanej w 1995 roku *Wspólny świat religii* zastanawiał się Węcławski nad rzeczywistością wspólną wszystkim religiom i leżącą głębiej niż ich zewnętrzne przejawy. Pytał, ale odpowiedzi udzielał niepewnie, jakby nie do końca wierząc, że tak właśnie jest: „Czy za niezwykłą różnorodnością i bogactwem historycznych i współczesnych przejawów i form życia religijnego kryje się rzeczywiście wspólny świat? [...] Wierzmy, że tak jest. A jeśli tak i jeśli otwiera się on naprawdę tylko przed tymi, którzy czuwają – tym pełniej, im pełniejsze jest ich czuwanie – możemy sami szerzej otworzyć oczy, żeby go dostrzec; możemy więc nieustannie uczyć się czuć, by odkrywać go wciąż na nowo” (Węcławski 1995, s. 7). Zarówno przywołany fragment jak i cała książka mogą być traktowane jako swoisty komentarz do tajemniczych nieco słów Heraklita zachowanych we fragmencie B89: „Dla przebudzonych jeden i wspólny jest świat, a każdy, kto zasypia, odwraca się ku własnemu”. Podobnie pisał indyjski jezuita Anthony de Mello w *Przebudzeniu*, książce dziwnie irytującej, ale przecież wskazującej właściwie na to samo – na wspólny świat ludzi szukających wolności (De Mello 1992). Jak długo człowiek nie chce bądź nie może się przebudzić, tak długo będzie uwikłany w sieć zależności, które nie tylko zamykają go na świat innych, ale też nie pozwalają mu tak naprawdę dostrzec własnego świata, w całym jego bogactwie. Istotą tego świata jest właśnie to, że stanowi fragment większej całości, a swoje piękno odzyskuje tylko jeśli wpisujemy go w całość świata wspólnego. Na tym też zdaniem Węcławskiego polega istota czuwania, owej umiejętności nawiązywania głębokiego kontaktu z innymi, ale też zdawania sobie sprawy z tego, kim tak naprawdę jesteśmy: „Czuwanie jako zwrot do wspólnego świata, spotkanie i porozumienie w jego wnętrzu, jest więc drogą, na której daje się odkryć, zobaczyć, odczytać i zrozumieć własna duchowa przynależność człowieka i jego związanie z tymi wartościami, których źródłem i miejscem jest wspólnota kulturowa, do której on należy, albo raczej, w którą wrasta, o ile potrafi czuć” (Węcławski 1995, s. 260). Innymi słowy mój świat, moja religia i moja kultura są jedynie środkiem umożliwiającym spotkanie z innym. Ona też pozwala mi dostrzegać to, co najlepsze. Bo tylko wtedy spotkanie jest w ogóle możliwe: „Sensowne spotkanie i prawdziwa konfrontacja między różnymi doświadczeniami religijnymi mogą się dokonywać tylko w tym, co w każdym z tych doświadczeń jest najlepsze, co jest

jego praktycznym ideałem, i dlatego wymaga najpierw dogłębnego zrozumienia własnej oraz tej drugiej, obcej nam, religijnej postawy i praktyki” (1995, s. 273). A to oznacza nie tylko możliwość, ale wręcz potrzebę i konieczność wzajemnego kwestionowania poszczególnych tradycji, które w tak pojętym dialogu odkrywają swoją przynależność do wspólnego świata.

Dla Węclawskiego w owym zderzeniu sprawdza się niejako prawdziwość poszczególnych religii: „Zakwestionowanie kształtu własnej religii przy zestawieniu jej wartości z oryginalnymi wartościami innych tradycji kulturowych i religijnych może się jednakże dokonywać bez naruszenia zasady wierności własnego religijno-kulturowego doświadczenia. Co więcej, tylko w takim wypadku zakwestionowanie to okazuje się naprawdę owocne – jak to pokazują historyczne przykłady procesów uniwersalizacji wielkich religii światowych (np. buddyzmu i chrześcijaństwa)” (1995, s. 276).

Wracając do możliwego dialogu między religiami, Węclawski wypracowuje oryginalne jego ujęcie. Każda z religii jest dla niego niejako „skazana” na wymianę doświadczeń z innymi religiami, ale to właśnie we wzajemnej konfrontacji odzyskują one swoją najgłębszą rację bytu i w tym objawia się ich wspólna przyszłość. Nie chodzi przy tym o ukształtowanie jakiejś jednej „superreligii”, ale odkrycie wspólnego im wszystkim świata, gdyż: „dziejowe znaczenie i oddziaływanie każdej z nich zależy w istotnym stopniu od tego, jak na rozszerzenie jej własnego doświadczenia i pogłębienie jej wierności temu własnemu doświadczeniu wpłynie uświadomienie sobie przez wyznających ją ludzi wartości doświadczenia innych” (1995, s. 274).

A jeśli tego uświadomienia zabraknie? Jeśli wyznawcy danej religii, zapatrzeni we własną tradycję zaczną postrzegać doświadczenia innych jako gorsze bądź jako zagrożenie dla siebie? To nie są pytania retoryczne. Dzieje poszczególnych religii dostarczają odpowiedzi nazbyt oczywistych – zamknięte w sobie religie stają się wynaturzeniem pierwotnych impulsów, które powołały je do istnienia. Inaczej mówiąc i pozostając w przywołanej metaforze Heraklita, zasypiają i tym samym zwracają się ku własnemu, a więc obumierają. Tracą żywotność i przestają odsyłać do wspólnego świata.

Jednym z ujmujących rysów metody Węclawskiego jest poznawcza pokora, wskazanie na brak wiedzy: „Zamiast ukrywać własną niewiedzę, uważam raczej za rzecz właściwą przyznać choćby tylko to, że nigdy naprawdę nie rozumiałem i nadal nie rozumiem, co to znaczy, że Bóg, w którego wierzymy, jest *transcendentny*: to słowo w odniesieniu do Boga zawsze wydawało mi się dziwnym nieporozumieniem”. I dodaje autoironiczną uwagę: „Jeśli ktoś w tym miejscu zauważy, że nie ma się czym chwalić i że takie właśnie niezrozumienie i nieuctwo w stosunku do rzeczy najbardziej podstawowych wykazałem w całej tej książce, chętnie przyznam mu rację” (Węclawski 2002, s. 167). Osobiście upatrywałbym w takim podejściu do teologii raczej Sokratejskiej mądrości niż braku wiedzy, a może jeszcze bardziej tak typowej dla Sokratesa ironii skrywającej wiedzę: wiem, że nic nie wiem. Ale właśnie z tego poznawczego sceptycyzmu rodzi się prawdziwe poznanie, również w teologii.

Ten sceptycyzm ma jednak swoją cenę, domaga się nowego spojrzenia na całą tradycję teologiczną, zwłaszcza swoją własną: „Z całą pewnością nie wystarczy po prostu powtarzać precyzyjne formuły teologiczne tak, jakbyśmy wiedzieli, co one rzeczywiście znaczą. Nawet bowiem jeśli to naprawdę wiemy, samo powtarzanie doskonałych i precyzyjnych formuł nie prowadzi do niczego” (2002, s. 168). A to oznaczać może tylko jedno: odwagę stawiania pytań bez oglądania się na konsekwencje, do jakich owo pytanie może doprowadzić. Nawet więcej – owo niezמודowane kwestionowanie staje się synonimem wierności: „Chodzi o taką wierność, która nie boi się postawić żadnego pytania, jeśli tylko może je postawić, i nie waha się otworzyć żadnych drzwi, jeśli Pan Bóg pozwala je otworzyć” (2002, s. 172).

Jakie to ma konsekwencje, dostrzec można w samym tekście książki *Gdzie jest Bóg?* Choćby tam, gdzie mowa jest o tak podstawowej dla chrześcijaństwa sprawie jak zmartwychwstanie czy miłość. O tym pierwszym powiada Węclawski, że dzieje się już tutaj w naszym życiu, podobnie jak i niebo: „Prawdziwym miejscem zmartwychwstania jest życie i śmierć Jezusa – i my także już tam jesteśmy: to miejsce należy do naszego życia, a raczej nasze życie należy do tego miejsca”. I dodaje: „Dlatego wolno powiedzieć, że nie ma nieba, które miałyby na nas czekać *gdzie indziej* poza naszym życiem; podobnie nigdzie indziej nie można też ostatecznie utracić i zmarować swojego życia (czyniąc je w ten sposób piekłem) jak tylko w tym właśnie życiu, które jest nasze” (2002, s. 110). Można się zastanawiać, czy już tutaj nie ma mowy o życiu jako zamkniętej immanencji, w każdym razie ważne jest, że transcendencia się nie pojawia. O miłości pisze zaś Węclawski w sposób, który oznacza zgodę na nieprzewidywalne i nieuchronne. W ogóle rozważania na temat miłości zasługują na oddzielną uwagę, dostrzec w nich bowiem można aspekt, który najbliżej dotyka „wspólnego świata”, a więc tego wymiaru życia, w którym odnaleźć może się każdy, niezależnie od wyznawanej wiary czy światopoglądu. Oto jak określa jej miejsce w życiu człowieka Węclawski: „Miłość, kiedy naprawdę przychodzi, przychodzi niespodziewanie i nieuchronnie – a więc wcale nie dlatego, że ktoś o nią pyta i na nią czeka. Może nawet: miłość jest miłością właśnie o tyle, o ile nie jest odpowiedzią na żadne pytanie, o ile nie jest oczekiwana, o ile nie jest spodziewana, o ile nie musi być, a jednak nieuchronnie jest. Miłość należy do świata zdarzeń nieuchronnych, chociaż niekoniecznych” (2002, s. 130). Ten rodzaj teologii stanowi zaproszenie do współ-doświadczenia i otwartej gotowości przyjęcia tego co nieuchronne, choć niekonieczne.

Kolejnym etapem dookreślenia wspomnianych wyżej intuicji teologicznych jest działalność Pracowni Pytań Granicznych na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, którą współtworzył właśnie Tomasz Węclawski. Jego zdaniem to już nie dialog między religiami, ale między radykalnie odmiennymi światopoglądami jest wart namysłu, gdyż: „Jesteśmy dzisiaj świadkami zderzenia dwóch cywilizacyjnych jakości – rzekomych lub rzeczywistych uniwersalizmów światopoglądowych: teistycznego i ateistycznego. *Novum* tej sytuacji nie leży w samym zaistnieniu owego zderzenia (bo sięga ono daleko i głęboko w historię konfliktu idei), ale

w pojawiającej się po raz pierwszy możliwości, by ogół ludzkiej społeczności uznał obie za równoważące. Na taką skalę zdarza się to zapewne po raz pierwszy w historii. I jeśli zostanie to do końca zrozumiane, może pociągnąć za sobą refleksje, które – naszym śmiałym zdaniem – zdolne będą zmienić obraz cywilizacji” (Pokorska, Węclawski 2007). W rzeczy samej postulat to śmiały, acz zgodny z elementarnym poczuciem rzeczywistości. Trzeba być ślepym, by nie dostrzec konieczności realizacji tego „śmiałego postulatu”. Dziwi jedynie, że nie wzbudził on szerszego oddźwięku. Czyżby było za wcześnie na podjęcie takiej refleksji w Polsce?

Znacznie żywsze, by nie rzec gwałtowne, reakcje wzbudziły natomiast pytania kierowane przez Węclawskiego pod adresem znaczenia Jezusa dla początków chrześcijaństwa. Głos zabrali głównie teologowie katoliccy. Co akurat nie dziwi, gdyż artykuł „Zanikająca opowieść” to próba rewizji głęboko zakorzenionych przekonań. Przy czym dokonuje jej nie ktoś z zewnątrz, ale myśliciel głęboko znający tradycję katolicką. Nie można więc jego wątpliwości zbyć wskazaniem na brak kompetencji. Mimo wszystko tak właśnie się dzieje. W dotychczasowych głosach polemicznych pojawiał się właśnie ten najmniej oczekiwany argument: braki erudycyjne. Jego małostkowość jest zbyt ewidentna, by się nim zajmować. Jedynym wytłumaczeniem dla stylu polemiki tych teologów jest fakt, że poruszają się oni w ramach paradygmatu tradycji katolickiej, natomiast istotą wywodu Węclawskiego jest wymóg konieczności jego przekroczenia.

Niemniej jednak nie sposób przejść do porządku dziennego nad tekstem Józefa Życińskiego zarzucającego Węclawskiemu brak uczciwości intelektualnej. Jest to argument ważny, dotyka bowiem istoty wywodu autora *Gdzie jest Bóg?* Oto początek wywodu Życińskiego:

Istnieją różnice opinii, które stanowią naturalny i nieuchronny wyraz pluralizmu kulturowego naszej epoki. Istnieje jednak również obowiązek ich racjonalnego uzasadniania: nie wolno zacierać różnic między osobistymi odczuciami a udowodnionym wnioskiem. Mam wrażenie, że prof. Tomasz Węclawski przechodzi nad tym do porządku dziennego, gdy w artykule „Zanikająca opowieść” („TP” nr 9/2008) twierdzi: „nie jest wcale najważniejsze rozstrzygnięcie, czy «obiektywnie» istnieje jakiś byt [...], który można oznaczać słowem Bóg.

Życiński dodaje: „Przytoczone zdanie zawiera tezę wartościującą, która wymaga zarówno precyzji sformułowania, jak i racjonalnego uzasadnienia. Co to znaczy, że «nie jest wcale najważniejsze», czy istnieje Bóg? Dla kogo nie jest najważniejsze? Dla ludzkości? Dla kultury? Dla Pracowni Pytań Granicznych UAM? Czy może tylko dla Autora tych słów? Cokolwiek by się odpowiedziało, tę wypowiedź trzeba uściślić i uzasadnić” (Życiński 2007). Jak łatwo zrozumieć z dalszego wywodu lubelskiego biskupa, tych uściśleń i uzasadnień inkryminowany tekst nie zawiera. Życiński oczekuje odpowiedzi na niepostawione pytania, albo, dokładniej, sam stawia pytania, na które sam też odpowiada. Tekst oponenta służy mu jedynie do efektownego wywodu, pozostającego w luźnym związku z krytykowanym artykułem. Była to niestety stała praktyka polemiczna Józefa Życińskiego, który stał się strażnikiem swoiście

pojętej poprawności teologicznej. Jest to zrozumiałe u hierarchy katolickiego broniącego z urzędu Magisterium Kościoła Katolickiego. Jednakże, zgodnie ze wspomnianą przez niego nową sytuacją pluralizmu, należałoby powstrzymać nieco pasję inkwizytorską, która prowadzi niekiedy do nadużyć, a nawet do manipulowania poglądami krytykowanych osób. To właśnie przypadek jego polemiki z Tomaszem Węclawskim.

Tymczasem dla Węclawskiego problemem podstawowym nie jest pytanie o istnienie Boga (w każdym razie nie w kontekście przywołanym przez Życińskiego), ale o konkretny obraz Boga ukształtowany przez pierwszych chrześcijan pod wpływem historii Jezusa. Być może istnieją inne możliwe obrazy, o których tylko my, jako zadający pytanie tu i teraz, możemy z całą odpowiedzialnością opowiedzieć:

Pytanie zasadnicze kierowane do współtwórców takiego obrazu brzmi: skąd taka oczywistość i skąd przekonanie o konieczności rozwoju w takim właśnie kierunku? Można na nie odpowiadać, rekonstruując okoliczności religijne, psychologiczne, społeczne i polityczne, w których obraz ów powstawał. Można je jednak również potraktować już nie jako pytanie historyczne (religioznawcze, socjologiczne czy psychologiczne), skierowane do określonej historycznej społeczności, ale jako fundamentalne pytanie, kierowane do wszystkich, którzy dostrzegają wyzwanie zawarte w historii Jezusa – a więc i do nas: Czy jesteśmy w stanie myśleć o „Bogu Jezusa / Bogu w Jezusie” inaczej: nie tyle interpretując i rozwijając pochodzący od niego impuls w uniwersalnych kategoriach religijnych, jak to zrobiło wczesne chrześcijaństwo, ile raczej zdając sobie sprawę z tego, do czego w nas i w naszym własnym doświadczeniu ów impuls apeluje. (Węclawski 2008)

Innymi słowy, istotne jest pytanie o wzięcie pełnej odpowiedzialności za powtarzaną historię, nawet jeśli jest to historia Jezusa. I tutaj pojawia się kluczowy moment w rozważaniach Węclawskiego. Problemem nie jest tylko poprawność rekonstrukcji przeszłości, choć nie jest on pomijany, ale pytanie o samą możliwość mówienia o Bogu: „Kiedy przyjmujemy taką perspektywę, kwestia, którą podejmujemy, nie redukuje się już do pytań o metodologię i poprawność rekonstrukcji odniesień między Jezusem z Nazaretu a «wczesnymi chrześcijanami». Stajemy wobec sprawy nierównie istotniejszej: wobec pytania o to miejsce wewnątrz ludzkiej egzystencji, które pozwala czy też każe ludziom w ogóle mówić o Bogu” (2008).

Jak się wydaje, jest to problem nie tylko chrześcijan i nie tylko ludzi wierzących. Jest to podstawowe pytanie egzystencjalne o prawdę naszego wnętrza i o spójność naszych przekonań. I właśnie o to chodzi. Wobec tak postawionego pytania nikt nie może przejść obojętnie, nawet jeśli jest biskupem. Przekracza ono bowiem funkcje i przynależności konfesyjne. Jest to sprawa między Bogiem i Jego stworzeniem (dla ludzi wierzących), bądź sprawa uczciwości wobec wewnętrznej prawdy objawionej w konkretnym zdarzeniu (dla ludzi obywateli się bez odniesień religijnych), której najbardziej sprawna nawet retoryka nie jest w stanie zagłuszyć:

Kiedy pytamy o to miejsce, nie jest wcale najważniejsze rozstrzygnięcie, czy „obiektywnie” istnieje jakiś byt / porządek bytu, który można oznaczać słowem „Bóg” – niezależny od naszego istnienia i wobec niego transcendentny, wchodzący w kontakt z naszą egzystencją za sprawą swojej własnej sprawczości. Istota rzeczy leży w samym dostępie do

tego miejsca naszej egzystencji, w którym pojawia się „sprawa Boga”. Rozpoznanie tego, co się w tym miejscu dokonało, dokonuje czy może jeszcze dokonać, pomaga stawiać pytania o każdy możliwy rodzaj transcendencji, a więc przekraczania własnej egzystencji – od przekroczenia jej w najprostszym akcie naszego dialogu z samymi sobą czy z innymi, przez postaci transcendencji społecznej (np. w mniej lub bardziej trwałych strukturach tradycji, prawa, autorytetu itd.), aż po domniemanie takiego istnienia transcendentnego, pierwotnego i absolutnego, wobec którego nasze własne istnienie pozostaje wtórne i musi się wciąż na nowo określać – czy wprost: któremu nasze własne istnienie miałyby się zawdzięczać (2008).

Tak więc za chybione i metodologicznie niedopuszczalne uważam przypisywanie tekstom Tomasza Węcławskiego znaczenia, które było mu obce bądź najzwyczajniej dla niego nieistotne. Jego wywód sytuuje się bowiem nie na poziomie wyznaniowym czy apologetycznym (pojętym jako obrona bądź krytyka chrześcijaństwa), ale w wymiarze egzystencjalnym. Inaczej mówiąc, próbuje on zrozumieć *condition humaine* niezależnie od religijnych czy ideologicznych uwikłań. Jest to jednak poziom do którego nie przywykliśmy, przynajmniej w Polsce. Stąd nieporozumienia.

Habermas czytający Ratzingera

Uwagi o pluralizmie religii i o granicach jego akceptacji w ramach ortodoksyjnie rozumianej teologii rozpocząłem od przedstawienia dwóch typów refleksji, jakie zaproponował w dwóch różnych okresach swego życia Joseph Ratzinger. Wydaje mi się, że ważnym dopowiedzeniem osobistych poglądów ówczesnego prefekta Kongregacji Nauki Wiary jest jego wymiana poglądów z Jürgenem Habermasem, która została opublikowana w książce *Dialektyka sekularyzacji: o rozumie i religii* w 2006 roku (Habermas, Ratzinger 2006). Wprawdzie Habermas nie jest teologiem i na temat religii zaczął się wypowiadać dość późno – właściwie za pierwszy i jednocześnie programowy tekst można uznać zapis jego wykładu z 2001 roku na temat stosunku wiary i wiedzy (Habermas 2002) – to jednak właśnie ze względu na odmienne perspektywy ich spotkanie jest znaczącym wydarzeniem intelektualnym. Jego dokładne przedstawienie przekracza jednak ramy tego artykułu.

Ograniczę się więc tylko do przypomnienia dwóch tez ze wspomnianego artykułu Habermasa. Otóż najpierw przypomina on, podobnie jak Berger, że sekularyzacja, wbrew oczekiwaniom, nie stała się faktem. Wprost przeciwnie, mamy do czynienia z postępującą radykalizacją religii monoteistycznych: „Z zatwardziałyimi ortodoksami mamy do czynienia zarówno na Zachodzie, na Bliskim Wschodzie jak i na Dalekim Wschodzie. I to zarówno wśród chrześcijan, żydów jak i muzułmanów. Kto chce uniknąć wojen kulturowych musi pamiętać o ciągle niedomkniętej dialektyce własnego zachodniego procesu sekularyzacji” (Habermas 2002, s. 64). Jednak w przeciwieństwie do Samuela Huntingtona, który uznawał konflikt kultur za nieunikniony (Huntington 2000), Habermas dostrzega w religii potencjał reformatorski. Jego uaktywnienie stanowi konieczny warunek uniknięcia destrukcyjnego konfliktu: „Świadomość religijna musi przede wszystkim mieć na względzie poznawczy dysonans w spotkaniu z innymi wyznaniem, religiami. Po drugie, musi

uwzględnić autorytet nauki, która posiada poznawczy monopol w rozumieniu świata. Wreszcie musi też uwzględnić założenia państwa konstytucyjnego, które opiera się na świeckiej moralności. Bez tego rodzaju refleksji monoteizmowi grozi rozwój destrukcyjnego potencjału w zderzeniu z rozwijającymi się gwałtownie współczesnymi społeczeństwami” (Habermas 2002, s. 65). Jak się wydaje, to przeświadczenie było głównym powodem podjęcia rozmowy z przedstawicielem jednego z najbardziej wpływowych Kościołów, czyli z Josephem Ratzingerem. Jednak absolutny brak recepcji tej ważnej książki w Polsce zdaje się wskazywać, że debatę na temat „dialektyki sekularyzacji” mamy ciągle przed sobą. Oczywiście wcale nie oznacza to, że nie zostanie w najbliższym czasie podjęta, a niniejszy numer „Studia Sociologica” jest najdobitniejszym przykładem, że tak właśnie się dzieje.

Zakończenie

W pierwotnym zamyśle chciałem przedstawić w tym artykule pluralizm jako alternatywę dla sekularyzacji z jednej strony i dla bezkrytycznej obrony religii jako gwaranta moralności z drugiej. Tymczasem fragmentaryczny nawet wgląd w toczącą się współcześnie debatę uzmysłowił mi konieczność modyfikacji pierwotnej intencji. Wydaje mi się bowiem, że nie można proponować jednej formy kształtującej stosunek do religii (nawet jeśli jest to pluralizm, a więc akceptacja wielości), gdyż wszystko wskazuje na to, że w najbliższej przyszłości będziemy świadkami współistnienia postaw otwartych na inaczej myślących (pluralizm właśnie), ale także prób wykluczania czy wyciszania odmiennych stanowisk (agresywny sekularyzm i równie agresywny fundamentalizm religijny). Stąd odchodzę od pierwotnego zamysłu i zestawiam w tytule trzy pojęcia – pluralizację, sekularyzm i postsekularyzm – jako równorzędne postawy.

Bibliografia

- Berger P.L. (1999). *The Desecularization of the World: A Global Overview*. W: P.L. Berger (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Berger P.L. (2012). *Further Thoughts on Religion and Modernity*. Society, July 2012, s. 313–316.
- Bobrownicka M. (1995). *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian zachodnich i południowych*. Kraków: Universitas.
- Davie G. (2002). *Europe, the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd.
- De Mello A. (1992). *Przebudzenie*, przeł. B. Moderska, T. Zysk. Poznań: Rebis.
- Gellner E. (1992). *Narody i nacjonalizm*, przeł. T. Hołówka. Warszawa: PWN.
- Habermas J. (2002). *Glauben und Wissen*. Dialog, wiosna 2002, s. 63–74.
- Habermas J., Ratzinger J. (2006). *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press.
- Huntington S. (2000). *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska. Warszawa: Muza.

- Jasińska-Kania A. (2011). *Dynamika zmian wartości Polaków na tle europejskim: EVS 1990–1999–2008*. M. Bucholc i in. (red.). W: *Polska po 20 latach wolności*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kołąkowski L. (1990). *Cywilizacja na ławie oskarżonych*. Warszawa: Res Publica.
- Kołąkowski L. (2002). *Wstęp*. W: tegoż, *Co nas łączy? Dialog z niewierzącymi* (2002). Kraków: WAM.
- Micklethwait J., Wooldridge A. (2009). *God Is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World*. New York: Penguin.
- Osa M. (1989). *Resistance, Persistence, and Change: The Transformation of the Catholic Church in Poland*. EEPS, vol. 3(2).
- Paliwoda P. (2007). *Pan Obirek – pluralizator postkościelny*. *Gazeta Polska*, 28 XI.
- Pokorska B., Węclawski T. (2007). *Kolonizacja cudzego świata*. *Tygodnik Powszechny*, nr 44.
- Pomian K. (2008). *Miejsca pamięci, konflikty pamięci*. *Gazeta Wyborcza*, 12–13 IV.
- Rahner K. (1981). *Basic Theological Interpretation of the Second Vatican Council*, trans. Joseph Donceel. W: *Theological Investigation*, vol. XX. London.
- Ratzinger J. (2004). *Truth and Tolerance. Christian Belief and World Religions*. San Francisco: Ignatius Press.
- Stanosz B. (2004). *W cieniu Kościoła czyli demokracja po polsku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy „Książka i Prasa”.
- Węclawski T. (1995). *Wspólny świat religii*. Kraków: Znak.
- Węclawski T. (2002). *Gdzie jest Bóg? Małe wprowadzenie do teologii dla tych, którzy nie boją się myśleć*. Poznań: Uniwersytet Adama Mickiewicza.
- Węclawski T. (2008). *Zanikająca opowieść*. *Tygodnik Powszechny*, nr 9.
- Życiński J. (2007). *Ja jestem Interpretacja?*. *Tygodnik Powszechny*.

Pluralization, secularization, postsecularism

Abstract

Peter L. Berger, one of the most important theorists of secularization, became also one of the most mindful critics of this theory. In the introduction to the book published in 1999 under the significant title *The Desecularization of the Word. Resurgent Religion and World Politics* he wrote: “The assumption that we live in a secularized world is false.” In the article of 2012 “Further Thoughts on Religion and Modernity” he proposed the introduction in the place of a theory of secularization of a “theory of pluralization”. Berger’s idea seems interesting enough to be applied also to Polish reality.

Key words: secularization, postsecularism, Peter L. Berger

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 83–98

Robert Borkowski

Krakowska Akademia im. A. Frycza-Modrzewskiego, Polska

Teologia polityczna dżihadyzmu w perspektywie antropologii polityki

Streszczenie

Fundamentalіści, stosując przemoc terrorystyczną wierzą, że realizują teologię końca czasu i są narzędziem sądu bożego wymierzonego przeciwko grzesznemu światu. Zgodnie z teorią przemocy eschatologicznej René Girarda religijność fundamentalistyczna przechodzi trzy fazy stereotypizacji: kryzys – sprawca – ofiara. W teologii politycznej Al-Kaidy trudno doszukiwać się racjonalnego (w weberowskim sensie) programu politycznego. Poza silną ekspresją nienawiści do cywilizacji Zachodu połączoną z nieuznawaniem ONZ i systemu prawa międzynarodowego znajdziemy jedynie postulaty wyprowadzenia wojsk amerykańskich z Półwyspu Arabskiego, zniszczenia Izraela oraz mglistą ideę utworzenia neokalfatu w następstwie rewolucji islamskiej w krajach muzułmańskich. Postulaty te mają jednak charakter ogólnikowy, pozostając raczej w sferze religijno-politycznej utopii aniżeli realistycznej strategii politycznej.

Słowa kluczowe: antropologia polityki, fundamentalizm islamski, dżihadyzm, teologia rewolucji

Politologia i antropologia

Przedmiotem niniejszych rozważań jest propozycja antropologicznego podejścia do badania zjawisk z zakresu przemocy politycznej, fundamentalizmu i terroryzmu religijnego.

Słuszna jest uwaga Bronisława Baczki (Baczko 1994, s. 35), że podziały między różnymi naukami społecznymi są mniej ostre niż się na ogół wydaje, a wzajemne oddziaływanie metod i problematyki badawczej między nimi wciąż się nasila. Tym samym rozpatrzyć należy możliwości przyjęcia perspektywy antropologicznej w badaniach politologicznych. W przeciwieństwie do politologii, którą wyróżnia przedmiot badań (nauka o polityce), lecz nie metoda (dyscyplina bez metody), antropologię wyróżnia perspektywa poznawcza, lecz nie przedmiot naukowych dociekań, ten bowiem w opinii antropologów nie jest w żaden sposób ograniczony tematycznie (dyscyplina bez granic). Zbliżony pogląd przedstawia Barbara Szacka (Szacka 2003, s. 29), która pisze, że antropolodzy uczynili przedmiotem badań własne, nowoczesne społeczeństwa, co zaciera granice między antropologią a innymi naukami społecznymi. Podobną trudność napotyka jej zdaniem próba wyznaczenia kryterium demarkacji socjologii od politologii.

Polityka rozgrywa się w trzech wymiarach wertykalnych: polityki lokalnej, polityki wewnętrznej i polityki międzynarodowej, oraz w trzech horyzontalnych: instytucji politycznych, działań uczestników oraz idei politycznych. Sfera instytucji (scena polityczna) to obszar, którego badanie wchodzi w zakres klasycznie rozumianej politologii (ustrojoznawstwo) i nauk prawnych (prawo konstytucyjne, historia ustrojów państwowych). Obszar działania aktorów polityki (partie i ruchy polityczne, grupy społeczne, politycy, jak również państwa i organizacje międzynarodowe) jest przedmiotem badań socjologii polityki i psychologii społecznej oraz historii ruchów społecznych i nauki o polityce międzynarodowej (stosunkach międzynarodowych). Wreszcie na sferę idei politycznych (scenariusze polityczne) składają się ideologie i myśl polityczna, mechanizmy kreowania wyobraźni zbiorowej, mity i stereotypy motywujące zachowania aktorów sceny politycznej. Ten obszar badawczy wchodzi w zakres zainteresowań historii doktryn oraz myśli politycznej i społecznej, filozofii polityki i filozofii społecznej oraz antropologii kulturowej.

Antropologia kulturowa i społeczna

Przedmiotem poznania antropologicznego są rozmaite kultury oraz społeczeństwa wraz z ich uniwersalami symbolicznymi, a więc mitami, rytuałami i symbolami konstytutywnymi dla danej kultury. Antropologowie badają etosy kulturowe, systemy wartości oraz instytucje, poszukując uniwersalnych cech w badanej różnorodności. Polityka również jest obszarem determinowanym przez rozumianą w duchu Ricoeura „infrastrukturę pozaracjonalną”, a więc podlega refleksji antropologicznej. Antropologia jest bowiem – jak podkreśla Bohdan Szklarski (Szklarski 2008, s. 7) – poszukiwaniem odpowiedzi na pytania o cechy definicyjne kultur, co ma szczególne znaczenie wobec zmian zachodzących w polityce i politologii naszej epoki. Według warszawskiego badacza *homo politicus* zyskał swoje *alter ego* jako *homo symbolicus*. Można jedynie postawić pytanie, czy to stwierdzenie należy odnosić wyłącznie do społeczeństwa ponowoczesnego, czy też uznać wypada, że immanentną cechą gatunku ludzkiego, fenomenem decydującym o antropogenezie w sensie kulturowym, okazała się zdolność do bycia *animal symbolicum*.

Współczesna antropologia ma charakter szczególnej intuicji poznawczej, będąc przede wszystkim sposobem obserwacji i konceptualizowania badanej rzeczywistości kulturowej i społecznej. W takim rozumieniu dyskurs antropologiczny nie jest domeną wyłącznie antropologów, nie sposób bowiem oddzielić nauki zwanej antropologią kulturową od innych dziedzin humanistyki, w których podejmowana jest refleksja nad fenomenem kultury. W antropologii ukształtowało się nowoczesne rozumienie pojęcia kultury, bez którego, mimo jego wieloznaczności, nie może się już obejść żadna nauka społeczna. Jednocześnie przedmiotem badań antropologii, wbrew uproszczonemu pogładowi, są nie tylko społeczeństwa tradycyjne, ale także współczesne.

Coraz silniejszą tendencją do „antropologizacji” myśli humanistycznej podkreślają między innymi Wojciech J. Burszta i Krzysztof Piątkowski (1991, s. 68),

wskazując następujące jej przejawy: wciąż powiększający się zakres odwołań do prac antropologicznych, kształtowanie się nowej perspektywy poznawczej w wielu dziedzinach refleksji humanistycznej, rezygnację z autonomii poszczególnych dyscyplin i w konsekwencji coraz częstsze tworzenie prac o charakterze multidyscyplinarnym.

W debatach metodologicznych pojawia się pytanie, czy podejście antropologiczne oznacza antropologię kulturową, czy antropologię społeczną. W Wielkiej Brytanii jest w użyciu termin „antropologia społeczna”, natomiast w Stanach Zjednoczonych – „antropologia kulturowa”. Wielu badaczy traktuje oba pojęcia synonimicznie, uznaje się, że rozróżnienie to jest nieistotne, choć widoczna jest odmienność orientacji badawczych antropologów brytyjskich i amerykańskich. Dla pierwszych problemy struktury społecznej i organizacji politycznej pozostają centralnym tematem badań, w przypadku drugich uwaga skupia się na badaniu wytworów kultury.

Edmund Leach (1982, s. 13) wywodzi antropologię społeczną od Emila Durkheima i Maxa Webera, antropologię kulturową zaś od Edwarda B. Tylora. Z kolei Ewa Nowicka (2001, s. 43) traktuje antropologię społeczną jako jeden z działów antropologii kulturowej, gdyż, jak uzasadnia, jej przedmiotem podstawowym są te zjawiska kulturowe, które wiążą się ze strukturą i organizacją społeczną. Z racji zacierania się różnic między antropologią społeczną a antropologią kulturową stosuje się też pojęcie antropologia społeczno-kulturowa, akcentując integralność badań humanistycznych.

Antropologia polityki

Rozważając sensowność przyjęcia perspektywy antropologicznej w politologii Tadeusz Biernat (1990) podkreśla znaczenie tego rodzaju intuicji inspirującej poszukiwania badawcze. Chodzi o szczególny typ wrażliwości w antropologicznym postrzeganiu świata. Wysiłek zbadania politycznej aktywności człowieka w XX wieku uświadamia, jak ograniczone są możliwości interpretacji zjawisk politycznych w kategoriach socjo-ekonomicznych. Tradycyjny paradygmat nauki o polityce nie jest bowiem uniwersalny i w pewnych przypadkach uniemożliwia dotarcie do istoty zjawisk politycznych, takich jak ludobójstwo w totalitarnych reżimach (Stefaniuk 1990), fundamentalizm religijny, pojawianie się ruchów terrorystycznych i przymoc polityczna.

Zalety antropologicznego podejścia podkreśla Barbara Olszewska-Dyoniziak (1999, s. 14) w swej analizie europejskich totalitaryzmów, stawiając sobie za cel ukazanie nie tylko politycznego, społecznego czy gospodarczego (takich analiz było przecież bardzo wiele), lecz także kulturowego kontekstu totalitaryzmu. Szczególnie istotne jest analizowanie totalitarnej ideologii, która jest przecież fenomenem kulturowym. Dopiero bowiem analiza zjawisk kulturowych, takich jak wzory, wartości, instytucje, zwyczaje i symbole, pozwala na rozpatrzenie szerszego kontekstu zachowań aktorów polityki i rezultatów ich działań.

Refleksja antropologiczna oznacza zdaniem Tadeusza Biernata poszukiwanie nowych sposobów uprawiania politologii poprzez inspirowanie się dorobkiem poznawczym i teoretycznym współczesnej antropologii. Dyscyplina ta stwarza szansę przewartościowania dotychczasowych sposobów ujmowania rzeczywistości społecznej, bowiem podejście antropologiczne staje się atrakcyjne również w odniesieniu do społeczeństwa ponowoczesnego i nie odnosi się wyłącznie do społeczeństw tradycyjnych. Możliwości eksplanacyjne dotychczasowych podejść były zbyt ograniczone w odniesieniu do zespołu zjawisk określanych wspólną kategorią „fenomenu politycznego”, a właśnie te zjawiska – podkreśla krakowski badacz – wywierają znaczący wpływ na bieg wydarzeń politycznych w ramach szerszych całości.

Andrzej Chodubski (1999) wskazuje na wyodrębnienie się w XX w. w antropologii takich subdyscyplin jak: antropologia filozoficzna, kulturowa, psychologiczna, a ostatnio także antropologia polityki (antropologia polityczna). Wyrazem tendencji rozwojowej tej ostatniej dyscypliny było utworzenie periodyku „Journal of Political Anthropology” w Cambridge czy czasopisma „Antropologia polityki” w Polsce, jak również wiele prac teoretycznych z tego zakresu, opublikowanych w krajach anglosaskich. Andrzej Chodubski stosuje termin antropologia polityczna, definiując ją jako subdyscyplinę naukową zajmującą się poznawaniem miejsca i roli człowieka w otaczającej go rzeczywistości politycznej. Bada ona sens działalności politycznej, wartości, normy, idee, symbole, stereotypy, obrzędy religijne, funkcje rytuałów, jak również scenę polityczną i jej aktorów. Ważnym aspektem perspektywy antropologicznej jest ukazywanie zjawisk w ich wzajemnych i całościowych powiązaniach, a więc w ujęciach systemowych, co zdaniem czołowego polskiego politologa-metodologa (Chodubski 2004) winno być istotą poznania politologicznego.

Eksplanacyjną atrakcyjność podejścia antropologicznego w badaniach zjawisk społecznych wskazuje Katarzyna Kaniowska, podkreślając znaczenie poszukiwania i odkrywania ich kulturowego podłoża (Kaniowska 1995, s. 24). Coraz częściej podejmowane są bowiem próby poszukiwania uzasadnień współczesnych faktów w ukrytym wymiarze kultury, poszukiwania uniwersaliów i źródeł (np. rytuał kozła ofiarnego przy analizach zachowań społecznych, wskazywanie na eskapizm kulturowy przy badaniu nacjonalizmów itp.).

Reprezentatywnym przykładem takiego podejścia odwołującego się również do teorii symbolicznego interakcjonizmu jest książka Joanny Śmigielskiej poświęcona funkcjonowaniu władzy lokalnej (Śmigielska 2004). Innym znakomitym przykładem zastosowania antropologicznego podejścia badawczego jest analiza irracjonalnych zachowań zbiorowych i fenomenu mitów politycznych dokonana przez Stanisława Filipowicza (1988) a także Tadeusza Biernata (1989).

Nurt antropologiczny w politologii polskiej ostatnich lat reprezentują również takie prace, jak książka Marcina Kuli (2004) o ideologii i praktyce systemów komunistycznych oraz Andrzeja Chwalby (1983, 1992) na temat quasi-sakralnych archetypów i symboli w rewolucyjnej propagandzie socjalizmu.

Przykładem zastosowania perspektywy antropologicznej w analizie zjawisk politycznych odległych w czasie jest praca Zbigniewa Dalewskiego (Dalewski 2005), badającego sztukę uprawiania polityki w polskim średniowieczu. W tym przypadku badacz podjął analizę umiejętności posługiwania się rytuałem w praktyce politycznej oraz interpretacji i utrwalania właściwej o nim pamięci. Analogiczne obszary współczesnej polityki opisują w perspektywie antropologicznej autorzy prac poświęconych mitom, rytuałom i symbolom (Borkowski 1999).

Antropologia religii i politologia religii

Pojawiająca się od kilku lat propozycja uprawiania politologii religii (Banek 2003) również ma wyraźnie antropologiczny charakter. Nie jest to w nauce światowej żadne *novum*, bowiem na quasi-religijny charakter totalitarnych ideologii hitleryzmu, włoskiego faszyzmu i komunizmu zwracał uwagę już Bronisław Malinowski w swej pracy poświęconej antropologii wojny (Malinowski 2001). Perspektywę taką odnajdujemy też u Erica Voegelina (Voegelin 1994), który, dążąc do wyjaśnienia przyczyn i sensu zjawisk politycznych, odnosił się do sfery *sacrum*, uważając, że człowiek egzystuje w społeczeństwie politycznym w kilku równoległych wymiarach: biologicznym, intelektualnym oraz religijnym. Voegelin, autor monumentalnej historii dziejów filozofii europejskiej i znawca myśli politycznej XX wieku, uważał, że nie można rozpatrywać polityki wyłącznie jako sfery *profanum*, a więc w oderwaniu od religijnej symboliki i przeżyć wynikających z obcowania z transcendensem. Badał upolitycznienie religijnych doświadczeń, a więc powstawanie religii politycznych i fenomen neognozy, w którym ma miejsce wzajemne przenikanie się duchowo-religijnego wymiaru egzystencji z wymiarem codzienności i polityki w życiu człowieka. Voegelin posługiwał się pojęciem „przemoc eschatologiczna”, rozumiejąc przez nie takie stosowanie przemocy w polityce, które może być postrzegane jako działanie transcendencji, a w rzeczywistości realizuje się w formie aktów bestialstwa i zbrodniczego okrucieństwa. Wydarzenia budzące grozę mogą być efektem połączenia agresji z mistycyzmem. Przemoc eschatologiczna rodzi się z przekonania o konieczności przyspieszenia biegu historii nawet za cenę autodestrukcji. Formą gnozy religijnej jest każda totalitarna ideologia ze względu na sposób myślenia, manichejskie postrzeganie rzeczywistości społeczno-politycznej, a także historiozofię obfitującą w wątki millenarystyczne oraz rewolucyjną eschatologię. Polityczna gnoza jest rdzeniem totalitarnych ideologii, jej istotą jest bowiem silne przekonanie o możliwości poznania ostatecznego sensu historii. Ostatecznym zwieńczeniem działań politycznych gnostyków może być jedynie system totalitarny. Współczesną formą religijno-politycznej gnozy jest fundamentalizm islamski ze swoją polityczną emanacją w postaci totalitarnego państwa afgańskich talibów.

Mircea Eliade twierdził wręcz, że „wybitnie areligijne ujęcie całego życia w stanie czystym dochodzi do głosu sporadycznie, nawet w najbardziej zsekularyzowanych społeczeństwach, gdyż – jak twierdził – doskonale świecka egzystencja nie

istnieje. Niezależnie od tego, do jakiego stopnia człowiek zdesakralizował świat, i tak nigdy się mu nie uda całkowicie odrzucić zachowania religijnego” (Eliade 1996).

Przyjęcie perspektywy antropologicznej prowadzi w konsekwencji według Andrzeja Szyjewskiego (Szyjewski 2002) do uznania religii za nadrzędną strukturę determinującą zachowania kulturowe. Problematyka relacji między religią a polityką powinna stanowić jeden z istotnych wątków badań politologicznych, w tym m.in. relacji między językiem religii i językiem polityki, oraz zastępowaniem absolutu doświadczenia religijnego absolutem rozszczenia politycznego. Jest to pytanie o mesjanistyczną naturę współczesnej polityki.

Ruchy religijne stanowią skuteczną formę mobilizacji społecznej i politycznej, szczególnie w okresach gwałtownych przemian cywilizacyjnych. Rosnący krąg zwolenników współczesnych ruchów fundamentalistycznych jest wyrazem wzrostu społecznego zapotrzebowania na ideologię dającą poczucie pewności i stabilności w czasach szybkich zmian kulturowych, społecznych i ekonomicznych ery globalizacji. Stąd też określenia wieku XXI jako stulecia religii, które charakteryzują zjawiska sakralizacji polityki lub polityzacji religii.

Fundamentalizm i terroryzm religijny, spór o konstytucję europejską, eksplozja namiętności w dyspucie na temat kształtu preambuły Konstytucji RP, konflikt wokół obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej (np. o muzuliniejskie chusty), protesty nowojorczyków przeciwko planom wzniesienia meczetu w pobliżu „Ground Zero”, wydarzenia mające miejsce po katastrofie smoleńskiej, w tym konflikt o krzyż przed pałacem prezydenckim, tak jak wcześniej konflikt o krzyż na oświęcimskim zwirowisku – wszystko to stanowi przykład problemów będących wezwaniem do refleksji nad istotą i efektami obecności religii w życiu publicznym nowoczesnego państwa laickiego oraz zbiorowych zachowań motywowanych religijnie.

Antropologia przemocy

W analizach fenomenu konfliktów i walki, sakralizacji wojny, destrukcyjności i masowych zbrodni w dziejach ludzkości coraz więcej badaczy stosuje perspektywę antropologiczną. Czynią tak między innymi w swych pracach Barbara Ehrenreich, Brian Ferguson, Leo Braudy, Ian Buruma, ks. Andrzej Zwoliński czy Herfried Münkler. Eseje Ivana Čolovicia (2001), który podejmuje analizę symbolicznej natury polityki w etnomicie serbskiego nacjonalizmu, stanowią udaną próbę refleksji nad genezą i dynamiką przemocy w konfliktach bałkańskich – podobnie jak studium przemocy politycznej autorstwa Piotra Mazurkiewicza (2006), monografia historii terroryzmu Jarosława Tomaszewicza (2009), a także książka autora niniejszych rozważań, analizująca fenomen terroryzmu religijnego z perspektywy antropologii polityki (Borkowski 2007).

Na polityczne dzieje ludzkości w znacznej mierze składa się pasmo wojen, konfliktów zbrojnych a także terroru, krwawych rzezi, czystek etnicznych i ludobójstw. Jest to historia okrucieństwa, walki, przemocy i stosowania siły. Hannah Arendt

napisała, że skoro „Kain zabił Abła, Romulus uśmiercił Remusa, skoro więc gwałt był początkiem, to żaden początek nie może się wydarzyć bez użycia przemocy” (Arendt 1991, s. 18). Wrogość i agresja, destrukcyjność i żądza zabijania, a z drugiej strony strach, trwoga i przerażenie wywołane przemocą, towarzyszą człowiekowi zarówno podczas wojen, w reżimach terroru, jak również w aktach terroryzmu. Współczesna wszechobecność zbrodniczego okrucieństwa terrorystów w mass-mediach, filmie oraz grach komputerowych, stanowi istotę popkulturowego pejzażu epoki ponowoczesnej.

Już Freudowska koncepcja popędu śmierci zakłada, że agresja jest popędem elementarnym, który musi znajdować możliwość wyładowania. Antropologiczne poglądy autora „Totemu i tabu” wyrastają zdaniem Mirosława Chałubińskiego (2000) z przekonań Thomasa Hobbesa. Stabilność społeczności może zapewnić tylko mechanizm „kozła ofiarnego”, dzięki któremu co jakiś czas można dawać upust agresji. Dlatego też historia ludzkości jest tak pełna aktów bestialstwa i okrucieństwa.

Ideologia i zbrodnia, mit *eschatonu* i codzienność gwałtu, dziejowa konieczność i destrukcja w imię wyższych racji – to stałe pozycje w repertuarze każdego ruchu rewolucyjnego i terrorystycznego. Przemoc przedstawiana jest jako niezbędny i bezalternatywny sposób oczyszczenia świata ze zła i jego przekształcenia zgodnie z projektem *societas perfecta*. Jej użycie ma być słuszne, gdyż doprowadzi rewolucyjną społeczność do prawdziwego wyzwolenia.

Mircea Eliade, badając mitologiczną strukturę komunizmu i jego zawartość eschatologiczną, podkreślał wykorzystanie wielkiego mitu eschatologicznego, a mianowicie soteriologiczną rolę „Sprawiedliwego” („Mesjasza”, „Wybrańca”, „Pośłańca”, „Proletariatu”), którego cierpienia mają się przyczynić do zmiany ontycznego statusu świata. Marks czerpał z judeo-chrześcijańskiej idei mesjanistycznej rozciągając wizję klasowego Armageddonu i ostatecznego starcia Dobra ze Złem oraz nadzieję na absolutny koniec historii. Podobny schemat odnajdziemy w zmitologizowanych scenariuszach każdej ideologii rewolucyjnej, poczynając od anarchistycznej utopii, poprzez hitleriadę, a skończywszy na religijnej utopii neokalfatu, w imię której walczą bojownicy globalnego dżihadu.

Każda rewolucja ma charakter transgresji zła, jej istotą jest bowiem przekraczanie granic tego co dopuszczalne, usprawiedliwianie przemocy, gwałtu i okrucieństwa, kłamstwa, pogardy, nienawiści i zbrodni. Rewolucyjny *eschaton* ma się dokonać poprzez przyzwolenie na czyny objęte w świecie zwyczajnym zakazem. Tak powstają logika i etyka czynu rewolucyjnego, oparte na absolutyzacji przemocy i dehumanizacji przeciwnika. Antropologiczna funkcja przemocy rewolucyjnej związana jest ze składaniem ofiar i ich profanacją. „Ofiara symbolizuje porządek odchodzący w niebyt, a jej krwią karmi się czas, który nadchodzi” – pisał Octavio Paz (1990) analizując funkcję jednoczenia rewolucjonistów w „braterstwie” przelanej krwi.

W lewackich, a dziś także w islamskich koncepcjach walki rewolucyjnej, terrorystyczne zamachy mają stać się detonatorem rewolucyjnego zrywu uciskanych mas. Terroryzm tego rodzaju ma charakter subrewolucyjny, zgodny z koncepcjami

ogniska rewolucyjnego (*foco revolucionario*) wyznawanymi i głoszonymi przez Ernesta „Che” Guevarę, Régisa Debray, Carlosa Marighellę i Franza Fanona. Jednak użycie przemocy, która we wstępnych zamierzeniach miała być uszlachetniona bezkompromisowym dążeniem do sprawiedliwości i dobra, zawsze przekształca się w machinę zniszczenia, zbrodni i zła. Staje się dla terrorystów jedynym sposobem egzystencji w świecie, w którym czują się wyalienowani. Absolutyzując przemoc anarchiści uznali ją za jedyną skuteczną drogę wiodącą do bezkompromisowo pojętej wolności, choćby miało to oznaczać całkowitą alienację ze świata, jak chciał tego Michaił Bakunin. Lewaccy „partyzanci miejscy” uznali wojnę rewolucyjną za „najwyższą formę walki klasowej”, a religijni terroryści uznają przemoc eschatologiczną za najwyższą formę poświęcenia dla „prawdziwej wiary”.

Antropologiczne podejście do analizy przemocy, walki, wojny i ludobójstwa proponuje Wolfgang Sofsky, głosząc, że przemoc jest nieodłącznym elementem kultury. „Habitus przemocy jest kreowany przez kulturę” – głosi niemiecki filozof – bowiem kultura daje człowiekowi do dyspozycji środki i narzędzia destrukcji zwiększając w ten sposób potencjał przemocy, a kultura symboliczna daje nam do dyspozycji motywy działania i nadaje znaczenia poprzez wartości. Wiara, religia czy ideologia nadaje sens życiu człowieka. „Spaja zbiorowość społeczną poprzez wspólne przekonania, kryteria i wzorce. Wielkie idee kosztują niezliczoną ilość ofiar. Usprawiedliwiają przemoc i dopominają się o nią. Marzenie o absolutie rodzi przemoc absolutną. Przemoc jest przeznaczeniem ludzkiego gatunku. Zmieniają się tylko jej formy, miejsce i czas, ramy instytucjonalne i uzasadnienia. Przemoc uzyskuje kontynuację kulturową” (Sofsky 1999, s. 223).

Osią antropologicznej teorii przemocy René Girarda (1993) jest relacja agresji i *sacrum*. Koncepcja ta wyrasta z myśli Emila Durkheima, z inspiracji dziełami Mircei Eliadego, Carla Gustava Junga i Paula Ricoeura. Punktem wyjścia francuskiego antropologa jest teza, że *sacrum* i religia są pochodną funkcji i zjawisk społecznych, oraz że rywalizacja mimetyczna, prowokująca stosowanie przemocy, ma charakter powszechny i uniwersalny. Agresja i destrukcja mają nie tylko tło biologiczne, psychologiczne i społeczne, ale stanowią także metafizyczny archetyp. Przemoc zdaniem Girarda stanowi niezbędny i nieunikniony komponent wszelkiego porządku społecznego, natomiast religijny ryt jest fundamentem każdej kultury. Mimetyzm, przemoc i rytuał stanowią ciąg wynikających z siebie fenomenów.

Przemoc może być kontrolowana, gdy jest podporządkowana *sacrum*, w przeciwnym razie zanika granica między sprawiedliwością a zemstą, między utrzymaniem ładu a czystą represją. Mit wypełnia funkcję narracyjną, objaśniając sens historii świata oraz relacji *sacrum-profanum* i działając ze szczególną siłą na społeczną wyobraźnię. Symbole spełniają funkcję symbolizacji, natomiast rytuał jest aktem performatywnym, którego podstawową funkcję stanowi minimalizowanie przemocy poprzez rozładowanie konfliktów pojawiających się w każdej wspólnoty. Będąc systemem ceremonii i zrutynizowanych praktyk, rytuał pozwala ustalać granice słuszności i oczywistości. Przemoc pojawia się w każdym rytuale, ten zaś pełni funkcję

integracyjną oraz inicjacyjną w życiu zbiorowości zapewniając ład symboliczny i nadając znaczenie działaniom podejmowanym dla osiągnięcia ideału bądź sensu.

Rytuály i mity wprowadzają wzorce wartości moralnych, porządki społeczne-go oraz wiary magicznej. Przedstawiają zjawiska w sposób rapsodyczny, nadaj sens, poczucie bezalternatywności i harmonii egzystencji pozbawionej sensu.

O ile mity stanowi narracyjne, a jednocześnie prospektywne wzorce znaczenia ludzkiej egzystencji, o tyle rytuály są wzorcem retrospektywnym. Przez sięgnięcie do sprawdzonych praktyk magii społecznej pozwalają ustala granice słuszności i oczywistości. Są częścią świata instytucjonalnego, gwarantuj trwałość rzeczywistości symbolicznej, a równocześnie częścią kultury symbolicznej uwiarygadniaj instytucjonalny porządek.

Rozbudzona agresja pociąga za sobą utrzymujące się przez pewien czas psychofizyczne dyspozycje do walki i przemocy. Znacznie łatwiej jest rozbudzi adz gwałtu i zabijania, aniżeli ją uciszy. Sprovokowane pragnienie przemocy wiedzie do poszukiwania ofiary, ktor agresor zawsze możne odnaleźć lub wykreowa. W przypadku braku rzeczywistego przeciwnika, agresja może zosta skierowana na rytualną ofiar zastępczą. Uczucia wrogiej większości skupiają się najczęściej na mniejszościach etnicznych oraz religijnych, które obarcza si odpowiedzialnością za kryzys wspólnoty.

Powyższy mechanizm „kozła ofiarnego” zdaniem René Girarda stanowi jeden z podstawowych wzorów kulturotwórczych. Ofiara eliminuje bowiem rywalizacj i konflikt wewnątrz wspólnoty. Przemoc stosowana jest jako forma rytulu, którego celem jest zacieśnianie więzi społecznych pomiędzy bojownikami. Rytualna agresja pozwala na odrzucenie skrupuw i poczucia winy związanych z uczestnictwem w walkach, rzeziach, aktach zabójstwa, torturach i łamaniu praw człowieka.

W teorii Girarda kształtowanie zbiorowej wyobraźni poprzez powstanie trzech stereotypów odgrywa kluczową rolę w mimetycznym procesie wzbudzania przemocy. Najpierw pojawia się stereotyp sytuacji kryzysowej, w którym przyczyny kryzysu ogarniającego wsplnot przedstawiane są w konwencji moralnego oskarzenia. Rzeczywiste przyczyny są bowiem nierozpoznawalne lub nie można im skutecznie przeciwdzia (np. za nierówności i ndz w krajach arabskich odpowiadać mają nie skorumpowane elity rdzce w sposób dyktatorski, lecz „Zachód”, „Ameryka”, „ydzi i krzyżowcy” etc.). Staje się to podstaw tworzenia stereotypu sprawcy-ofiary obarczanej win za klsk, co usprawiedliwia wszelkie formy okrucieństwa w przemocy stosowanej przez społeczność.

Religijny wymiar kryzysu społeczne-go cechuje imperatyw zakazu i imperatyw rytulu powtórzenia. Po pierwsze, pojawia się tabuistyczny zakaz kontaktu z antagonistami i jakiegokolwiek naśladownictwa wzorów zachowan uznanych za związane ze sprawc kryzysu, określanym jako wróg (na przyklad odrzucenie kultury „Wielkiego Szatana”, „zepsutego i grzesznego Zachdu” przez prawdziwie wierzących muzułmanów, zakaz korzystania z rozrywek uznanych przez talibów za grzeszne itp.).

Po drugie, pojawia się nakaz rytuału w formie magicznej rekonstrukcji, a więc powtarzania wydarzeń, które przypominają pierwsze doświadczenia wspólnoty. Element taki, w postaci rewolucyjnego postulatu powtórzenia czteroetapowej politycznej drogi proroka Mahometa (założenie sekty religijnej, *hidżra*, stworzenie struktur zbrojnych, *dżihad*), jest istotą teorii rewolucji Sajida Kutba realizowanej obecnie przez Al-Kaidę.

Trzeci z analizowanych przez Girarda stereotypów dotyczy kryteriów wyboru ofiary, a oparty jest na jej odmienności: może to być mniejszość religijna lub etniczna, albo też grupa uprzywilejowana. Dyrektywa wyboru celu ataku oznacza wezwanie do dokonywania ataków, zamachów lub też pogromów („dżihad Amerika!"). Powyższe stereotypy stają się podstawą użycia kolektywnej przemocy.

W wielu analizach politologicznych, wyjaśniających fenomen terroryzmu islamskiego, badacze odwołują się do kulturoznawczych, religioznawczych i antropologicznych inspiracji czy podejść badawczych. Inspirując się Girardowską koncepcją przemocy Mark Juergensmeyer (2003) w swojej pracy poświęconej terroryzmowi religijnemu dochodzi do wniosku, że jednym z najpoważniejszych problemów krajów muzułmańskich jest niezdolność do powstrzymywania wybuchów zbiorowej przemocy. Tego rodzaju „ułomność kulturowa” wynikać ma z braku po girardowsku rozumianej struktury religijnych rytuałów, które zapewniałyby możliwość ograniczania agresji w społeczeństwach muzułmańskich. Inną przyczyną eksplozji przemocy w krajach islamu jest imperatyw męskiej dominacji i kierowania przemocy na słabszych członków społeczeństwa, a więc przede wszystkim na kobiety oraz dzieci. Wzorce agresywnego patriarchywalizmu reprodukowane są kulturowo, a wobec petryfikacji doktryny i rytuałów religijnych od wczesnego średniowiecza (tzw. zamknięcie bram *idżtihadu*, czyli ukształtowanie systemów interpretacji prawa religijnego w postaci szkół koranicznych) niemożliwa jest zmiana systemów społecznych krajów muzułmańskich. Możliwa jest jedynie interpretacja ukształtowanego prawa koranicznego, zakazana zaś wszelka innowacja.

Antropologiczna analiza teologii politycznej dżihadizmu

Girardowskie odczytanie teologii politycznej Al-Kaidy, a więc przyjęcie perspektywy antropologicznej, pozwala na wyjaśnianie sensu działań organizacji islamskich terrorystów. Zastosowanie schematu *mimesis* przemocy w analizie pozwala wyodrębnić i wyjaśniać fazy działania, strategię i treści głoszonego programu globalnego dżihadu, czyli wojny wypowiedzianej Stanom Zjednoczonym przez Światowy Front Islamu na rzecz Dżihadu przeciwko Żydom i Krzyżowcom (tak bowiem brzmi nazwa organizacji założonej przez Osamę bin Ladena celem prowadzenia wojny przeciwko USA). Postulaty głoszone w fatwach Ladena oraz książce Ajmana al Zawahiriego trudno nazwać ideologią polityczną w weberowskim sensie racjonalności politycznej. Adekwatnym terminem będzie raczej teologia polityczna albo też teologia rewolucji islamskiej, albowiem strategiczne cele walki formułowane przez liderów sunnickiego terroryzmu mają charakter utopijny i transtemporalny

i definiowane są nie tyle politycznie, co religijnie. Wśród celów politycznych (strategicznych) Al-Kaidy można na podstawie enuncjacji Osamy bin Ladena wyróżnić następujące postulaty: konflikt z państwami, w których nie obowiązuje prawo szariatu, atakowanie „wrogów Boga”, postulat usunięcia wojsk USA z Arabii Saudyjskiej, likwidacja państwa Izrael oraz utworzenie neokalifatu rozciągającego się od Al Andalus po Ujguristan.

Terrorysty religijni toczą walkę o cele ostateczne, a więc o zbawienie, a nie o zmianę formy państwa. Tak motywowaną aktywność zbrojną nazywa się „wojną kosmiczną”, jest to bowiem starcie o manichejskim charakterze, w którym arbitrem jest sam Bóg. Dla terrorystów religijnych cele polityczne są drugorzędne wobec eschatologicznych, w mniejszym stopniu rozważają więc implikacje polityczne swych poczynań aniżeli „klasyczni” terroryści polityczni z nurtów lewackich czy separatystycznych. Tak zwaną „trzecią stronę” w miejsce grupy społecznej (klasy, warstwy, uciskanej mniejszości), w imieniu której występują terroryści, usurpując sobie prawo do jej reprezentowania w walce przeciwko establishmentowi politycznemu, stanowi dla terrorystów religijnych Bóg (bóstwo).

Ideowe inspiracje globalnego dżihadu są różnorodne i pochodzą z różnych epok. Po pierwsze, wskazać należy ideę dżihadu jako szóstego filaru wiary sformułowaną przez XIV-wiecznego teologa ibn Tajmiję, który wzywał arabskich muzułmanów do walki zbrojnej przeciwko władcom mongolskiego pochodzenia w imię obrony prawdziwego islamu i zaprowadzenia szariatu, którego władcy mongolscy nie respektowali. Bezpośrednio do średniowiecznej myśli odwołuje się sam Osama bin Laden w swych fatwach (Laden 2005).

Po drugie, terroryści z krajów Półwyspu Arabskiego reprezentują reformistyczny fundamentalizm islamu wahabickiego, który uosabia ideę arabskiego kalifatu (pomimo apeli bin Ladena kierowanych do całej *ummy*). Już w nauczania Abd al Wahhaba pojawił się postulat powrotu do arabskich korzeni islamu i odrzucenia kilkusetletniej tradycji religijnej jako „nieczystej” i niezgodnej z ideami państwa Mahometa i pierwszych kalifów.

Po trzecie, ideowe inspiracje współczesnych ruchów terrorystycznych związane są z ruchem panislamskim, który narodził się w Egipcie na fali niezadowolenia z brytyjskiej dominacji kolonialnej. Należy wskazać tu koncepcje krzewienia panislamskich idei przez al Afganiego, ruch salafiji stworzony przez jego ucznia Muhammada Abduha oraz wizję neokalifatu Raszida Ridy.

Po czwarte, podłożem koncepcji nowoczesnego islamizmu była ideologia egipskich Braci Muzułmanów. Z ideologią tą Osama bin Laden zetknął się bezpośrednio podczas studiów w Dżeddzie, znajdując w wykładającym tam palestyńskim ideologu i terroryście Abdullahu Azzamie nauczyciela i przewodnika duchowego, a później też mentora w czasie wojny radziecko-afgańskiej w latach 1980–1989.

W teorii rewolucji islamskiej stworzonej przez głównego ideologa ruchu egipskich Braci Muzułmanów Sajida Kutba (zwanego „Leninem islamizmu”) istotą procesu rewolucyjnego ma być rekonstrukcja „drogi Mahometa”, czyli powtórzenie

działań politycznych i zbrojnych Proroka. W dwudziestotrzymtomowym dziele „W świetle Koranu” (Fi Zhalil al-Koran) a także w pracy „Drogowskazy” (Maalim fi at-Tarik)¹ Kutb, analizując biografię Proroka, wyodrębnił w niej cztery fazy polityczne. Są to kolejno: założenie grupy religijnej (*dżemaa*), odizolowanie grupy od grzesznego otoczenia (*hidzra*), stworzenie i rozwijanie sprawnych struktur organizacyjnych i bojowych (*emirat*), rozpoczęcie i prowadzenie wojny świętej (*dżihad*). Kutb nawiązywał do idei dżihadu ibn Tajmijji, tworząc bezkompromisową koncepcję wojny o charakterze religijnym. Jego wizja świata ma charakter manichejski z ostrym podziałem na świat *dżahiliji* (barbarzyństwa), do którego zaliczył zarówno demoliberalny Zachód, jak i komunistyczny Wschód, oraz *hakimiji* (państwa Bożego), czyli postulowany ład polityczno-religijny oparty o prawo szariatu i orzecznictwo sądów zgodne z prawem religijnym.

„Rządy Boga na Ziemi” (*hukm Allah*) nie miałyby więc przybrać formy teokratycznej, lecz formę neokalfatu bazującego na szariacie. Według Kutba władza należy wyłącznie do Boga, a pogląd ten stał się przyczyną krytyki ze strony duchownych z kręgu Al-Azhar i oskarżeń o grzech antropomorfizacji Boga popełniony przez ideologa rewolucji.

Światowe imperium islamu miałyby powstać drogą eksportu rewolucji pod sztandarami panislamizmu. Owocem powszechnej i globalnej rewolucji („wieczny dżihad”) przeciwko władzy świeckiej we wszystkich jej formach miałyby być uwolnienie ludzkości od ustrojów stworzonych przez człowieka na rzecz *hakimiji*. Kutb głosił, że porządek boski w państwie Mahometa i pierwszych kalifów został „zawieszony”, a celem walki islamistów jest *de facto* przywrócenie wczesnośredniowiecznych arabskich wzorców (Kutb 2003).

Konkluzje

Wszelkie statystyki liczby ofiar wojen (w raportach SIPRI) oraz rewolucji i czystek w XX w. pozwalają stwierdzić, że w konfliktach wewnętrznych ginie dwukrotnie więcej ludzi aniżeli w konfliktach międzypaństwowych. Wystarczy porównać liczbę ofiar ataku na Pentagon i World Trade Center (kilka tysięcy) z liczbą ofiar przegranej przez islamistów rewolucji islamskiej w Algierii (przeszło 100 tysięcy ludzi w latach 1991–2006) lub wojny domowej w Syrii (również około 100 tys. ofiar w latach 2011–2013). Potwierdza to słuszność wyjaśnień antropologicznych, zgodnie z którymi, jak pisał Bronisław Malinowski: „agresja pojawia się nie w kontaktach między plemiennymi obcymi, lecz wewnątrz plemienia i wewnątrz składających się na nie grup współdziałających ze sobą ludzi” (Malinowski 2001, s. 414).

Pomimo to w wielu koncepcjach socjologicznych nadal dominuje oparty o stereotypy błędny pogląd, że ksenofobia, agresja i wrogość skierowane ku obcym oraz utrwalanie symbolicznych granic między grupami etnicznymi i narodowymi wiedzie do form przemocy pochłaniającej najwięcej ofiar. Twierdzi tak m.in. Zygmunt

¹ W tłumaczeniu polskim także w wersjach „Słupy milowe na drodze”, „Kamienie milowe”, „Kierunkowskazy drogi”.

Bauman, pisząc o „kultywowaniu wrogości wobec tego co zewnętrzne” i nie różniąc się w tej materii zbyt od Samuela Huntingtona (Bauman 1996, s. 53).

Osie afiliacji wrogich obozów przebiegają jednak inaczej. Przeciwnie niż czyni to w koncepcji zderzenia kultur Samuel Huntington, André Glucksmann, wzorem Bronisława Malinowskiego, wskazuje, że zasadnicze podziały polityczne i religijne wcale nie lokują się pomiędzy jednorodnymi kulturowo i religijnie obszarami, ale wewnątrz społeczeństw, narodów, państw oraz religijnych wspólnot. W swych esejach o globalnej nienawiści francuski antropolog (Glucksmann 2003, s. 30) głosi pogląd o nasileniu się konfliktu między dążeniami do pokoju i demokracji a tendencjami nihilistycznymi, których emanacją jest w początku naszego stulecia religijno-polityczny fundamentalizm. W epoce terroryzmu ponowoczesnego tradycyjne osie podziałów geograficznych, rasowych i społecznych są już zdaniem Glucksmanna nieprzydatne do analizy nowej rzeczywistości.

Zastosowanie podejścia badawczego dyscypliny „bez granic” w dyscyplinie „bez metody” jest szczególnie przydatne w badaniach przemocy politycznej i eschatologicznej w „świecie po 11 września 2001 roku”. Próbę dotarcia do istoty terrorystycznej przemocy i walki w imię religijnej utopii może stanowić kreatywna perspektywa antropologiczna, pozwalająca formułować nowe pytania badawcze i zarazem dająca szersze spojrzenie na kwestie polityki oraz jej relacji ze światem kultury i religii. W opinii jednego z wiodących w polskiej politologii metodologów, rozwój nowoczesnej politologii polega na odchodzeniu od tradycyjnych, ograniczonych do jednej dyscypliny analiz na rzecz ujęć integracyjnych, interdyscyplinarnych. Włączenie osiągnięć innych dziedzin jest bowiem według Andrzeja Chodubskiego (2004, s. 11) twórczym sposobem uprawiania współczesnej nauki.

Bibliografia

- Arendt H. (1991). *O rewolucji*. Kraków: Wydawnictwo ZNAK.
- Baczko B. (1994). *Wyobrażenia społeczne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Banek K. (2003). *Politologia religii – nowa dziedzina religioznawstwa. Zakres tematyczny, cele i perspektywy rozwoju*. Przegląd Religioznawczy, nr 3.
- Bauman Z. (1996). *Socjologia*. Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Biernat T. (1990). *Fenomen władzy charyzmatycznej – ludzka potrzeba transcendencji (refleksja antropologiczna)*. Antropologia Polityki, zeszyt 2.
- Biernat T. (1989). *Mit polityczny*. Warszawa: PWN.
- Borkowski R. (1999). *Symbolika krwi w mitach politycznych*. W: J. Bańka (red.), *Filozofia jako sposób odczuwania i konceptualizowania ludzkiego losu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Borkowski R. (2007). *Terroryzm ponowoczesny – studium z antropologii polityki*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.
- Buchowski M., Burszta W.J. (1992). *O założeniach interpretacji antropologicznej*. Warszawa: PWN.
- Budzik S. (1996). *Teologia a obraz człowieka na przykładzie antropologii René Girarda*. W: M. Heller, S. Budzik, J. Wszolek (red.), *Obrazy świata w teologii i naukach przyrodniczych*. Tarnów: Wydawnictwo Diecezji Tarnowskiej BIBLOS.

- Burszta W.J., Piątkowski K. (1991). *Antropologia współczesna, antropologia współczesności czy antropologia negatywna*. W: E. Tarkowska (red.), *Socjologia a antropologia*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Cackowski Z. (1997). *Ból, lęk, cierpienie*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Chodubski A. (1999). *Antropologia polityczna*. W: *Encyklopedia politologii. Tom 1. Teoria polityki*. Kraków: Wydawnictwo Zakamycze.
- Chodubski A. (2004). *Wstęp do badań politologicznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Cook D. (2009). *Męczeństwo w islamie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Chałubiński M. (2000). *Niepokoje i afirmacje Ericha Fromma*. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Chwalba A. (1983). *Krzyż i czerwony sztandar. Treści religijne w socjalistycznych drukach ulotnych (do roku 1905)*. Znak, nr 4.
- Chwalba A. (2007). *Sacrum i rewolucja. Socjaliści polscy wobec praktyk i symboli religijnych (1870–1918)*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Čolović I. (2001). *Polityka symboli. Eseje o antropologii politycznej*. Kraków: Wydawnictwo Universitas.
- Dalewski Z. (2005). *Rytuał i polityka. Opowieść Galla Anonima o konflikcie Bolesława Krzywoustego ze Zbigniewem*. Warszawa: Instytut Historii PAN.
- Ehrenreich B. (1997). *Rytuały krwi*. Warszawa: Wydawnictwo Jacek Santorski.
- Eliade M. (1996). *Sacrum i profanum*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Eller J.D. (2007). *Introducing Anthropology of Religion: Culture to the Ultimate*. New York: Routledge.
- Fiedler R. (2001). *Państwo religijne – fundamentalizm islamski a totalitaryzm*. W: R. Fiedler, S. Wojciechowski (red.), *Totalitaryzm – przeszłość czy realne zagrożenie?* Poznań: Wydawnictwo Zysk i Ska.
- Filipowicz S. (1988) *Mit i spektakl władzy*. Warszawa: PWN.
- Girard R. (1987). *Kozioł ofiarny*. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- Girard R. (1992). *Dawna droga, którą kroczyli ludzie niegodziwi*. Warszawa: Wydawnictwo SPACJA.
- Girard R. (1993). *Sacrum i przemoc*. Poznań: Wydawnictwo Brama.
- Glucksmann A. (2003). *Dostojewski na Manhattanie*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Glucksmann A. (2008). *Rozprawa o nienawiści*. Warszawa: Spółdzielnia Wydawnicza Czytelnik.
- Gołębski F. (2004). *Eschatologiczny wymiar ekstremizmu politycznego*. W: E. Olszewski (red.), *Doktryny i ruchy współczesnego ekstremizmu politycznego*. Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Herzfeld M. (2005). *Antropologia. Praktykowanie teorii w kulturze i społeczeństwie*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Juergensmeyer M. (2003). *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley–Los Angeles–London: University of California Press.
- Kaniowska K. (1995). *Antropologiczne propozycje badania zmian społecznych*. W: E. Tarkowska (red.), *Antropologia wobec zmiany*. Warszawa: IFiS PAN.
- Krzemiński I. (1976). *Antropologia a socjologia (w poszukiwaniu modelu integracji nauk społecznych)*. *Studia Socjologiczne*, nr 1.
- Kula M. (2004). *Religiopodobny komunizm*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Kurtz D. (2001). *Political Anthropology: Paradigms and Power*. Oxford: Westview Press.
- Kutb S. (2003). *Corruptions of the Modern World*. W: M.E. Gettleman., S. Schaar, *The Middle East and Islamic World Reader*, New York: Grove Press.
- Laden O. (2005). *Resist the New Rome*. W: *Messages to the World. The Statements of Osama bin Laden*. London–New York: Verso.
- Leach E. (1982). *Social anthropology*. Glasgow: Fontana Paperbacks.

- Lewellen T. (1992). *Political Anthropology: An Introduction*. New York: Greenwood Publishing Group.
- Malinowski B. (1990). *Mit, magia, religia*. Warszawa: PWN.
- Malinowski B. (2001). *Wolność i cywilizacja oraz studia z pogranicza antropologii społecznej, ideologii i polityki*. Warszawa: PWN.
- Mazurkiewicz P. (2006). *Przemoc w polityce*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- Michel P. (2000). *Polityka i religia. Wielka przemiana*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”.
- Münkler H. (2004). *Wojny naszych czasów*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Niewiadomski J. (2004). *Dramat przemocy. Perspektywa religioznawcza i teologiczna*. W: J. Chrobaczyński, W. Wrzesiński (red.), *Dramat przemocy w historycznej perspektywie*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Nowicka E. (2001). *Świat człowieka – świat kultury*. Warszawa: PWN.
- Nugent D., Vincent J. (2004). *A Companion to the Anthropology of Politics*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishers Inc.
- Olszewska-Dyonizak B. (1989). *Antropologia kulturowa i socjologia: tradycja i perspektywy*. Studia Socjologiczne, nr 3.
- Olszewska-Dyonizak B. (1999). *Antropologia totalitaryzmu europejskiego XX wieku*. Wrocław: Wydawnictwo Atla 2.
- Olszewska-Dyonizak B. (2003). *Człowiek a wspólnota. Antropologiczne aspekty w doktrynach politycznych*. Wrocław: Wydawnictwo Atla 2.
- Paz O. (1990). *Pochmurno*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Sofsky W. (2009). *Traktat o przemocy*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Sowiński S. (2004). *Zjawisko sekularyzacji i fundamentalizmów religijnych jako wyzwanie dla nauk politycznych*. Studia Nauk Politycznych, nr 1.
- Stefaniuk P. (1990). *Kolektywizacja jako transgresja polityczna. Próba interpretacji antropologicznej*. Antropologia Polityki, z. 1.
- Szacka B. (2003). *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: PWN.
- Szklarski B. (2008). *Mity, symbole i rytuały we współczesnej polityce*. Warszawa: Wydawnictwo Scholar.
- Szyjewski A. (2002). *Religia w perspektywie antropologicznej – przegląd stanowisk*. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religioznawcze, z. 35.
- Śmigalska J. (2004). *Teatr władzy lokalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Trio.
- Tomasiewicz J. (2009). *Zło w imię dobra – zjawisko przemocy w polityce*. Warszawa–Bielsko-Biała: PWN.
- Vincent J. (2002). *The Anthropology of Politics. A Reader in Ethnography, Theory and Critique*. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishers Inc.
- Voegelin E. (1994). *Lud Boży*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Woroniecka G. (2002). „Kozioł ofiarny” René Girarda w perspektywie poststrukturalnej. *Kultura współczesna*, nr 1–2, s. 37–50.
- Woroniecka G. (2002). *Syndrom kozła ofiarnego. Przemoc a struktury społeczne według R. Girarda*. W: M. Machinek (red.), *Agresja i przemoc w świetle nauk przyrodniczych i humanistycznych*. Olsztyn: Hosianum.
- Zdanowski J. (2009). *Współczesna muzułmańska myśl polityczna (nurt Braci Muzułmanów)*. Warszawa: Wydawnictwo Askon.
- Zwoliński A. (2003). *Wojna. Wybrane zagadnienia*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Jihadist political theology from the perspective of the anthropology of politics

Abstract

Fundamentalists reaching for terrorist violence believe that they are pursuing theology of the end of time and are a tool for God's judgment directed against the sinful world. According to the theory of Rene Girard's eschatological violence fundamentalist religious stereotyping passes three phases: the crisis – the perpetrator – victim. In the political theology of Al-Qaeda it is hard to find a rational (in the Weberian sense) political agenda. In addition to a strong expression of hatred for Western civilization combined with the non-recognition of the UN system and international law, we find only demands of the withdrawal of U.S. forces from the Arabian Peninsula and the destruction of Israel and the vague idea of the revival of the caliphate following the Islamic revolution in Muslim countries. These demands are vaguely remaining in the sphere of religious-political utopia rather than a realistic political strategy.

Key words: political anthropology, islamic fundamentalism, jihad, theology of revolution

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 99–109

BADANIA/RESEARCH

Panagiotis Pentaris

Goldsmiths, University of London, Great Britain

Religion, Secularism and Professional Practice

Introduction

Theologians and theorists, such as Wilson (1966) and Berger (1967), have supported that religion and belief are no longer present in the public domain. This has started what became known in the academe as the secularization process; a process in which religion loses its social significance in the social environment. However, in 1999, Peter Berger changed his views fundamentally and introduced the concept of de-secularization. The concept of de-secularization suggests that religion and belief are now more than ever present within the public, as globalized societies thrive in a multi-faith environment and new religious movements emerge. Drawing from three areas of core research in faith – politics and policy, sociology and society, professional practice – this article provides a brief overview and a critical discussion on the third: professional practice.

Religion and belief in Britain have been challenged over the years and issues of religious decline have been evolved and identified. The tendency for believing without belonging was observed within the public towards the end of the 20th century and into the 21st (Davie 1994). Davie's thesis support that even though people still believe, they tend not to belong to a religious institution or denomination sometimes. Due to the latter, professional practice has been influenced, as social policies and education have followed the guidelines of a less religious public (Pentaris 2012). In order to conceptualize the most effective way as to why this fact is observed today and raises research questions, it is important to look at the recent history of religion while reaching a full understanding of the impact that religion has had in society and within individual consciousness.

Religion has always been a part of society in various ways (Meister 2011). It has contributed to people's lives in a multiple of different and significant ways, and it gave meaning to societal norms and institutions (Davie 1994). Since the mid twentieth century, religion in Britain has faced several challenges and has gone through a series of phases along with political and historical change (Weller 2007). As part of the western world, Britain is characterized by modernization (Meister 2011). The latter suggests the process of transferring from a traditional way of living to a modern society. Such modernization reflects itself in society as a whole. It also

reflects on societies' parts, whether these are tangible (e.g. buildings) or concepts, ideas, beliefs and values.

Modernization has had a great impact on religion's position within the public realm. It has been investigated by the sociology of religion that technology, empiricism and rationale have come to substitute religious perspectives of social norms and societal definitions (Fischhoff 1993). Yet, this applies to the public perspective on religion. However, individual consciousness has kept the meaning of religion and faith (Berger 1999), which was in the 21st century mirrored in the broader society. Individual identities and individual consciousness hold values that drive people's perceptions in life (Pentaris 2012). To comprehend the potential needs of the service users that Health Care Professionals (HCP) deliver services to, and also to understand how religious literacy can be examined, it is necessary to build a framework through which this analysis can be viewed. For us to understand why there is a gap and an identified research need in this area, it is important to look at how religious and non-religious matters have a point where they have become less visible in a society where people have religious identities.

Davie (1994) looks at social, political and economic changes in the post-war Britain, which leads her to the discovery of plurality and 'not belonging' to a church attitude.

We live in an ageing society in which the nature of family life, including the traditional codes of morality, is altering rapidly. The related revolution in gender roles has, for better or for worse, penetrated the churches and influenced theological thinking. Similarly, the influx of immigrants in the post-war period, not all of them from Christian countries, has introduced significant other-faith communities into this country. The trend towards a greater religious diversity is unlikely to be reversed; it has had, and will continue to have, a lasting effect on many aspects of British religious life. (Davie 1994, p. 3)

All the above are critical components of how religion and belief are or are not incorporated in professional practice.

The post-war period

The end of World War II in May 1945 not only brought freedom and celebrations across Europe and America, but also became a bright new start for the populations to go back to their countries of origin. However, not everyone was welcome back to their country, or not every nation could support its citizens due to the consequences of WWII (i.e. asylum seekers) (Davies 2008). The focus on the outcomes of the war has shifted over time, but according to Davies (2008) very few scholars have questioned the contested knowledge provided by historians and observers of the war.

In his 'biography of the welfare state' – the five giants – Timmins (1995) stresses the suggestion that a good modern history of the welfare state needed to be written, but starting from the milestone, according to Timmins, in welfare history: the Beveridge Report (BR). 1945 is not merely the year for the end of WWII and

the beginning of a new era. The same year in time reflects a call for the political and social reformation of the Nation. As Weller (2007) suggests, the development of religious plurality in the UK has taken a multifaceted course, starting from Christian plurality – ‘Christianity in these islands has developed into richly diverse forms’ (p. 22) – and moving forward to religious plurality, all rooted to the consequences of migration and globalization.

Alongside the needs for adaptation and acculturation to different nations with the status of a migrant or a refugee, people struggled to find their identities again, personal and communal. As peace was signed off people turned to faith in order to reconstruct their lives and tilt away from the hardships that the war had brought to them (Feifel 1959).

In the post war years it was acknowledged that the development of social policy was necessary and therefore numerous new strategies came in place (Timmins 1995). It is important to consider the changes for religious and non-religious matters since the post war period, as those interrelate with the social policies.

With the starting point of diversity within Christianity, other religions started covering space publicly (Woodhead, Catto 2012). ‘[...] individuals and groups of people belonging to other religious traditions have come as visitors, or to live here’ (Weller 2007, p. 23). Mayo (2005) best frames this reflection of multiple religions in one space, based on globalization theories and the notions of migration: ‘globalization is not simply a matter of culture and communication [...] globalization is also defined in terms of increasingly interconnected problems, [...] which give rise to the mass movements of people [...]’ (p. 16).

‘Religious diversification’ after WWII, Weller (2007), grew larger after the 1950s. From a Christian plural society, the UK and Britain became religiously plural. It was also from the middle of the 20th century onwards that the size, distribution and significance of the other religious groups, such as Hindus, Muslims, Sikhs and Jains, grew in importance in the UK (ibid., p. 25).

Timmins (1995) is examining all the ‘giants’ that derive from the BR and is reflecting on the ‘obvious needs’ of the public in the post-war years. With regards to healthcare and how religion has been included it is worth taking into consideration the establishment of the National Health System (NHS) (ibid.). It was in 1948, on July 5th, that the Health Secretary Aneurin Bevan launched the Park Hospital at Manchester. This was the outcome of long conversations and a longstanding plan to deliver healthcare to all. It felt that in the post-war period it was most needed, and through time it took its developmental course (ibid.). Furthermore, it was the establishment of the NHS that compliments the social actions of policy and a distinctive approach to faith-based action involvement.

Reflecting back to the history of religion in Britain (Weller 2007; Green 2011), and also mirroring in that reflection the developmental process that religious plurality took in time (Weller 2007), will help us understand how society became more secular and religious practices in public have declined over time (Woodhead,

Catto 2012). Furthermore, this reflection may help us gain a better understanding of where the gaps between the secular society, religious individual consciousness and professional practices stand. With that knowledge, further actions and social policies could be planned.

Social policy and religious identity

The NHS became one of the milestones of social policy at the time, as it would benefit the whole community on a very large scale (Timmins 1995). Even though it was free of charge for everyone in the beginning, not long after (in 1952) a charge for prescriptions became effective as the state was even more worried about the economic reconstruction of the nation (Eversley 2001).

Even though faith-based service provision was in the front line during and after the war ended (Green 2011), shortly after and as the NHS developed, the state became the provider of the services (Prochaska 2006). Regardless, faith-based contribution in the reconstruction and reformation of the nation was still visible through volunteerism and philanthropies (Welsby 1984). Added to that, the Church remained a determinant commissioner of community cohesion and social functioning as it bonded and maintained relationships among citizens; it became a means for communication and belongingness. According to Cattle (2008), the term 'community cohesion has emerged [...] to describe the societal features which are based on identifiable communities defined by faith or ethnicity, rather than social class' (p. 50).

The latter highlighted the contrast between what has been suggested with secularism since then and what the social reality in action was (Erdozein 2012). People sustained their religious or non-religious beliefs, even though the recognition of it in the public declined throughout the 20th century (Berger 1999). The question then becomes, how was the effectiveness of the services assessed if a major identity of the individuals was not included into social policy for professional practice?

In its effort, the state, to distinguish itself from the parish, merely focuses on housing, while developments on a communal level were in need (Timmins 1995). The state aimed to reconstruct the housing situation for all the 'wounded' citizens from the war. However, according to Feifel's reflections on the post-war social action (1977), community development was more necessary for the nation at the time. Decision-making was influenced by the immediate challenges of the society, but how were the religious identities of people introduced and integrated into the process?

The current professional practice in the health care sector that recognizes religiosity, but still does not 'know' how to react to it or how to 'talk' about it, is an indicator of the past experiences of the nation, as to which individual values are embedded into the process of health service planning. The focus on housing and employment in the post-war period, as mentioned above, shows an initiative towards

community development, and to that extent cohesion in the nation (Timmins 1995; Cantle 2008).

Therefore, social policy initiated an attempt to recapture the structure and meaning of community.

[...] the aim of community cohesion is to tackle the 'fear of difference' more generally and to enable people to be more comfortable with all areas of difference, [...] The community cohesion agenda can also be applied to all types of communities whether in town and cities, or in suburban and rural areas, where ethnic minority and faith communities are very small. (Cantle 2008, p. 171)

There have been a few attempts to reconstruct communities and bring back the cohesion that was lost during the war years. In 1969, the first attempt refers to the Community Development Project (CDP) team, which in 1977 published the report entitled '*Gilding the Ghetto*', which seeks to make sense of the urban interventions from 1969 to 1976. The project showed how problems were conceptualized at different levels (national versus local), however, it did not meet the goal for balancing its critiques and recommendations.

In the 1980s, under the Conservative Party, the Single Regeneration Budget (SRB) ran the '*City Challenge*' project that would revise and recycle income sources in the community and potentially enhance community development (Craig et al. 2011). To follow that project came the '*New Deal for Communities*' by the Labour Government in 1997. It was a regeneration programme under the leadership of the government and some distinctive neighbourhoods of England. The programme, generally, aimed for community development and neighbourhood enhancement through community-led regeneration. It was one of its goals to try and bridge the gap between different communities. Dinham (2005) shows critical evidence with regards to the effectiveness of the project from the 'participants' point of view, which revitalizes the purposes of the project. In his article (ibid.), he highlights the contrast between the intentions and desired outcomes of the '*New Deal for Communities*' and the local participants in one of the areas. He argues that the Labour Government has an understanding of community participation, which is centrally shaped by its political character:

Adam Dinham (2009) suggests that people become more conscious about identifying their problems and planning on the solutions they would like to apply to them:

[...] should 'community' be about improving conditions within the status quo, or should it challenge the status quo as the source of poor conditions? Producers of 'community' face a difficult practical dilemma, then, between seeking the empowerment of groups and individuals within a pre-existing space delineated by a politics of consensus on the one hand, and stimulating the latent capacities in groups and individuals to take power for themselves upon their own terms and without reference to a consensus which they may have done little to build on the other. (Dinham 2009, p. 66)

Religious identity within individual consciousness constitutes several dimensions that influence the process of social policy, but are also influenced by the policies applied (Meister 2011). The several programmes that aimed at community development and community cohesion and were implemented over different periods of time might have misinterpreted the impact of belief systems that come from within the individuals, and therefore lacked confidence to comprehend the capacities that were there in terms of developing a bonded and cohesive community (Cantle 2008).

The relation of social policy and religious identity is critical to understand, as it shows us today how this interactive relationship has promoted a privatized notion for religion. The latter reflects the empowerment of the service user to decide which solutions will be applied to him/her. This raises the following question: how are religion and belief integrated in health care, when health care providers lack religious literacy – the knowledge, skills and abilities to engage with such social identities of their patients?

Religion and the state

At the same time, in the post-war period, as the focus shifted from faith to the state, religion and belief became less visible. Social action and interventions were completely disconnected from the parish, and the state took over the commission of the national recovery (Green 2011; Woodhead, Catto 2012).

The National Secular Society (NSS) embraces the discourse on secularism, which suggests that religion and the state should be distinguished. Bruce (2011), among others, supports that due to the decline of religion and religious practice and belief, religion and the state inevitably became separated. Supporters of secularization have based their arguments on the latter and suggest that religiosity is ‘vanishing’ (Berger 1967; Wilson 1966). It is worth noting that most secularist theorists are ‘juggling’ religion with Christianity (Prochaska 2006; Green 2011), which poses certain issues. Secularity has been captured, analyzed and highlighted, all from a Christian ‘point of view’. The latter alone raises several questions as to how the process of secularization can associate itself with other religions and faith practice in the community. Religious diversity is one thing that has enhanced over the years in Britain, both by the increase in migration, and by the acknowledgement of religious diversity. This cannot be denied, that “[...] the world is more and more becoming ‘a single place’” (Beyer 1994, p. 1). In this ‘melting pot’ of religious identities and faith driven communities, identification of the relationship between religion and the state becomes more complex.

Dinham (2007) identifies ‘faith’ in the public sphere and in relation to community. As we speak of multiple religions residing in the same place, which religion are we looking at when we examine the relationship with the state? Nonetheless, religion is currently identified as the Christian dominant and the rest are referred to as the

minority religions. The latter can take the challenges for religious literacy within professional practice even further.

As noted earlier, many secularists based their arguments of secularization on Christianity; the history of Christianity, its impact on societies at different times in history, and its engagement with social action through time (Erdozain 2012). Despite the intentions of making a full understanding of what has happened to religion, a key characteristic has been left out of the discourse. The Queen is Head of State in the UK. Nevertheless, she still remains the Supreme Governor of the Church. These two realities could initiate a prolonged argument on what the relationship between religion and the state is. On the one hand, being a constitutional monarch, her Majesty does not 'rule' the nation. However, she can be a tremendous influence on the governmental processes. At the same time, the Prime Minister can also, on her behalf, affect the Church, while on the opposite side, 26 senior bishops hold positions in the House of Lords. This concludes to a covert interrelation between religion and the state, therefore.

The importance of knowing where this relationship stands lies in the understanding of the role religion plays in political, social and personal everyday life. Some argue that there has been an elimination of the Church's role in political and social life in the post-war period (Woodhead, Catto 2012). One is Berger, who reinstated his position later, by saying that the world has become as religious as ever (Berger 1999).

Religion and belief are complicated notions and there are different ways to understand their role, impact and resonance, one of which is a Christian perspective. Prochaska (2006) brought out the differences between the 'now' and the 'then' through a historical illustration of Christian charity. Dinham (2011) refers to faith's place in the public realm 'as service and contract' (p. 8). "In the UK the service dimension is accompanied by a focus on the less tangible social goods of community cohesion which is harder to 'contract' for" (ibid., p. 8). Woodhead and Catto (2012) cite the Charity Commission for England and Wales by referring to the Druid Network:

Under UK charity law, a religious organization may be granted charitable status if it offers public benefit, such as 'the promotion of moral or spiritual welfare or improvement for the benefit of the community. (p. 156)

Religion in Britain can be better understood in relation to service provision. Since the post-war period, religion and the Church in particular have been challenged by political changes in the state (Davie 1994). Nevertheless, the Church has been engaged in social and political life through voluntary and philanthropic organizations, while it took action towards maintaining its character within a religious plural environment.

The distinction of the two – the State and the Church – perpetuated a secular environment in which religion and belief were conceptualized as declining matters; both in the public sphere and within individuality. Erdozein (2012) emphasizes

Berger's statements that faith and belief systems are private matters that are hard to capture. There might have been a decline in religion in the public, but individuals still hold their religious concepts of life, which guide professional practice both ways: delivering and receiving.

The roles of religion

Secular beliefs are centralizing the importance of being equal and fair within a diverse environment. This is the outcome of a complicated process of religious mix in contemporary Britain. Those also play a critical role in the non-political status that religion has in a modern or post-modern society (Bruce 2011). After the 1990s (Woodhead, Catto 2012), the concept of desecularization was introduced (Berger 1999; Karpov 2010), which is described as the counter-secularization process: a de-privatization of religious matters and religion being recognised as a social dimension.

However, the differences and the contradiction between the two trends that are changing at the same time and have a great impact on Britain today, secular beliefs still remain high in percentages and religious matters divert from public spaces (Woodhead, Catto 2012; Meister 2011; Prochaska 2006).

Faiths in the public sphere

"It is to the surprise of many that faith is back in public space at all" (Dinham 2009, p. 3). Religion and belief have always remained present through faith-based social action (Dinham 2007) while it is the acknowledgement of its presence that brings it back in public space. From the shift in privatizing religion (Davie 1994) we are now experiencing the engagement of religious organizations with politics and social action from faith based communities.

One understanding of faith and community development is that it seeks to empower individuals and communities to engage, but can do so only within the limited terms of what is offered in social policy. In terms of faiths this translates into the 'repositories' discourse around which government wishes to see change (Dinham et al. 2009, p. 81). Community development and faith have gone 'hand-by-hand' in the welfare state (Backstrom, Davie 2010).

The Government of Thatcher provided space for religious and non-religious organizations to take social action. In the era of 'welfarism,' stated by Dinham (2009), community based policies and non-governmental interventions started to thrive from the 1980s, while at the same time faith established more ground in the public sphere.

[...] the role of the state was minimised throughout the 1980s in favour of the handing over of service provision to non-government providers whose expertise and experience would better place them to deliver appropriate and timely services which addressed needs that they were also better placed to understand. This was part of a move away

from the state-dependent welfarism of the earlier period and towards a more mixed economy of welfare. (Dinham 2009, p. 125)

Despite the intensions of the theoretical framework, there have been two significant critiques of it. Dinham (2009) explains both concisely. The first one refers to the increased regulation of the services and the non-governmental providers, which eventually led to increased bureaucracy, which to that extent led to inefficiency and ineffectiveness (as opposed to different practices). The second critique refers to the award of contracts prior to service provision. Commonly, such practice and regulation is performed under competitiveness.

Both these critiques have influenced the quality of services long term. Professional practitioners may face obstacles in becoming, enhancing and promoting efficiency and effectiveness, due to the competitive notions of commissions from the state. Faith is back in the public sphere, but not fully integrated in the Nation's life yet. Determinant social and political actions show willingness to tackle the challenges of the new circumstances in society (the realization of religious matters and faith) (i.e. 'Religion in the workplace' – EHRC), but there are still areas that even though they have identified the needs, have not yet taken action towards meeting them.

Conclusions

In conclusion, the main question for discussion becomes: 'Religious or secular and why?' Woodhead and Catto (2012) answered the first part of the question, and supported the second part with a good amount of information and knowledge. Nonetheless, there are still gaps to be filled (Erdozein 2012). "Views on the causes of secularization abound [...] from the effects of scientific rationalism to social diversity, from modernization to Sunday shopping" (Prochaska 2006, p. 25). As societies modernize and develop, they view religion, along with race, ethnicity, and other matters, in a different way. As social coherence evolves from multi-different angles, and multiculturalism has settled in today's communities, religion is treated in the way expected as to meet the needs of the new social structures and social functioning. As not so elegantly put by Stackhouse (2011, p. 239) "[...] religions have been moderated or otherwise manipulated by modern powers in various respects to suit various agendas." In these terms, secularization and desecularization, both, may refer to a societal needs' assessment and the necessity of adjusting religious beliefs and values to the current public functioning desires. Having said that, secularization may as well refer to the desire for better adjustment to societal changes, as opposed to an informed individualistic decision to privatize religion.

Green (2011) with his work on a social history of religion, based on his historical and more empirical evidence of religious change in the modernized religious world, argues that the process of secularization commenced with the elimination of religious questions within politics. In addition, the elimination of those questions has had

an important impact to the social history of religion. In support with my previous assumptions and also Stackhouse's work (2011), the privatization of religion and the adoption of secular beliefs may be the product of the new challenges emerging in the multi-faith communities and multi-cultural contexts that characterize modern societies.

The lack of causation of the secularization paradigm is highly critiqued by Bruce (2011), who 'complains' that he has presented enough statistical evidence, in order to answer the question 'why?'. However, an explanation of secularization is not yet provided (Green 2011; Warner et al. 2010). In order to theoretically illustrate a concept of the secularization causality, it is necessary to combine a few different concepts (Erdozein 2012), some mentioned earlier, and find the interconnections with the trend of secular beliefs.

As we go through the causality of secularization, it is important that links are made with the secular context of professional practice nowadays. The context wherein the expertise of HCPs is built reflects secular characteristics, as well as practices that are designed and addressed to service users under the suggestion that individuals became less and less religious, and to a certain extent do not interpret their life experiences (i.e. death) through their faith, whether it is religious or non-religious (Pentaris 2013). Looking at the concepts that boosted the secularization process in society will enhance our understanding of the current role of religion and belief within health care practice.

References

- Backstrom A., Davie G. (eds.). (2010). *Welfare and Religion in 21st Century Europe: Volume 1*. England: Ashgate.
- Berger P.L. (1999). *The desecularization of the world: A global overview*. In: P.L. Berger (ed.), *The desecularization of the world: Resurgent religion and world politics*. UK: William B. Eerdmans, p. 1–18.
- Berger P.L. (1967). *The social reality of religion*. England: Penguin Books Ltd.
- Beyer P. (2011). *Religious Diversity and Globalization*. In: C. Meister (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. New York: Oxford University Press, p. 185.
- Beyer P. (1994). *Religion and globalization*. London: SAGE Publications Ltd.
- Bruce S. (2011). *Secularization*. New York: Oxford University Press.
- Cantle T. (2008). *Community cohesion: a new framework for race and diversity*. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Craig G., Mayo M., Popple K., Shaw M., Taylor M. (eds.). (2011). *The community development reader: history, themes and issues*. Great Britain: The Policy Press.
- Davie G. (1994). *Religion in Britain Since 1945: Believing Without Belonging (Making Contemporary Britain)*. Oxford, UK: Blackwell.
- Davies N. (2008). *No simple victory: World War II in Europe, 1939–1945*. US: Penguin Group.
- Dinham A. (2011). *What is a "Faith Community"?* Community Development Journal, 46(4), p. 526–541.
- Dinham A. (2009). *Faiths, Public Policy and Civil Society: Problems, Policies, Controversies*. Great Britain: Palgrave Macmillan.
- Dinham A., Furbey R., Lowndes V. (eds.). (2009). *Faith in the Public Realm: Controversies, Policies and Practices*. Great Britain: The Policy Press.

- Dinham A. (2007). *Priceless, Unmeasurable: faith based community development in 21st century England*. London: FbRN.
- Dinham A. (2005). *Empowered or over-powered? The real experiences of local participation in the UK's New Deal for Communities*. *Community Development Journal*, 40(3), p. 301–312.
- Erdozein D. (2012). "Cause is not Quite What it Used to Be": *The Return of Secularization*. *English Historical Review*, 525, p. 377–400.
- Eversley J. (2001). *The History of NHS Charges*. *Contemporary British History*, 15(2), p. 53–75.
- Feifel H. (1977). *New Meanings of Death*. New York: McGraw Hill.
- Feifel H. (ed.). (1959). *The Meaning of Death*. USA: McGraw-Hill.
- Fischoff E. (1993). *The Sociology of Religion: Max Weber*. UK: Beacon Press.
- Green S.J.D. (2011). *The Passing of Protestant England: Secularisation and Social Change, c. 1920–1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Karpov V. (2010). *Desecularization: A conceptual framework*. *Journal of Church and State*, 52(2), p. 232–270.
- Mayo M. (2005). *Global Citizens: Social movements & the challenge of globalization*. London: Zed Books.
- Meister C. (ed.). (2011). *The Oxford handbook of religious diversity*. USA: Oxford University Press.
- Pentaris P. (2013). *Health Care Practitioners and Dying Patients*. *Journal of Education, Culture and Society*, 4(1), p. 38–44.
- Pentaris P. (2012). *Religious competence in social work practice: The UK picture*. *Social Work & Society (SW&S)*, 10(2), p. 1–4.
- Prochaska F. (2006). *Christianity and Social Service in Modern Britain: The Disinherited Spirit*. Oxford: Oxford University Press.
- Stackhouse J.G.J. (2011). *Religious Diversity, Secularization, and Postmodernity*. In: C. Meister (ed.), *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. New York: Oxford University Press, p. 11.
- Timmins N. (1995). *The five giants: a biography of the welfare state*. London: Harper Collins.
- Warner M., VanAntwerpen J., Calhoun C. (eds.). (2010). *Varieties of Secularism in a Secular Age*. US: Harvard University Press.
- Weller P. (ed.). (2007). *Religions in the UK: Directory 2007–2010*. UK: University of Derby Press.
- Welsby P.A. (1984). *A history of the Church of England: 1945–1980*. Oxford: Oxford University Press.
- Woodhead L., Catto R. (eds.). (2012). *Religion and change in modern Britain*. US: Routledge.

Abstract

The last two decades have witnessed a shift in the conversation on secularism and secular identities. The debate that religious identities have decreased and that religious thinking, religious practices and religious institutions were once at the core of the life in western societies, is now redirected. At a time when multi-faith societies and institutions are largely recognized, the need for reconstructing the meaning and the role of religion and belief rises. Drawing from current research undertaken by the author in the UK, this article aims to depict the role of religion in contemporary professional practice and the attitude of the religious literacy of health care professionals, through an overview of the history of religion in the UK.

Key words: secularization, desecularization, Great Britain

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 110–125

*Erdem Damar*¹

Institute of Social Research and Education, Turkey

Complexities of the Secular/Islamic Divide and Multiple Secularisms in Turkey: The Anti-Capitalist Muslims in the 'Gezi Park' Protests²

Introduction

The Gezi Park protests in Turkey were carried out against the so-called Islamic-oriented Justice and Development Party (*Adalet ve Kalkınma Partisi* – AKP) Government, which has ruled the country since 2002. The protest began on 26th of May 2013 and continued for more than a month. The initial demand was to save the park located at the heart of Istanbul from the AKP Government's neo-liberal projects: building a shopping mall and re-establishing a military barracks as a historical legacy of the Ottoman Empire. Nevertheless, the police violence against protestors, on the one hand, and the Government's obstinate and arrogant attitudes, on the other, provoked the masses all over the country (Tuğal 2013, p. 2). By early June, the Gezi protests had become a nation-wide struggle for social rights.³ Various socio-political identities – including socialists, feminists, the LGBT and other gender identities, Kemalists, the so-called “apolitical” youth, Kurds, Shiite Muslims/Alevis, and even Sunnis – plus hundreds of thousands of people, the majority of whom had no connection to any political association or party, had organised themselves spontaneously through social media and took to the streets.⁴ For a month they

¹ I would like to thank Sila Laçın for her invaluable patience and backups during the process of writing this article. I am thankful to Tracey Montague-Lofti and Mr. Guy Torr for editing the language of the text. I am grateful to the comments of Leonidas Karakatsanis, Wei-Yuan Chang, Nazlı Sila Cesur, Şule Tomkinson, Nazım Can Çiçektakan, and two anonymous reviewers. I am also grateful to all my participants for their kindness and hospitality.

² This article is dedicated to Mehmet Ayvalıtış (20), Abdullah Cömert (22), Ethem Sarısülük (26), İrfan Tuna (47), Mustafa Sarı (27), Selim Önder (88), Ali İsmail Korkmaz (19), and Berkin Elvan (15) who lost their lives in the Gezi Park protests.

³ Leonidas Karakatsanis (2013). *Χρόνος*. July 2013, [online:] <http://www.chronos-mag.eu/index.php/l-karakatsanis-political-frontiers-parallel-universes-and-the-challenges-for-the-gezi-park-movement.html>, accessed 19 September 2013.

⁴ In their book on the Gezi Protests, Kongar and Küçükkaya (2013, p. 31–36) cite multiple surveys on the profile of protestors. While one of those surveys suggests that the 53.7%

struggled against the police, and resisted the excessive use of tear gas, pressurised douches and truncheons at the cost of losing their eyes, and suffering the death of eight citizens.⁵

Concepts of “city life” and “lifestyle” appear as the main sources of conflict in rigidifying the frontiers between the Gezi protestors and the AKP. On the one hand, the heterogeneous totality of the protestors viewed the neo-liberal projects of the AKP as authoritarian interventions threatening their existence and lifestyles. The protests were a response, a reaction against the economic-developmental and moralistic-Islamic interventions of the Government in redesigning urban life. Examples of these AKP interventions include: nuclear energy politics, urban transformation projects (erecting skyscrapers, residences and shopping malls), the gigantic Canal Istanbul project to build an artificial canal and peninsula in Istanbul, as well as constructing the largest airport in Europe, the third Bosphorus Bridge, and a huge mosque to serve Istanbul’s remaining forestlands. For the Gezi protestors, these interventions were a threat to the historical and natural fabric of Istanbul, and Turkey in general. The Government’s moralistic-Islamic interventions include projects to revitalise Ottoman-Islamic images in public places, prohibiting alcohol sales between 10pm and 6am, heavily censuring TV series (including prohibiting swearing, cigarette smoking, alcohol consumption and sex scenes), heavy Internet censure (banning hundreds of social, political, and pornography sites), statements against abortion and even caesarean sections, and moralistic statements against couples kissing or hugging each other in public. Furthermore, Prime Minister Erdoğan persistently suggests that women must give birth to at least three children and that their primary duty is to look after their children at home. The moralistic-Islamic politics of the Government is often perceived as an authoritarian imposition of a particular form of Sunni-Islamism (Akinhay 2013, p. 30).

On the other hand, the AKP Government viewed the protestors as a group of pro-coup mindset – ideologically biased marauders with no respect for democracy, morality, or society. During the second week of the Gezi protests, the AKP organized “Respect for the National Will” rallies in metropolitan cities, where Prime Minister

of the protestors were never involved in protests before, another one suggests that the figure is 44.4%. Nevertheless, the second survey also suggests that 93.6% of the protestors had no relation to any social group or political party.

According to a survey cited by Kongar and Küçükkaya (2013, p. 33), 69% of the protestors were informed about the protests through social media.

⁵ One of these citizens is a police officer who died accidentally after falling out of a building while running after protestors. *Radikal*. 10 June 2013, [online:] http://www.radikal.com.tr/turkiye/komiser_mustafa_sarinin_ailesi_atilmadi_dustu_iddialar_spekulasyon-1137019, accessed 20 September 2013.

According to the statistics shared by the *General Directorate of Security* [Göztepe 2013, p. 10], during the Gezi protests 4.900 protests were carried in 80 out of 81 cities with 3.545.000 participants. 5.300 protestors were taken into custody, and 160 protestors were arrested. According to the statistics shared by the *Turkish Medical Association* [Göztepe 2013, p. 9], during the protests, eight people lost their lives, wounds of 63 out of 8.163 casualties were critical, 106 people had head trauma, and 11 people lost their eyes.

Erdoğan accused protestors of desecrating mosques by entering them with their shoes on and consuming alcohol within them. Asserting that protestors physically attacked women veiled with Islamic headscarves in the streets, forcefully removing their scarves, he condemned the protestors as immoral beings with no respect for collective norms or national values.⁶ The Gezi protestors were also defined as vandals, who burned the city, fought against the police, and plundered shops.⁷

Nevertheless, the emergence of city life and lifestyle as sources of conflict is not new in Turkey. As many scholars have argued (Çınar 2005; Göle 1997, 2002; Özyürek 2006), during the past two decades, conflicts around secularism and the lifestyles it embodies have materialized between “secular-Western” and “Islamic-Ottomanist” identities. Throughout “the privatisation of politics,” to dub Esra Özyürek’s (2006, p. 5–6) term, “[t]he public sphere is becoming intimate as private matters of sexuality, morality, and family values have become key issues to be discussed in public [...] [T]he global ideology of neoliberalism and the local controversy between Islamism and secularism make privacy and intimacy vital to politics and citizenship in a particular way.” In contemporary Turkey, where politics and lifestyle, public and private, and global and local are intertwined, hegemonic secular and Islamic political projects produce alternative versions of neoliberal modernity, competing identifications of the Turkish nation, and contending forms of the (urban) lifestyles accompanying it. Accordingly, urban public life appears as the main site for the production, regeneration, negotiation, and contestation of these competing projects. The secular/Islamic conflict is persistently produced and regenerated through projecting competing forms of lifestyles in towns and cities.

The frontiers of the Gezi process would have been explained as a temporal modality of the decades of old secular/Islamic paradigm. However, the presence of Islamic identities such as the Anti-Capitalist Muslims as allies within “secular” Gezi Park protests reveals that the frontier between Gezi protestors and the AKP Government is not a replica of this paradigm. On the contrary, by showing the possibility of mutually inclusive and reconciling interactions between Islamic and secular socio-political identities and lifestyles, the Gezi Park protests call us to rethink the dominant idea of a secular/Islamic divide: if the frontier between the secular and the Islamic is not *a priori* “out there,” and if these identities and lifestyles are not always produced in opposition to each other, how could we redefine the

⁶ The accusations of Erdoğan were never proved. On the contrary, the imam of the concerned mosque dismissed that the Gezi protestors consumed alcohol in the mosque. *Akşam*. 4 June 2013, [online:] <http://www.aksam.com.tr/siyaset/gezi-park-c4-b1-eylemcilerinins-c4b1-c4-9f-c4-b1nd-c4-b1-c4-9f-c4-b1-camide-ya-c5-9fananlar/haber-212629>, accessed 15 March 2014. Recently published CCTV recordings of the concerned scene, on the other hand, dismiss the accusation that the Gezi protestors attacked women with Islamic headscarf. *Sözcü*. 13 February 2014, [online:] <http://sozcu.com.tr/2014/gundem/kabatasta-aslin-da-bu-olmus-456817/>, accessed 15 March 2014.

⁷ Leonidas Karakatsanis (2013). *Χρόνος*. July 2013, [online:] <http://www.chronos-mag.eu/index.php/l-karakatsanis-political-frontiers-parallel-universes-and-the-challenges-for-the-gezi-park-movement.html>, accessed 19 September 2013.

formation, institution, and transformation of this divide in explaining the Turkish experience with secularism?

This article is theoretically and politically concerned with the ambiguity and complexity of the secular/Islamic divide in Turkey, while being empirically grounded in field research regarding the Anti-Capitalist Muslims as allies within the broader Gezi Park protests. In doing so, it follows a recent body of literature, showing that the formation of this divide is a product of complex social construction processes, rather than an *a priori* opposition between secular and Islamic political identities and lifestyles. However, I suggest that explicating the constructed, contingent and context-sensitive nature of this divide is only the starting point. In the light of the interviews I conducted with seven (four male and three female) members of the Anti-Capitalist Muslims, and my participatory observations in the two “Earth Tables” (*Yeryüzü Sofraları*) protests organised in the Maltepe and Yedikule regions of Istanbul, I will argue that *the secular/Islamic divide is essentially political and potentially vulnerable to contestations and transformations; this divide opens the socio-political landscape to the production of multiple secularisation projects beyond it.*

What follows in this article is, first, a contextualisation of the political nature of the secular/Islamic divide. I then discuss the political discourse and identity of the Anti-Capitalist Muslims as a “paradigmatic case” (Flyvbjerg 2007) for studying the potentiality of the urban Turkish public context in contesting this divide. Third, drawing on my participatory observations in the Earth Table protests, I will show that the urban Turkish public context is already open to the production of alternative secularisation projects beyond the existing secular/Islamic divide. Finally, I will revisit the Gezi protests and show that the pluralist secularisation project they hint at is a possible challenge to the existing divide.

Contextualising the secular/Islamic divide: tracking the political

The theorisation of the secular/Islamic divide in Turkey goes back to the 1940s, if not earlier. In the 1960s, for example, Niyazi Berkes (1964, p. 6) suggested that the basic conflict in secularism in Turkey “is often between the forces of tradition, which tend to promote the domination of religion and sacred law, and the forces of change.” In the past two decades, due to the emerging public visibility of Islam, contemporary scholars (Navaro-Yashin 2002; Çınar 2005; Göle 2002; Özyürek 2006) have avoided confining the study of politics to formal institutions and political structures. Rather, they embraced a broader approach to the study of politics by taking the (urban) public sphere as the main site of political activity (Çınar 2005, p. 33). Yael Navaro-Yashin (2002, p. 2) defines public life as a site for the generation of the political. In her influential study analysing the production of the secular/Islamic conflict, Alev Çınar (2005) compares the ways in which the competing secularist-Western and Islamic Turkish national identification projects have been instituted in the public sphere. By looking at the secularist-Westernist and Islamic interventions in bodies, places, and time, she shows how the images of unveiled and veiled women, the

Western architecture of Ankara and Islamised Istanbul, and the secular and Islamic-Ottomanist versions of Turkish history were produced by secularist and Islamic socio-political actors respectively in contraposition to each other. Similarly, by focusing on memory as a site of political struggle between secularist-Westernist and Islamic projects, Özyürek (2007, p. 116) shows how “Islamist activists demonstrate that public memory is not only a ground of cultural reproduction, but also a source of resistance to it.”

A common denominator among contemporary scholars is their articulation of the secular and Islamic interventions to urban Turkish public life as methodologically the most important moments in studying the production and regeneration of the secular/Islamic divide. By taking (urban) Turkish public life as the main site of political activity, recent literature abundantly showed that the secular/Islamic divide is a product of a complex social construction process. In the words of Craig Calhoun *et al.* (2011, p. 20) “the demarcation between religion and the secular is *made [constructed]* and *not* simply found [*a priori* out there].” Therefore, this literature trend productively opens a new trajectory to trace its *political* nature (Hurd 2011); the production of the secular/Islamic divide is essentially political and its institution and maintenance in the socio-political landscape is a product of hegemonic interventions to urban Turkish public life. The term *political* is used to refer to the construction of antagonisms through which the “secular” and “Islamic” Turkish national identification projects come into play in the process of perceiving each other as their existential enemies (Laclau, Mouffe 1985, p. 122–134; Mouffe 2005; Norval 1997; Thomassen 2005). Whereas *hegemony* is used to refer to the politics of producing consent between multiple subject positions in marking the rival identification project as the existential threat of the projected (secular or Islamic) Turkish national identity, through which the latter has been carried in a set of interventions to urban Turkish public life (Gramsci 2003; Laclau, Mouffe 1985; Howarth 2004). For the purpose of this article, the discussion on the political nature of the secular/Islamic divide is limited to the post-2000 Turkish context.

In the post-2000s, this divide has been persistently regenerated in and through the confrontations between two hegemonic forces. On the one hand, there is the historically hegemonic *Kemalist secularist project of Western Turkish national identity*. On the other hand, the counter-hegemonic Conservative Democratic movement of the AKP Government was formed and the *Islamic Turkish national identification project* was carried with it. These two forces offer competing versions of secularism. In Kemalist secularist discourse, secularism is identified as a “way of life, which should be adopted by an individual” and the secular individual as *s/he* who “should confine religion in the sacred place of his[/her] conscience and not allow his[/her] belief to affect this world” (Kuru 2006, p. 136). The Conservative Democratic movement, however, defines it as a constitutional regime for the state. As Prime Minister Recep Tayyip Erdoğan puts it: “There is no such thing as the

secular individual. There is only the secular state.”⁸ Although these two versions of secularism have been formed through the articulation of different principles, they equally regenerate the secular/Islamic divide through constructing antagonistic relations with each other.

Being a product of the Kemalist establishment’s identification of Islamic subjectivism as backward, uncivilized and anachronistic, the Kemalist secularist discourse has been hegemonically instituted through the articulation of three principles: liberation, paternalism, and control (Damar 2012, p. 77–115). The notion of liberation is used to refer to the identification of Islamic subjects as victims of their false-consciousness who must be liberated through the paternalistic interventions of the secular state. Paternalism captures the top-down-oriented reforms of the Kemalist establishment in dictating to society the true meaning of life, religion, individualism, and citizenship. In other words, paternalism refers to the Kemalist state’s involvement in “matters from the clothing of its citizens to the music they were to listen to, from the type of leisure activity they would be engaged in to the type of family relations they would have” (Çınar 2005, p. 15). The principle of control captures the state’s tight rule over religion through the formation of such state institutions as the Directorate of Religious Affairs (*Diyanet İşleri Başkanlığı*) and the appointment of *imams* as public servants (Çınar 2006). This aggressive secularism is the product of the Kemalist establishment’s antagonistic engagement with Islamic subjectivism, wherein the presence of the latter is perceived as the impossibility for constructing a civilized, Western, and secular Turkish national identity (Damar 2012).⁹

Still, being a product of the AKP elite’s antagonistic engagement with the Kemalist secularist project of Western Turkish national identity, the secularising discourse offered by the Conservative Democratic project has been hegemonically instituted through the articulation of another three principles: majoritarianism, moralism, and toleration (Damar 2012, p. 197–230). Majoritarianism captures the AKP’s identification of elections and ballots as identical to the people’s will and, therefore, as democracy. Moralism is used to refer to the AKP’s politics of national identification in accordance with Sunni Islamic principles. The examples of moralism include attempts to promote veiled women in public, social and political life, acts of building gigantic and sublime mosques in city squares in order to signify the Islamic identity of the place, and the organisation of ostentatious religious rituals such as breaking fast (*iftar*) dinners to mark the “Muslim” identity of the Turkish nation. The principle of toleration, finally, is used to refer to the establishment of a hierarchy between the Sunni Islamic majority and non-Sunni/non-Islamic/nonreligious

⁸ *Milliyet*. 26 January 2008, [online:] <http://www.milliyet.com.tr/2008/01/26/son/sonsiy17.asp>, accessed 20 September 2013.

⁹ We elaborated the authoritarian and exclusionary dimension of this secularism toward Islamic-oriented socio-political identities and lifestyles in Çiçektakan, Damar (2010). See also Cizre, Çınar (2004), and Çınar (2008).

identities, within which the latter can only live and enjoy their lifestyle within the Sunni Muslim framework.

Although such a discourse on secularism is productive in the sense of gaining visibility for Islamic identities in public life, it authoritatively excludes nonreligious/non-conservative identities and lifestyles, including artists, leftists, workers, feminists, LGBT and other gender groups or Western-secularist Kemalists. The economic-developmental and moralistic-Islamic interventions of the AKP that I enumerated at the beginning of this article are often experienced as an authoritarian imposition of a particular Sunni Islamic discourse on social life. What is more, the AKP's persistent identification of those who contest its politics as antidemocratic marauders, addicts and boozers, who have no respect for democracy or society, and who should learn to live in accordance with the moral norms of the majority, reveal the Government's ignorance towards nonreligious voices. Indeed, the formation of this secularising discourse itself is the product of the AKP's antagonistic engagement with nonreligious identities, which are denied by being identified as a group of pro-coup mindset elitist, who dictate their lifestyle to the entire nation.¹⁰

The political character of the secular/Islamic divide reveals its ambiguous nature and complex formation. "Tracking the political" blurs the rigid separation between "the secular" and "Islamic" by approving the possibility of the production of "multiple secularisms" in the form of competing projects.¹¹ The conflict between Kemalism and the AKP Government shows that both camps produce contending discourses on secularism in order to hegemonically institute their projects of Turkish national identity. Thus, it would be implausible to suggest either of these projects is any more or less secular than its counterpart. Nevertheless, for both the Kemalist and Conservative Democratic secularisms come into play in the process of constructing antagonistic relations with their counterparts, both projects are equally complicit in producing and regenerating the secular/Islamic divide as the hegemonic rule in dominating the urban Turkish public in the post-2000 Turkish context.

Contesting the secular/Islamic divide: the Anti-Capitalist Muslims

Does this contextualisation, however, mean that urban Turkish public life is subsumed or exhausted by the secular/Islamic divide? Does it mean that secular and Islamic identities and lifestyles have always been produced in contraposition to each other? In case the rigid frontier between "the secular" and "Islamic" is taken for granted, the formations of identities such as the Anti-Capitalist Muslims would

¹⁰ Melis Alphan (2013). *Hürriyet*. 8 June 2013, [online:] <http://www.hurriyet.com.tr/yazarlar/23458977.asp>, accessed 20 September 2013.

¹¹ I borrowed the term 'multiple secularisms' from Göle (2010) and Stepan (2011), although my elaboration of the term significantly diverges from their understanding. While they develop the term from a comparative perspective by studying the divergence of secular regimes in different national/regional contexts, I use it to account on the possibility that a given context involves the potential of generating multiple secularisms in the form of competing projects. I elaborated 'multiple secularisms' in Damar (2012).

be aporetic cases. Indeed, the Islamic political discourse and identity of the Anti-Capitalist Muslims provides an abundance of resources to delineate and trace the contestability of this divide.

The formal Chair Mustafa Vatansever [male, 35], who professionally works in the media sector as a website designer, describes the Anti-Capitalist Muslims as a small group with, at most, 150 members. Many of them used to be members of local religious communities and brotherhoods, where they were taught on the dominant understanding and practice of Islam in Turkey. However, in the years immediately prior to the foundation of the Anti-Capitalist Muslims, they began to perceive the dominant Islam as a mistake, for it was transformed, especially by the AKP Government, into a structural logic of instituting an unequal and oppressive regime. Vatansever asserts that the AKP Government “manipulates Islam to sustain its politically and economically dominating neo-liberal regime over different socio-political identities.” Moreover, he states that, in the hands of the AKP, Islam has turned into a show. Whereas Islamic rituals such as praying and breaking fast are performed as ostentatious parts of this show, the essence of Islam and its relation to social justice is totally neglected.¹²

Such a critical engagement with the dominant Islam led the Anti-Capitalist Muslims to organise sessions where they discussed the Qur’an, the Deeds of the Prophet Mohammed, films, sociology, and social movements in Turkey. Vatansever defines these sessions as products of “deliriums of a group of young people, who thought that Islam should or must be different than what we had been taught in the name of it.” Being influenced by the work of such thinkers as İhsan Eliaçık (2006)¹³, whose writings seek to articulate Islamic and leftist values in instituting a democratic regime, they developed a new understanding of Islam:

When we returned to the Qur’an, we saw that God’s will is totally different than what we have been taught in the name of it. We read many verses similar to “The oppressed shall lead in this earth.” Although issues on solidarity, equality, and equal distribution of wealth are discussed nearly in every page of the Qur’an, today Islam is understood by the rhetoric of “Allah’s will is to see Muslims rich and powerful.” But only a small group of the elite got powerful and rich through using Islam, and others are forced to be dependent on them. Muslims in Turkey think that they are in power, because the lifestyles of governors are similar to theirs; they are praying, and their wives are veiled with Islamic headscarf. Therefore, when issues such as

¹² *The Economist*, 18 July 2013, [online:] <http://www.economist.com/blogs/charlemagne/2013/07/turkish-politics>, accessed 21 October 2013.

¹³ There seems to be a common agreement in the national and international media in marking İhsan Eliaçık as the public face of the Anti-Capitalist Muslims. Nevertheless, all the Anti-Capitalist Muslims I interviewed informed me that their group had no organic relationship with them. They used to organise their sessions at Eliaçık’s office and have good relations with him. Nevertheless, my participants told me that they were uncomfortable with the media identification of Eliaçık as the leader, ideologue, or public face of the group. This discomfort is partly due to their reaction against the concept of leadership in social movements.

the headscarf, Palestine-Israel conflict, or desecration of mosques appear as public debates, Muslims raise the roof. But there is a deep silence among them when the state violates and even kills people just because they challenge its authority. If we choose to follow the Qur'an, we must first admit that the issue in Islam is by no means whether one is a Muslim or not. The issue is to institute a just regime, wherein a Muslim will always stand against oppression by taking its side next to the oppressed – without judging its identity, character, religiosity, lifestyle or cultural background [Mustafa, male, 35].

The Islamic discourse of the Anti-Capitalist Muslims is produced in contra-position to, and in tension with the dominant Islamic discourse of the AKP. The information provided by Yasin [male, 26], who is a recent member of the Anti-Capitalist Muslims, enables us to trace this tension.

Yasin is the son of a traditional Islamic family in a conservative town near the Black Sea. He dropped out of his studies at the university twice before becoming a member of the Anti-Capitalist Muslims. When he first decided to join the group, his family's reaction was uncompromisingly harsh. He was considered an anarchist, who would fight against the state. He told me that he had contentious discussions with his family. However, because the Islamic sources that both he and his family drew upon were the same, his family was not unfamiliar with the language he was using. Apparently, he says, he began to influence his family's vision with his understanding of Islam and his rereading of Islamic sources in the sense of always being on the side of the oppressed. After a while, his family became much more open to recognising and understanding the existence of non-Islamic demands, identities and lifestyles, on the one hand, and more critical of the exclusionary and dominating politics of the AKP Government on the other. Defining the tension he experienced with his family as a productive process, he explains it in following way:

For many years I was thinking why all the oppressed identities of Turkey cannot get united. I met with the Anti-Capitalist Muslims while this question was in my mind. When I saw that they are also thinking about the same question, I decided to join them. Thereafter, we have tried to set up a lifestyle, and make ourselves heard. In this process, we sometimes struggle with our families. The incontestability of the authority is still a dominant perception in conservative society, where my family and I come from. For conservative circles the state is greater than even Allah. But now we are experiencing a process of change; both Muslims and seculars who have perceived Muslims as backward are passing through a critical reasoning process. Both sides are trying to understand and interact with each other. For example, my family could not resist the words I use, because those are taken from the Qur'an, and the Prophet's Deeds. Therefore, after a while they began to understand me and, more importantly, began to question their own perception of Islam. Their taboos are gradually cracking, although it is not an easy process. [Yasin, male, 26]

Apparently, what kicks up the dust between the Anti-Capitalist Muslims and the AKP is the former's openness, whereas the latter's closure to the existence of secularly-oriented identities and lifestyles. Insofar as the Anti-Capitalist Muslims

contests the marginalising/dominating politics of the AKP Government, they open the socio-political landscape to interactions and negotiations between Islamic and secular identities and lifestyles. Indeed, the Anti-Capitalist Muslims' "repertoire of contention" (Tilly 2003) abundantly shows the possibility that the secular and Islamic identities may politically act together. Thus far, they have taken part in the "secular" field of resistance through emphasising their "Muslim" identities. They have become a publicly famous political identity, especially after their involvement in the May Day celebrations in 2012. They appeared in Taksim Square in Istanbul, and performed funeral prayers for all the workers who have been killed in their struggle for rights during the Republic's entire history.¹⁴ They then became involved in the broader Gezi Park protests, struggling against the developmentalism and moralism of the AKP Government. During these protests, they organized Islamic rituals of "blessed night" (*kandil*) and "Friday resistance" (*Cuma Direnişi*). Far from affirming the AKP Government's engagement with these rituals to show the essentially Islamic identity of the nation, they performed them to contest the Government's imposition of neo-liberal Islamism (Atasoy, 2009) on social life.¹⁵

The Islamic discourse and identity of the Anti-Capitalist Muslims reveals the openness of Turkish public life to the production of multiple secular and Islamic identities beyond the existing secular/Islamic divide. It further shows that neither Islam nor secularism is one but multiple in Turkey. In a nutshell, the case of the Anti-Capitalist Muslims abundantly marks the contestability of this divide by showing that these multiple Islamic or secular identities are not necessarily produced in contraposition to each other.

Transforming the secular/Islamic divide: the "Earth Tables" protests

The alternative Islamic vision projected by the Anti-Capitalist Muslims also has a potential transformative impact on the dominant secularist vision within which the Islamic subject is often perceived as a threat against the modern, secular and civilised character of Turkey. In the light of my participatory observations on two "Earth Tables" protests, and interviews with protest organisers, I will now discuss why the post-Gezi Park Turkish socio-political landscape already provides resources for us to trace the transformation of the existing secular/Islamic divide. I will show that the Gezi protests opened the Turkish landscape to the proliferation of new articulation politics/strategies between secularised and Islamic demands and practices.

The end of the Gezi protests was the beginning of the holy month of Ramadan. Consequently, the Anti-Capitalist Muslims developed the idea of "Earth Tables"

¹⁴ Oral Çalışlar (2012). *Radikal*. 27 April 2012, [online:] http://www.radikal.com.tr/yazarlar/oral_calislar/fatih_harbiye_hattindan_1_mayisa_ismcilar-1086159, accessed 20 September 2013.

¹⁵ Interview with Ö.K. Kıvanç in anonymous authors (ed.) (2013), *Devrim Taksim'de Göz Kırptı*. İstanbul: Kaldıraç Yayınları, p. 371-373.

protests. The meaning they attributed to Earth Tables was significantly different to the conventional meaning attributed to the ritual of breaking fast (*iftar*), as held by the AKP municipalities during the past decade. The municipalities organise public *iftars* as a cultural ritual for Muslims only. Therefore, they often limit the participants of *iftar* meals only to those who live in accordance to Islamic cultural norms. Indeed, in the hands of the AKP municipalities, the public organisation of *iftar* appears as a technique to mark the essentially Islamic identity of the Turkish nation.

The Anti-Capitalist Muslims, by contrast, define Ramadan as a symbolic month of solidarity, fraternity, fellowship, equality and sharing. In developing the idea of Earth Tables *iftar*, they invited everyone, regardless of whether or not they were fasting, consuming alcohol, Muslim or a believer to parks and streets to modestly practice the ritual of *iftar*. This was to show that the Anti-Capitalist Muslims were not concerned with the Muslim identity of the nation. The Earth Tables idea protested against the ostentatious, bourgeoisie and rich fast-breaking dinner tables of the AKP Government, and, concurrently, contested the dominant understanding of AKP Islam and its “show off” culture. It is also important to note that the Anti-Capitalist Muslims did not organise the Earth Tables. Rather, they developed the idea and shared it with social circles through social media. The idea was then embraced by these circles, and Earth Tables were spontaneously organised in different neighbourhoods in Istanbul and other cities.¹⁶

I conducted my field research in two Earth Tables protests organised in the Maltepe and Yedikule regions of Istanbul. My first observation in Maltepe was that the Earth Tables appeared as a simulation, wherein secular- and Islamic-oriented socio-political identities politically negotiated to act together. The population in this protest was by no means limited to people who were fasting or leading an Islamic-oriented lifestyle in general. Many participants were eating, drinking water or smoking before the *iftar* time. Everyone brought food, drinks or desserts to share at the table. Representatives of leftist, anarchist, feminist, LGBT communities, and football supporter groups were involved. The Maltepe Park, where the Earth Table was set up, was surrounded by photos from the Gezi protests and of civilians who had lost their lives in these protests, as well as by the markers and banners of feminist, LGBT and leftist social and political organisations.

The Earth Tables are an example of the constitutive impact of the Gezi protests on blurring the frontier between secular and Islamic-oriented political identities and lifestyles. On the one hand, this protest shows the openness of the Islamic identities to secularly-oriented nonreligious/non-Islamic identities in practicing Islamic rituals. On the other hand, it reveals the transformation of the dominant secularist imaginary, which is grounded upon excluding Islam in social, political and public life. The participation of secular identities in such an Islamic ritual shows the

¹⁶ Unfortunately there is no material stating how many Earth Tables protests were carried during Ramadan. This unavailability is partly related to the spontaneous dimension of these protests. Nevertheless, a brief survey in newspapers and online blogs reveal that more than 50 Earth Table protests were carried out in Turkish cities.

openness that dawned within the secularist imaginary to Islamic identities, lifestyles, and practices. This point requires a further explanation which I shall carry out in the light of an example from an interview I conducted with a secularist organiser of an Earth Table protest in the Yedikule region of Istanbul.

Suna [female, 29] is the daughter of a secular family living in Istanbul. She grew up in Istanbul and went to New York to study anthropology. After spending seven years in the US, she returned to Turkey in 2010. She defines herself as an atheist having problems with religion and God. She is interested in political activism with special reference to social issues such as street children, prisons, and women's right. She actively participated in the Gezi Park protests from the beginning to the end. She was also one of the organisers of an Earth Table protest in Yedikule, Istanbul. The Yedikule Earth Table protest was carried out by totally non-religious left-wing people like Suna against the AKP Istanbul Municipality's act of destroying a 14 hundred years old historical garden in the region, and, in its place, building a park as a backyard for newly built residences. The protest was carried out during the Ramadan period. Inspired by the idea of the Earth Tables, approximately 60 left-wing protesters organised such a protest in order to create a collective consciousness in the neighbourhood that might save the historical and natural fabric of the region. The rationale behind organising the Earth Table was their perception of the *iftar* dinner as an environment for peaceful exchanges between activists and neighbourhood locals. Yet, as she told me, for a group of politically motivated people, who speak through the language of the secular left, to organise such an Islamically-motivated ritual also meant something:

This protest means that I [as a secularly-oriented agent] do not "Otherise" you. I respect your religion, prayer, and rituals. I share your rituals with you. We can have your rituals together, and transform it into a collective act. I do not think similarly to those who perceive you as a threat against civilisation and the progress of this country. This is not toleration. I would, rather, like to say that I accept them for who they are. Our protest reveals that secularly- and Islamic-oriented people would accept each other for who they are and can still act together. It reveals that *the wall between "us" and "them" is cracking*. [Suna, female, 29]

Suna defines her current openness to Islamic-oriented values and lifestyles as a product of a long critical engagement process with her secular taboos:

My secular taboos on the Islamic symbol of the headscarf and the secular symbol of Atatürk began to crack when I was at university. I come from a secular circle. Stereotyping Islamic-oriented people such as women veiled with the Islamic headscarf as a threat against women's liberation, civilisation and progress is still dominant in these circles. However, I remember, for example, my conversation with a woman with an Islamic headscarf in the Yedikule protests. She had a critical stand against the AKP Government. She had many things to say against them. The crystallisation of the possibility of having much more sophisticated and thought-provoking discussions with Islamic-oriented people in comparison to the mainstream "secular elite" broke our classical taboos on feminism. [Suna, female, 29]

The replication of the Earth Tables protests, as well as the resulting openness that dawned upon both secular and Islamic imaginaries, reveal that the Turkish socio-political landscape is open to the proliferation of new articulations between secularised and Islamic values and practices. This articulation possibility reveals that the rigid secular/Islamic divide is potentially transformable, because it shows that urban Turkish public life is open to the production of *alternative and multiple secularisms* beyond it.

Beyond the secular/Islamic divide: revisiting the Gezi protests

Indeed, the Gezi Park protests hinted at the production of an alternative *pluralist secularisation project* as a possibility going beyond the existing secular/Islamic divide. This project affirms neither Kemalist nor Conservative Democratic secularisms. In fact, the Gezi protests in general, and particularly the pluralist secularisation project, gave a glimpse of what is the product of protestors' antagonistic engagement with the authoritarian and social engineering dimensions of Kemalist and Conservative Democratic secularisms.

A unique aspect of the Gezi Protests in Istanbul was the protestors' transformation of Gezi Park into a habitat. For a month, hundreds of protestors slept in tents, and spent their time in the Park. During this process, protestors designed a simulation of a new collective life. Scrutinising the way in which the protestors described this simulation enables us to trace three principles hinting at the possibility of the production of a pluralist secularisation project: political activism, horizontal hierarchy and recognition politics. Political activism refers to a specific logic of collective action within which protestors themselves, *and not the state or any other institution*, set up a simulation of their desired system of life. Horizontal hierarchy captures the institution of equal responsibility in the processes of decision-making and action. Finally, recognition politics refers to border transgression due to the emerging acts of negotiations and interactions between a wide range of secular and Islamic identities and lifestyles.

An Anti-Capitalist Muslim, Özgür, who spent a whole month at Gezi Park, describes the political activism and horizontal hierarchy principles of this simulation in the following:

After we occupied Gezi Park, we began to set up a collective life. It did not include the state, police, army, or any other institution. People took equal responsibility and were voluntarily involved in meeting the needs of the people. We were sharing everything that was beyond our need. No one was hungry or out of shelter. Money was invalidated. All of us maintained our daily activities (praying, reading or negotiating) in there. For us, this was a heaven on earth. Our utopia is to institute a social life wherein people share their values and surpluses, and voluntarily take on the responsibility for others. Once we set up social life in accordance with the principles of consent and inclination, there is no reason for the world not to turn into heaven. Our understanding of secularism must be thought of in relation to these principles. For us, any project that seeks to dictate a lifestyle to people is simply not secular. [Özgür, male, 36]

While Özgür is pointing out the political activism and horizontal hierarchy dimensions of the Gezi Park simulation, Mustafa Vatansever emphasizes the production of recognition politics:

The Gezi Park protests reveal the bankruptcy of mainstream sociology theories. The people who, according to these theories, can never come together actually came together. The spirit of the Gezi cannot be explained with a collective will to overthrow the Government and by replacing it with another government. It is about border transgression. Muslims exceeded their limits and took part in secular spaces. Secularists did the same and appeared in Muslim spaces. And people enjoyed this transgression a lot! They got to know one other. Secularists realised that their imagination of Muslim as s/he who slaughters people in the name of God is untrue. Muslims realised that their imagination of the secular as an apolitical partying guy is wrong. The spirit of the Gezi is nothing but the collective enjoyment people had in knowing one other. Those who were marked as terrorists before turned into brothers. In Gezi Park, we were all Muslim, atheist, LGBT, socialist, communist, nationalist, and Kemalist at the same time. And we got on very well [...]. [Mustafa, male, 35]

In a nutshell, this pluralist secularisation project symbolizes a rhetorical imperative: “we should build a life together.” This rhetoric signifies a possibility of transforming the secular/Islamic divide into a different modality in the post-Gezi Park context of Turkey. By affirming – indeed asserting – the coexistence of secular and Islamic socio-political identities and lifestyles, the pluralist secularisation project does not regenerate but (radically) contest the existing secular/Islamic divide. Thus, it opens a new trajectory in rethinking the Turkish experience with secularism beyond the secular/Islamic divide.

Of course, one could argue that the reason that these diverse identities get on well in the Park was because they were all fighting against a common enemy. This argument clearly involves a truth dimension, for fighting against the Government is the condition of the possibility for these identities to come together in the Park. Nevertheless, the period that they spent together also created new forms of social interactions and negotiations which have potential impacts on producing new and alternative discourses and projects. The pluralist secularisation project could be considered as one such new possibility – which also reveals that the Gezi protests are more productive and creative than being simply defined as anger against the Government.

Conclusion

This discussion suggests that the secular/Islamic divide in Turkey in the new millennium has been regenerated, especially in urban Turkish public life, through the construction of antagonisms between Kemalist secularist and Conservative Democratic forces in instituting their contending versions of Western and Islamic Turkish national identification projects. Taking the Islamic discourse of the Anti-Capitalist Muslims as a paradigmatic case, I have shown that the urban Turkish public context is not subsumed or exhausted by the secular/Islamic divide. The

Gezi Park protests and the presence of the Anti-Capitalist Muslims as allies within them reveal that the secular/Islamic divide in Turkey is ambiguous and potentially vulnerable to contestations and transformations. The contestability of this divide opens the Turkish socio-political landscape to the formation of multiple secular and Islamic identities. It also hints at the production of multiple secularisation projects beyond the existing divide. The pluralist secularisation project that is hinted at as a result of Gezi Park appears as one such possible alternative. The regeneration, contestation or transformation of this divide in Turkey's near future will be the product of hegemonic struggles between these multiple secularisms which have been produced in the form of competing projects.

References

- Akınhay O. (2013). *Gezi Ruhu–Bir İsyanın Halesi*. İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Atasoy Y. (2009). *Islam's Marriage with Neoliberalism: State Transformation in Turkey*. London: Palgrave MacMillan.
- Berkes N. (1964). *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill University Press.
- Calhoun C., Juergensmeyer M., VanAntwerpen J. (2011). *Introduction*. In: C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, p. 3–30.
- Cizre Ü., Çınar M. (2003). *Turkey 2002: Kemalism, Islamism, and Politics in the Light of the February 28 Process*. South Atlantic Quarterly, 102(2/3), p. 309–332.
- Çınar A. (2005). *Modernity, Islam, and Secularism in Turkey: Bodies, Places, and Time*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.
- Çınar A. (2006). *Secularism and Islamic Modernism in Turkey*. Etnoğrafica, 10(1), p. 85–96.
- Çınar A. (2008). *Subversion and Subjugation in the Public Sphere: Secularism and the Islamic Headscarf*. Signs: Journal of Women in Culture and Society, 33(4), p. 891–913.
- Çiçektaçkan N., Damar E. (2010). *Democracy, Islam and Secularism in Turkish Politics. Kemalist State and the Politics of Public Life in the Light of 28 February (1997) "Post-Modern" Coup*. In: K. Kościelniak (ed.), *Dilemmas of Democracy in the Middle East: Cases from Turkey, Jordan and Israel*. Krakow: UNUM Publishing House, p. 161–180.
- Damar E. (2012). *Kemalism and Hegemony: the Turkish Experience with Secularism in the post-1990s*. Unpublished doctoral dissertation, University of Essex, Colchester, UK.
- Eliaçık İ. (2006). *Devrimci İslam*. İstanbul: İnşa Yayınları.
- Flyvbjerg B. (2007). *Making Social Science Matter. Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Göle N. (1997). *Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter Elites*. Middle East Journal, 51(1), p. 46–58.
- Göle N. (2002). *Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries*. Public Culture, 14(1), p. 173–190.
- Göle N. (2010). *Manifestations of the Religious-Secular Divide: Self, State, and the Public Sphere*. In: L.E. Cady, E.S. Hurd (eds.), *Comparative Secularisms in a Global Age*. New York: Palgrave MacMillan, p. 41–53.
- Göztepe Ö. (2012) *Rolün Reddi: Gezi Direnişi*. In: Ö. Göztepe (ed.), *Gezi Direnişi Üzerine Düşünceler*. Ankara: NotaBene Yayınları, p. 9–12.
- Gramsci A. (2003). *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Howarth D. (2004). *Hegemony, Political, Subjectivity, and Radical Democracy*. In: S. Critchley, O. Marchart (eds.), *Laclau: a Critical Reader*. London: Routledge, p. 256–276.

- Hurd E.S. (2011). *A Suspension of (Dis)Belief: The Secular-Religious Binary and the Study of International Relations*. In: C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, p. 166–184.
- Kongar E., Küçükaya A. (2013). *Gezi Direnişi*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları.
- Kuru A.T. (2006). *Reinterpretation of Secularism in Turkey: the Case of the Justice and Development Party*. In: M.H. Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party*. Salt Lake City: The University of Utah Press, p. 136–159.
- Laclau E., Mouffe C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.
- Mouffe C. (2005). *On the Political*. London: Routledge.
- Navaro-Yashin Y. (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton: Princeton University Press.
- Norval A. (1997). *Frontiers in Question*. *Filozofski Vestnik* 18(2), p. 51–76.
- Özyürek E. (2006). *Nostalgia for the Modern. State Secularism and Everyday Politics in Turkey*. Durham: Duke University Press.
- Özyürek E. (2007). *Public Memory as a Political Battleground: Islamist Subversions of Republican Nostalgia*. In: E. Özyürek (ed.), *The Politics of Public Memory in Turkey*. New York: Syracuse University Press, p. 114–137.
- Stepan A. (2011). *The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes*. In: C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (eds.), *Rethinking Secularism*. New York: Oxford University Press, p. 114–144.
- Thomassen L. (2005). *Antagonism, Hegemony and Ideology after Heterogeneity*. *Journal of Political Ideologies*, 10(3), p. 289–309.
- Tilly C. (2003). *The Politics of Collective Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tuğal C. (2013). *Gezi'nin Yükselişi, Liberalizmin Düşüşü*. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Abstract

This article suggests that the Gezi Park protests in general, and particularly the presence there of the Anti-Capitalist Muslims is a valuable example for studying the ambiguity and complexity of the secular/Islamic paradigm in Turkey. Conducting field research on the formation of the Anti-Capitalist Muslim identity, I argue that the secular/Islamic divide is politically produced, and potentially vulnerable to contestations and transformations, for it opens the socio-political landscape to the production of multiple secularisation projects beyond this divide.

Key words: Secular/Islamic divide, multiple secularisms, Kemalist secularism, AKP Government, Anti-Capitalist Muslims, Gezi protests

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 126–143

Viktor Yelensky

Ukrainian Catholic University, Ukraine

Religion and Nation-Building in the Epoch of Desecularization: The Case of Ukraine

I.

Theoretically speaking, several factors have contributed to the prominent role of religion in “belated” nation buildings. Such a prominent role is present when religion is the central element of proto-national mythology; or when religion has provided the forging nation with its symbolic boundaries, leading to the dissolution of earlier collectivities; or/and when a nation-making *ethnie* (ethnic group) has lost other important identity markers (such as common language or shared territory); or/and when the ethnic core of the modern nation coincides with a religious affiliation; and, finally, when a newly formed nation has been deprived of political institutions, thereby leaving the Church as the sole remaining force for institutional nation building.

The forerunners of Ukrainian nationalism did not consider religion as the “Ukrainian navel,”¹ although they undoubtedly alluded to the significance of religion for the forging of Ukrainian ethnic identity. Different variations of this theme are found in the writings of the forerunners of the Ukrainian national movement, such as the writings of Panteleimon Kulish, Mykola Kostomarov, as well as in the works of outstanding figures of the Ukrainian national pantheon (Taras Shevchenko, Mykhailo Dragomanov and Ivan Franko). It is also present in the writings of those authors whose nationalism was expressed in explicitly political forms (such as, for instance, Julian Vassian or Mykola Mykhnovskyi). Specifically, for generations of Ukrainian nationalists, the writings of Mykola Mykhnovskyi served as the main frame of reference. In his writings, Mykhnovskyi expressed the view that religion could provide the fabric for nation-formation, but that could only become reality at some point in the distant future, since at the moment “not only [the] Tsar-foreigner reigns over Ukraine, but God [himself] has become an alien [to Ukraine] and does not speak Ukrainian” (Protsenko, Lysovy 2000, p. 418).

¹ This notion, of course, was borrowed from Ernest Gellner (1997).

Additionally, since Eastern Orthodoxy was one of the central pillars of the common Ukrainian-Russian identity, Ukrainian nationalists viewed it as destructive for the national consciousness of the Ukrainian masses. This attitude was expressed irrespective of these activists' personal religious backgrounds and beliefs (Taras Shevchenko's caustic remark about the Byzantine religio-political tradition and its Russian imperial incarnation were not unique).

The crucial factor that shaped the attitude of Ukrainian national figures toward religion was their social convictions. The famous remark of the Ukrainian historian Ivan Lysiak-Rudnytskyi upon seeing earnest youngsters with "Marx's *Communist Manifesto* in one pocket and Shevchenko's collected poems *Kobzar* in the other" (Lysiak-Rudnytskyi, 1987, p. 139) was very indicative with respect to the intellectual atmosphere in the Ukrainian national movement at the turn of the twentieth century. Ukrainian activists, similar to elites of other stateless nations, strived to mobilize the masses and spoke highly of onslaught, the will to live, and liberation. Neither humility, nor repentance ranked highly in the qualities they stressed.

In his version of Ukrainian ethnogenesis, Roman Szchporluk offers the following narrative: during the eighteenth century Ukraine was a retarded suburb of Russia and Poland. In turn, both Russia and Poland were, to a degree, cultural suburbs of the far more advanced Western Europe. In the modern epoch, when nationalism became a means of the global modernization of backward ethnic communities, the Polish and Russian societies were transformed into modern nations. In that way, the formation of the modern Polish and Russian nations presented Ukrainians with a challenging choice of alternatives: either they become a part of these modern nations, or they try to transform themselves into such a nation. As Ukrainians themselves were not satisfied with the place reserved for them in modern Russian and Polish nation-building projects, as they had preserved certain historical and cultural traditions, as they had an elite (or, in the strict sense, rather latent elite) and a feeling of local patriotism, they opted for transforming themselves into a nation. This choice offered them the possibility of achieving greater status in the world, which would not be the case had they remained a periphery to their more advanced neighbors. The growing Ukrainian nationalism aspired to transform the unarticulated cultural identity already existing in some cases for centuries into a political aspiration of national independence.

What role did religion and churches play in the formation of the unyielding determination of the Ukrainian elite to pursue nation-building? The particular salience of this role can be traced in the case of Greek-Catholic (Uniate) Church. When, after the first partition of Poland (1772), Ukrainian Galicia passed under Austrian rule, the Greek Catholic hierarchy received the support and the protection of the imperial government. The educational reforms of the Habsburg rulers Maria Teresa and Joseph II led to formation of an intelligentsia coming from the educated Greek-Catholic clergymen that represented the subordinated Ukrainian population of Galicia. Under the relatively liberal Austrian rule, the Greek-Catholic hierarchy

(seminarians, priests, and bishops) flourished. Some among them conducted the initial “heritage-gathering” work typical for the cultural stage of national movements. Up to the end of 19th century Greek-Catholic clerics dominated among Ukrainian public figures in Galychyna. In 1890 in Galychyna there was not a single Ukrainian intelligent other than those who had originated from a clergy family (Грицак 2000, p. 78). Although from the 1860s the secular intelligentsia had begun to assume the leadership of the national movement, clergymen were elected to the Galician Diet and the all-Austrian Parliament and remained even more important at the local level, where they founded various educational and cultural establishments. They also provided critical institutional support for Ukrainian candidates in elections (Himka 1988, p. 105–142). The Greek-Catholic Church helped the rejection of three alternative models for the national development of Galicia’s Ukrainian population (the Moscowphile model, the Polish model and the Austrian-Rusin model). Eventually, after years of rather sharp intellectual debate among supporters of different orientations, the Greek-Catholic church supported *narodovstvo*, that is, the Ukrainian national movement.

Interpreting the Greek-Catholic church as the guardian of Ukrainian originality constitutes a wonderful component for a national myth. But this component clashes with that of the most important element of the collective conscience, namely, with the so-called Cossack myth. John Armstrong maintains that Cossack’s myth of belligerent, chivalrous republics of free and patriotic militants, which became a central component in the emergence of a distinctive Ukrainian ethnic identity (1982, p. 78). A crucial element of the Cossack myth was the Cossack’s participation in the 17th-century wars. But these were wars carried out under religious slogans, for the protection of the “Native Orthodox Faith” and the “Cossack Church,” against Catholic expansion, and so on. Therefore, Ukraine’s actual religious composition and the concrete historical circumstances of its nation-formation demanded that the Ukrainian nationalists maintain a degree of deliberate distance from the religious factor. The founding fathers of Ukrainian nationalism considered religion a stumbling block rather than a reliable resource for nation-building. In Ivan Franko’s writings, religion was not a fuel for nation building, but first and foremost a source of acute tension between Ukrainians. In his 1906 article, “Ukraine and Galychyna,” Michailo Hrushevs’kyi warned his compatriots of the reoccurring danger of Serbs and Croats, religiously divided nations, which have arisen from a common ethnic base (1906, p. 494). At the next stage of the forming of the national consciousness of the Ukrainian elite, the conceptual dimension of the political nation building was forged. The main parameters of such a dimension were integral Eurocentrism, unification of all ethnic Ukrainian lands into a nation-state and, last but not least, secularism.

II.

Contrary to Greek-Catholicism and the Uniate Church, the role of Eastern Orthodoxy and the Orthodox Church in preserving/overcoming regional differences and preventing/making an All-Ukrainian identity seems to be much more complex and as a matter of fact disregarded by historians and students of religious studies. Based upon Ukrainian history, it seems that Orthodoxy did not play a vital role in Ukrainian nation building, because Orthodoxy was an ineffective identity marker between the new nation and Russia, the nation that Ukrainians compared themselves to and the nation that the most ardent nationalists among them wished to be separated from. But such an argument openly neglects the Polish factor, which had exceptional importance for Ukraine even after the 18th-century partition of Poland.¹³ Examining the Polish factor in Right-Bank Ukraine from the nineteenth to early twentieth centuries, Kimitaka Matsuzato came to the conclusion that the Latin-Catholic tradition observed in the region continued to surpass the Greco-Orthodox tradition in resources and influence even at the beginning of the twentieth century (cf. 1998). Roman Szporluk rightly argues that Russians were resolved to prove that Right-Bank Ukrainian lands were not Polish. In these efforts, Ukrainians supported them. "It took some time before the Russians realized the Ukrainians were also to prove that the lands in question were not Russian, either" (Szporluk 2000, p. 77).

Even after the 1863–64 Uprising and the eventual abolition of Polish autonomy, and for most of the nineteenth century, Right-Bank Ukraine was marked by violent antagonism between the Polish gentry and Ukrainian peasants. This conflict was heavily colored by confessional sentiments. The case of the so-called "*hlopomany*" (Ukrainian activists originating from previously Polonized families) is indicative of the high tensions between rival religious traditions. Among these activists were the Ukrainian historian Volodimir Antonovich (1834–1908) and Taddey Rylskyi, father of the famous Ukrainian poet Maxim Rylskyi. When the "*hlopomany*" declared their return to their "native nationality" they accompanied it with converting (or "returning") back to Eastern Orthodoxy from Roman Catholicism. At the time, for Ukrainians in Right-Bank Ukraine, Eastern Orthodoxy was viewed as a rather anti-Polish, anti-Jewish, and then, anti-Russian identity marker. For a Ukrainian peasant from a Volyn' or Podoliia's village, a Russian (or Great Russian, as the terminology of the day dictated) was still a stranger, a bureaucrat from a distant city whom he or she might never come across during his or her entire life.² Orthodoxy in their eyes was not a belief imposed by the Russians, but the native faith of rustic folk. Its originality and ethno-specific shape remained to a great extent indissoluble, notwithstanding the routine campaigns instigated by the St. Petersburg's Holy Synod against Little Russia's "harmful peculiarity" in liturgy, rites, and devotions.

² According to the 1897 census Russian speakers made up only 3.5% of the total population of Volyn' province, 3.3% of Podoliia province, and 5.9% of Kyiv province. See: *Pervaiia vseobshchaia perepis' naseleniia Rossiiskoi imperii* (1897, 8, p. viii).

At the beginning of the 20th century the Church in Right-Bank Ukraine appeared in the very epicenter of a fierce struggle for the future of this region. Imperia tried to undermine Polish and Jewish influences and paid special attention to strengthening the position of Orthodox Church. But contrary to the expectations of the official St. Petersburg, Russianness did not mean for the Ukrainian peasantry unity with Russians (*velikorossy*), but rather an awareness of their own peculiarity and opposition toward Poles, Jews, and what appeared to be the real threat for the regime, hostility toward “people at the top” (Омельчук 2006, p. 156, 160). These people vocally manifest their Orthodox identity as a very local and distinctive from an All-Russian Orthodox identity. Nor less significant also that on the eve of the fall of Russian empire the tacitly articulated national identity of Ukrainian peasants gave birth to a very strong aspiration to obtain a “native,” “proper” Church, though. The philosopher, Church leader, and public figure Fr. Vasili Zen'kovskiy vividly recalled the extent of his surprise at the storming “Ukrainian Church Sea”: “I came to the conclusion that the Church’s Ukrainianess was very strong in rural areas, that within the Church’s Ukrainianess, there was a strong yearning for an expression of its own national character through the means of religious (church) life” (Zen'kovskiy 1995, p. 39).

III.

In Soviet Ukraine religion ceased to be the core component of the Ukrainian peasant identity after the barbarian Stalinist modernization, famine homicide, and suppression of Churches’ activity. Meanwhile, two important things should be taken into consideration concerning religion and nation building during the Soviet time. First of all, the Soviet period was not a sort of “lost time” for the forging of the Ukrainian nation, and it was of central importance for the formation of Ukrainian identity. The Soviet regime united the Ukrainian ethnic lands, it twice legitimized Ukrainian identity both within the borders of the quasi-state formation and in the passport of every ethnic Ukrainian (e.g. the notorious “fifth entry” indicating the ethnicity of every Soviet passport), and the regime institutionalized the Ukrainian language as well as the corresponding cultural and educational establishments.

Secondly, Ukraine did not turn into a sort of “religious desert” as a result of forceful Soviet secularization. Powerful resistance to this secularization came from popular-religious enclaves, mainly in Bukovyna, Zakarpattya, Volyn’, Podoliia, Galychyna. Galychyna put up especially incessant resistance to Soviet secularization. A Galician popular-religious enclave, which displayed a clear Ukrainian identity and strong religious sentiments, was formed by Greek-Catholic bishops, priests, monks, and nuns non-united with the Russian Orthodox Church, as well as by *irredenta* Ukrainian Catholics forcedly reunited with ROC, but culturally and institutionally unassimilated within Orthodoxy. After Khrushchev’s anti-religious campaign of the late 1950s and early 1960s, Galychyna became the region with the highest concentration of Orthodox parishes within the Soviet Union. In its effort to expunge the “remnants of Uniatism” the regime pursued in Galicia a somewhat

different policy in comparison with other Slavonic regions of the USSR. To deal with the “Uniate threat” Soviet officials unintentionally opened the door for a “quiet Ukrainization” of the Orthodoxy in the region. In the mid-1970s, thirteen out of sixteen Orthodox hierarchs in Ukraine were ethnic Ukrainians; nine of them were Western Ukrainians; and three of them were former Uniate priests. The latent process of the Ukrainization of Orthodoxy in Ukraine was spearheaded by priests of a Greek-Catholic background, who had converted to Orthodoxy and then strived to create an independent Ukrainian spirit in their parishes.

IV.

Since the late 1980s Ukraine has been witnessing a phenomenon of desecularization, that is, the returning of religion to its previously “forbidden” spheres. This “great return” comprises diverse but unidirectional processes, first of all, an explosive growth in religious institutions – from 6,000 in 1988 to 35,000 in 2013. Among newly established institutions there are thousands of those unconditionally prohibited by Soviet law, e.g., more than 13,000 Sunday schools, 370 missions, 80 brotherhoods, hundreds of charitable, youth, professional etc. faith-based organizations.

Desecularization influenced religious and cultural practices (extremely varied from region to region though) and even has its own impact upon the food preferences of Ukrainians.³ Religion manifests itself in the public sphere and political realm. Churches and religious organization addressed the faithful and society as a whole with statements, appeals, memorandums on human dignity, the rights and duties of citizen, on civil society, on the memory of millions murdered by the Famine Genocide, on justice, on European values, on numerous urgent domestic, international, social and moral issues. At the same time the Churches’ hierarchy uncompromisingly opposed abortions and same-sex marriages, and considered it as not only possible, but also necessary to restrict human rights when these rights transcend doctrinal dictation and devotional duty.

Furthermore, religion is changing the landscape of Ukrainian cities, towns and villages where during the last 25 years 6,500 sacral building have been built and another 2,400 are under construction; dozens of statues of Christian saints were installed, at least fifteen monuments to Pope John Paul II and a countless number of memorial Crosses devoted to the beginning of the Third Christian Millennium.

However, the process of desecularization has not merely regional distinctions, but has taken various shapes in different regions of Ukraine. Vyacheslav Karpov, who defines desecularization as a process of counter-secularization, through which religion reasserts its societal influence, also suggests that depending on the social

³ For instance, during the 2013 Lent, dairy products consumption in Ukraine decreased by 20%, eggs and chicken meat, by 10% while consumption of vegetables increased by 15–20%, and mushrooms by 30%. See *Как Великий пост повлияла на продажи продуктов питания* on <http://forbes.ua/business/1351334-kak-velikij-post-povliyala-na-prodazhi-produktov-pitaniya>.

actors involved, the desecularization can be seen as initiated and carried out “from below” and/or “from above.” A desecularization from below takes place when the activists and actors involved are grassroots-level movements and groups representing the masses of religious adherents. By contrast, when the activists and actors largely include religious and secular elites and leaders, those in a position of power and authority, we are dealing with a desecularization from above. The two models are ideal types capturing prevailing patterns of counter-secularization (Karpov 2010).

This theoretical framework enables us to retrace the genesis and evolution of two desecularization regimes. Indicatively in 1988 (the year of the Millennium of Rus’ adoption of Christianity and the year of the beginning of real changes within Soviet religious politics) 56% of the religious organizations of Ukraine were centered in 7 western oblasts, compared to: Donbas, which had less than 5%; Dnipropetrovsk and Zaporizhzhya which had both 2% and so on. However, when destroyed ecclesiastical structures had the opportunity to revive their natural scale, believers started to create religious communities not in “churchless” regions, but in Western regions already quite saturated enough with religious institutions (and even oversaturated according to Soviet standards). Special importance in this respect had the dynamic of religio-institutional growth between 1988 and 1991; years when such a growth had an entirely “popular” character and were fulfilled mostly by the means of local parishioners and activists without any governmental assistance. Within these years the number of religious communities in the Lviv oblast increased by 11.3%, in Zakarpattya – by 10.7%, in Ternopil’ by 9.5%, while in Zaporizhzhya – by 0.8%, in Luhansk and Dnipropetrovsk oblast – by 1.6% and 1.2% respectively.

Again, at the turn of the 1990s there were “ordinary Ukrainians” and nobody else who presented themselves as a chief agent of desecularization. However, “little Ukrainians” had strongly pronounced religious needs in some Ukrainian regions and feebly marked religious desires in others. In the middle of the 1990s 40% of all religious organizations in Ukraine were still centered in the Lviv, Ternopil, Zakarpattya, and Ivano-Frankivsk oblasts.

V.

Nevertheless, beginning with the second half of the 1990s, the situation has begun to even out. In 1998 western Ukraine, already awash with religious institutions, was responsible for 13% of the general growth in religious communities in Ukraine, while Donbas and Dnipropetrovsk contributed 14.5%. Such a remarkable change was essentially rooted not in the growing piousness of “easterners” and their aspirations toward greater religious participation, though. A new class of *desecularists* advanced on the Ukrainian stage. In the first years after the proclamation of Ukrainian independence the exclusive license for religious issues used to be in the hands of Ukrainian nationalists. The Soviet Ukraine’s *nomenclature* had unconditionally yielded the realm of culture and religion to their temporary allies in exchange for freedom of action in the sphere of misappropriation and reallocation of state-owned

property. However, gradually religion gained a new status as a political resource and the Churches became particularly attractive for persons and groups striving to acquire or preserve positions of power. Consequently, Orthodox issues turned out to be in the center of sharp political debate within the Ukrainian polity, and the entire spectrum of parties and political leaders had to articulate their own religious policy.

The elites of South-Eastern Ukraine began to take religion seriously and to consider Orthodoxy (understandably, “canonical Orthodoxy,” that is under the auspice of the Moscow patriarchate) as a core of the regional identity forging. This identity in a tangled manner has merged elements of “all-Russian,” Soviet, “Cossack” and local identities and avoided embarrassing issues for South-Eastern elites from Ukrainian nationalists’ discourse. These very elites championed desecularization with a subitaneous enthusiasm. They founded churches, theological schools and influenced the Church’s manpower policy (it is meaningful that among eight bishops of UOC MP who were born in Donbas seven obtained archpriest ordination within the last seven years). In 2004, during the first rise of Viktor Yanukovich as a prime-minister, the *Svyatogorsky* monastery was elevated to the rank of *Lavra*. It was the first such elevation since 1833 and the relatively poorly known *Svyatogorsky* monastery was to become the fifth *Lavra* ever in the whole ROC’s history. Governmental press-service specifically emphasizes in this connection that Viktor Yanukovich initiated the restoration of *Svyatogorsky* monastery and personally headed the board of trustees. Press-service publicized the then prime-minister’s efforts at reviving religious life in Donbas, informing that under his leadership during the period 1996–2002 sixty three churches were built and thirty five restored.⁴ The Donbas elite conceived *Svyatogorska Lavra* as a spiritual backbone of the region and a powerful symbol of its historical self-sufficiency. Not accidentally Viktor Yanukovich stressed that in obtaining its “own *Lavra*” as honorable as both those in Kyiv and Pochaiv, Donbas manifested not only its industrial superiority but its spiritual and cultural strength. The celebration of the *Svyatogorska Lavra*’s new status fell at the very height of the 2004 presidential campaign and was accompanied by numerous billboards with the image of the *Lavra* and the slogan “With Donbas in one’s heart.”⁵

As a matter of fact not the people, but several wealthy and influential persons created the whole of the Church’s infrastructure in Donbas. It was exactly the end of 1990s when they actively started church-building in the region. Whereas in 1992–1997 twenty one churches were built, in 1998 thirteen churches alone were erected and in 1999 – forty three. The most colorful among the church builders in Donbas was the coal tycoon and member of the richest Ukrainians’ top-ten club, the billionaire Viktor Nusenkis. He established fifty Orthodox communities in enterprises of his concern “*Energo*” and founded there thirty five churches

⁴ Віктор Янукович відвідав Свято-Успенську Святогірську лавру (2004) Прес-служба Кабінету Міністрів України on http://www.kmu.gov.ua/control/publish/article?art_id=7627635

⁵ Самойленко Світлана. Як Святогорський монастир став Лаврою, http://infocorn.org.ua/materials/articles/Як_Svyatogorskiy_monastir_stav_Lavroyu/43954

and fifteen prayer rooms. Over the course of twenty years the concern “*Energo*” has built altogether in Ukraine and Russia 650 churches (Бессмертный 2011). Nusenkis introduced in some of his enterprises compulsory liturgy services, tried to control policy of the UOC MP leadership and in the summer of 2011 even tried unsuccessfully to remove the Primate of UOC MP from his Kyiv Metropolitan seat. (Высоцкий 2011, Скоропадский 2011).

VI.

Thereby, the first and extremely important difference between desecularization from below and from above concerns the mode of revival, development and support of religious infrastructure. In the former case there was predominantly popular participation, while in the latter a decisive role has been played by political and business elites. Contrary to the East and South of the country laymen and laywomen in Galychyna, Zakarpattia, Bukovyna and Volyn’ maintain intense links with their communities and have a strong sense of responsibility for keeping parishes in decent condition; there exists a stable and in places inviolable tradition of house-to-house collecting funds for Church support and fundraising campaigns on the occasion of feasts. These norms legitimated by Church decrees are especially clearly defined in the documents of the Ukrainian Greek-Catholic Church (UGCC).

In the East and South people have an incomparably weaker sense of affiliation with a specific religious community; a declaration of belonging to a Church does not mean for them belonging to a concrete parish and a responsibility for its well-being. (See Tab. 1–2). That is why the attempts of churchmen and/or the authorities to make “ordinary people” responsible for church buildings caused protests and resistance in Donbas.⁶

Tab. 1. Do you support the Church financially? (%)*

	West	Center	South	East
Yes, on a regular basis	28.5	4.2	5.2	3.7
Yes, occasionally	41.7	24.5	29.4	29.2
Never	6.9	37.6	36.9	36.5
I make a donation during the most respected Holidays and pay for sacraments, rituals, and services of need	22.6	33.6	28.1	30.4
No answer	0.3	0.2	0.3	0.2

* Hereinafter in Razumkov survey, the regional division of Ukraine is as follows: the West: Volyn, Transcarpathian, Ivano-Frankivsk, Lviv, Rivne, Ternopil, Chernivtsi regions, the South: Autonomous Republic of Crimea, Odesa, Kherson, Mykolayiv regions, the East: Dnipropetrovsk, Donetsk, Zaporizhyya, Luhansk, Kharkiv regions, the Centre: city of Kyiv, Vinnytsya, Zhytomyr, Kyiv, Kirovohrad, Poltava, Sumy, Khmelnytskyi, Cherkasy, Chernigiv regions.

Source: Survey of the Razumkov Center (Kyiv) conducted in March 2013 (hereafter – Razumkov 2013)

⁶ See, for instance, about the protest of miners in the town of Dimyetrov in Donetsk oblast against appeal of mine administration to transfer miners daily wage for construction of local church – В Донецкой области людей заставляют жертвовать на храм МП – депутат, on <http://podrobnosti.ua/society/2011/06/16/775814.html>

Tab. 2. Do you support the Church financially? (%)

	UOC-MP	UOC-KP	UGCC
Yes, on a regular basis	13.8	13.2	28.1
Yes, occasionally	38.4	35.3	42.1
Never	13.3	19.7	5.3
I make a donation during the most respected Feasts and pay for sacraments, rituals, and services of need	34.5	31.5	24.6
No answer	0.0	0.3	0.0

Source: Razumkov 2013

Responsibility for one’s “own”/“home”/“native” Church and active religious participation in the case of desecularization from below leads to much more higher Church confidence and estimation of the societal role of religious organizations in comparison with desecularization from above (See Tab. 3–5).

Tab. 3. Trust in the Church (%)

	West	Center	South	East
Rather trust more than not	43.9	44.2	44.4	35.4
Rather don’t trust	7.7	16.5	16.3	15.3
Entirely distrust	2.3	7.9	6.9	23.7
Hard to say	7.2	10.1	12.5	10.9

Source: Razumkov 2013

Tab. 4. Societal role of the Church

	West	Center	South	East
The Church plays a positive role	74.8	42.5	61.3	38.8
The Church doesn’t play a noticeable role	16.0	42.1	26.9	41.3
The Church plays a negative role	1.3	3.9	4.3	6.4
Other	1.3	2.8	0.7	0.6
Hard to say	6.6	8.8	6.9	12.8

Source: Razumkov 2013

Tab. 5. Societal role of the Church

	UOC MP	UOC KP	UGCC
The Church doesn’t play a noticeable role	29.6	25.2	11.5
The Church plays a negative role	1.8	1.4	0.0
Hard to say	2.8	4.9	5.3

Source: Razumkov 2013

Similarly, in the case of desecularization from below people perceive the Church to a considerable extent as a guardian of the poor and disadvantaged while in the case of desecularization from above – very often as an apologist of the wealthy and authority.

Secondly, desecularization from below leads to an intensive revival of religious practice, whereas in the case of the desecularization from above the impressive growth in the number of religious establishments does not reflect itself in adequate changes in the sphere of religious behavior (See Tab. 6).

Tab. 6. The growth of religious establishments and church attendance in regions

Region (oblast)	Growth of religious organizations 1988–2013 (times)	Church attendance (weekly and more often than weekly, %)
Lvivs'ka	4.7	49.4
Ivano-Frankivs'ka	4	40
Zakarpats'ka	29	39.4
Ternopils'ka	3.3	36.1
Chernivets'ka	3.2	27.3
Khmelnits'ka	8.1	20
Volyns'ka	5.8	19.5
Ryvniens'ka	3.6	16.5
Zchytomirs'ka	6.4	16
Chernihivs'ka	6.2	9
Odes'ka	7.3	7.6
Kyivs'ka	9	7
Crimea	35.8	5.1
Kyiv	58	5
Poltavs'ka	14.6	5
Zaporizchs'ka	20.1	4.9
Sums'ka	5.6	4.5
Vinnits'ka	4.9	4.7
Cherkas'ka	8.7	4
Dnepropetrovsk's'ka	19.7	3.8
Mykolaivs'ka	10.8	3
Donets'ka	10.2	2.5
Kharkyvs'ka	6.9	2.5
Khersons'ka	15.7	2.1
Luhans'ka	9.2	1.7
Kirovograds'ka	8.6	1.6

Source: "Region, Nation, and Beyond Survey" conducted in 2013 within the project "Region, Nation and Beyond. A Transcultural and Interdisciplinary Reconceptualization of Ukraine"; State Statistics (Statistics presented by the Council for Religious Affairs attached to the Council of Ministers of UkrSSR [1988–1991]; The Council for Religious Affairs attached to the Council of Ministers of Ukraine [1992–1994]; The Ukrainian Ministry for Nationalities, Migrations and Cult Affairs [1995]; The Ukrainian State Committee for Religious Affairs [1996–2004]; The Ministry of Justice [2005]; The Ukrainian State Committee for Nationalities and Religious Affairs [2006–2010]; The Ukrainian Ministry of Culture [2011–2013])

Thirdly, the growing presence of religion in the public sphere and the rise of religious self-declaration have no sizeable impact on demography or moral characteristics. Regional differences in this sphere are very substantial and the reverse correlations between intensity of religious practices and “problematic behaviour” are pronounced. In 1999, for example, Sevastopol had by far the highest number of abortions; Luhansk region, second; Zaporizhyya, third; Ternopil and Ivano-Frankivsk and Rivne, last, second to last, and third to last, respectively. In 2007 the number of HIV cases per 100,000 people in Transcarpathia was 3.5; in Ivano-Frankivsk, 7; in the Chernivtsi Oblast, 7.4; in the Dnipropetrovsk region, 78.2; in the Donetsk region, 82.7; in Kherson, 96.6. There is roughly the same disproportion in suicide (Домбровська et al. 2007, s. 12–13), AIDS cases, the number of convicted criminals⁷ etc.

VII.

Vyacheslav Karpov predicts that desecularization from above in Russia would lead to a decline in piety and to a noticeable exodus of youngsters, well-educated groups and the intelligentsia from the ROC MP. He wrote that it is likely to gradually gain traction among less educated and less prosperous groups, who will perceive official religions as part of the establishment that disadvantages them socio-economically. Thus, grounds will be gradually emerging for a more massive anti-clerical, secularist backlash (Karpov 2013).

In Ukraine two distinctive models of desecularization with an expressive regional character would have to reinforce regional differences and frustrate the consolidation of nation. However, some factors do prevent the escalation of such a scenario.

Firstly, West Ukraine and Donbas represent two poles, two extremes, ideal type of desecularization. Between these poles Central Ukraine extends where two models of desecularization – from above and from below – merge with each other. Furthermore, even desecularization in Donbas is not a sort of “distilled” desecularization from above. There is also desecularization from below promoted by Evangelical Protestants (note that 43% of all religious organizations in the Donetsk oblast are created by Evangelical Protestants compared to 48% created by Orthodox believers of all jurisdictions, including the Old Believers and ROC abroad).

Secondly, the main actors of the Ukrainian religious stage have exclusively all-Ukrainian but not regional aspirations, despite the fact that more than half of UOC KP parishes are located in Galychyna, Volyn’ and Podoliia, and 80% of all UGCC parishes are located in Galychyna and another 11% in Zakarpattya where Greek-Catholics are not subordinated to the Major Archbishop of Kyiv and Galych. The Primate of UOC KP restlessly insists that his Church is an All-Ukrainian entity which stands up for national unity and integrity and as a real national Church is backed by millions of Ukrainians. Patriarch Filaret is inspired by the fact that all opinion polls

⁷ Статистичний збірник «Регіони України 2009» (2009, p. 340).

show a small margin between the adherents of UOC MP and UOC KP. In this regard, it is indicative that 18.8% of those surveyed in the *Region, Nation, and Beyond Survey* declare that they belong to the UOC KP, while 22.3% declare they belong to the UOC MP. This result contrasts sharply with the resources of these two institutions: while the UOC MP has 2.7 times more the number of institutional establishments than the UOC KP has, it has only 3% more faithful as its main competitor. For insiders acquainted with the realities of Ukrainian religious life there is only one explanation for these results: when a person declares that he or she belongs to the Kyiv and not to the Moscow Patriarchate, this statement is understood as a declaration of his or her national identity and, if you want, as a loyalty to Ukrainian statehood. Next is that a sizeable portion of the Church's public are not consistently practicing believers and do not attach much importance to the jurisdiction of the churches they occasionally attend. Additionally, what should be taken into consideration is that one third of all Orthodox faithful in Ukraine (22% of all respondents questioned within the *Region, Nation, and Beyond Survey*) define themselves as "just Orthodox," who do not belong to a specified Church jurisdiction. Two thirds of all "just Orthodox" attend churches only during the most esteemed Feasts, another 10% – once a year.

Not surprisingly that UGCC also has all-Ukrainian inspirations. The primate of UGCC in 2000–2011, Cardinal Lubomyr Husar, uncompromisingly upheld the all-Ukrainian vision of his Church and his successor, Svyatoslav Shevchuk, confirms this position. On the eve of the symbolic and centuries-awaited moving of the UGCC's Archiepiscopal See from Lviv to the Ukrainian capital (August 2005), Lubomyr Husar underscored: "We are not a provincial Church somewhere on the edge of Ukraine where they wanted to push us out. We are one of the four branches of the Kyiv Church – an all-Ukrainian [Church], [Church] of the whole [Ukrainian] nation" (Гузар 2011). UGCC offers to other "branches" a model of the future that may seem fantastic. This model implies the unified national Ukrainian Church that will rise with the communion of the Churches of the Kyivan tradition, which considers itself and each other to be the heiresses of Holy Volodymyr's Baptism. Every confessional branch of the unified Kyivan Church, would not interrupt its confessional connections blessed by time with their historical ecclesiastical centers. In brief, a unified Kyivan Church would be in communion with Rome and Constantinople (Гузар 2004), that is it would become a pioneer of an extremely ambitious ecumenical project.

At the same time UGCC urges Ukrainians to develop a Ukrainian world – both within Ukraine as well as outside its borders. "We build our national-cultural space when we counteract any attempts to assimilate us; when we help our countrymen in their every need; when we cultivate our own national consciousness, culture and language; when we honor our cultural and religious traditions. This is how we give real, contemporary substance to the concept of Ukrainian statehood and Ukrainian patriotism."⁸

⁸ A Letter of Greeting from His Beatitude Sviatoslav to the faithful of the Ukrainian Greek-Catholic Church on the 21st anniversary of Ukraine's Independence, on <http://www.ugcc.org.ua/2454.0.html?&L=2>

VIII.

The appeal of the Major Archbishop Svyatoslav to develop a Ukrainian world obviously became a response to Russian World Doctrine and provoked a painful reaction and frantic discussions in Ukraine.

Tab. 7. In your opinion the “Russian World” doctrine aims at (% of those who have heard about this doctrine)

	UOC MP	UOC KP	UGCC
Spiritual unity of fraternal Russian, Ukrainian and Belarus people	70.9	20.0	2.5
Restoration of Russian Imperia	15.1	69.5	95.0
Hard to say	14.0	10.0	2.5

Source: Razumkov 2013

The responses of Ukrainian Churches to the “Russian World”⁹ doctrine are quite significant for analyses of the role of the religious factor in Ukrainian nation-making. The understanding that the “All-Russian” (*obscherusskyi*) and Ukrainian nation-building projects would be nothing but competitive projects was realized by Russian intellectuals as long ago as in the second half of the 19th century (Miller 2003, p. 249f.). Accordingly, the concept of the “Russian World,” “imagined community” based on Russian language, culture and Orthodoxy¹⁰ categorically denied the very foundation of a Ukrainian nation-building project. During his 2009 visit to Ukraine the Patriarch persistently called on Ukrainians to reexamine their historical choice.¹¹

If the negative attitude of the UOC KP and UGCC toward the Russian World doctrine was entirely predictable (see Tab. 7), the UOC MP stance requires a special mention. The last five years saw the emergence of new ideas and new accents in the public rhetoric of the primate of UOC MP. At a council in Moscow, the metropolitan Volodymyr cited Samuel Huntington and argued that “Ukraine is a divided country

⁹ Russian political consultants Shchedrovitskyi and Ostrovskyi claimed that they have coined the very term ‘Russian World’ around 1998 (Pavlov, Shir Khan. ‘Russian World: history and History’, on http://www.archipelag.ru/ru_mir/history/histori2004/shirhan-russmir/). Postulation of the existing ‘Russian World’ they used as a core idea for their concept of Russian Federation politics toward post-Soviet countries. In any case, in 2001 President Putin stated that “[...] [T]he notion of ‘Russian World’ from time immemorial has transcended Russian geographical borders and even more, transcended the boundaries of the Russian ethnos.” – Address to fellow countrymen. October 11, 2001. <http://2004.kremlin.ru/text/appears/2001/10/28660.shtml>

¹⁰ Opening address of His Holiness Patriarch Kirill to 3rd Assembly of the Russian World, on <http://www.patriarchia.ru/db/text/1496028.html>

¹¹ See the speech of Patriarch Kirill on the “Inter” TV channel. July 28, 2009. <http://www.youtube.com/watch?v=WSWAeCAi-jk>

with two different cultures.”¹² The metropolitan also stressed that his Church did not claim the right to determine the civilizational choice of Ukraine, and admitted that the schism was caused not only by politicians and insidious “schismatic leaders,” but also by the social and cultural division of the country. The metropolitan patronizes the UOC MP intellectuals who develop a historiosophical vision of a special destiny of Ukrainian Orthodoxy, believing that it is rooted in a different theological, cultural or even civilization tradition, than that of Russian Orthodoxy.¹³

IX.

Finally, despite an evident linkage between religious groups and the regions of their dominance it is religion itself that has been considered by the Ukrainian ruling class as a powerful tie for national unifying and consolidation. For the modern Ukrainian elites, religion should play a much more central role in the post-communist nation-building efforts than used to play in earlier phases of Ukrainian nation building. Against the background of an undeveloped party system and weak trade unions, the Church exists as a deeply stratified structure, a proven system of communication one well adjusted over the centuries, possessing the means of transplanting quite sophisticated ideas into the fabric of ordinary consciousness. These features make the Church exceptionally attractive for persons and groups striving to acquire or preserve positions of power. The representatives of the post-communist elite view the Church as a means of political or ethnic mobilization, as an instrument through which to legitimate their regime or to transmit certain ideas. The elite finds itself in the constant process of searching for the sort of reliable ties able to fasten the unstable construction of the newly formed State.

Ukrainian regionalism and confessionalism were decisive factors that made the founding fathers of Ukrainian nationalism indifferent and even hostile toward religion during the early stages of nation building. However, at the end of 20th and the beginning of 21st centuries Ukrainian elites demonstrate quite a different approach toward religion and religious institutions. The collapse of the “great ideologies” of 19th–20th centuries and the globalization that leads to a global resurgence of religion and a global struggle for authenticity has returned religion to the place from where the “-isms” of the past strove to oust it (Thomas 2003, p. 22). Ukrainian presidents do not state any longer as Hrushevs’kyi did: “*We’ll do without clerics*”, and demonstrate their piety before TV-cameras. Not only officials, politicians and public figures, but also stars from the worlds of pop music and sport who are very popular among young

¹² The Ukrainian Orthodox Church on the Border of Epochs: Challenges of Modernity, Trends of Development. Report of His Beatitude Metropolitan of Kyiv and all Ukraine Volodymyr on the Bishop Council of the Russian Orthodox Church (Moscow, June 2008). http://orthodox.org.ua/uk/slovo_do_chitachiv/2008/06/25/3165.html

¹³ Metropolitan of Kyiv and all Ukraine, Primate of the Ukrainian Orthodox Church Volodymyr. Memory of New Jerusalem and Kyiv Tradition. (Opening word at the 9th International Митрополит Київський Dormition [of Virgin Mary] Assembly ‘Memory and Hope: Horizon and Paths of Awareness’. <http://orthodox.org.ua/uk/node/5692>

people will emphasize that they belong to a church. There are no prominent public figures in Ukrainian politics or culture that openly manifest religious skepticism (not to mention atheism). All of the presidents of Ukraine, prime ministers, and top officials fund churches and readily turn to religious symbols in their rhetoric. The religious factor has played a part, often a prominent part, in every single election campaign.

At the same time, religious diversity, inter-Churches rivalry and strong regional differences in religious preferences have not turned into a ruinous factor for Ukrainian nation building. On the contrary, "the most pluralistic and competitive religious market in all East Europe" finally entailed a sort of equilibrium between the main centers of religious power which has caused, in its turn, relatively high standards in the sphere of religious freedom (Casanova 1996, p. 38). These power centers that function as rivals, addressing their own sector of public opinion and their own corresponding circles of political elite, were able to achieve two important things though. First of all, they laid down the common agenda for central authorities and organized themselves to counteract state pressure. Secondly, competition demands religious actors to contest for people and to display sensitivity not only in the spiritual, but also in political and social realms as well. They have put forward valuable civil initiatives, stand for political freedom and justice for all, have loudly expressed their support for political prisoners, and asked for the release on bail of the convicted ex-Prime-Minister Julia Timoshenko. Nobody among the main religious actors casts doubt on the Ukrainian choice of 1991 and to the point whereby even the leadership of UOC MP did not support the Kivalov-Kolesnichenko 2012 law directed towards the annihilation of the Ukrainian language.¹⁴

Ukrainian Churches and religious organizations have played a significant role on the Ukrainian EuroMaidan during the winter of 2013/2014. At the very beginning of the crisis the All-Ukrainian Council of Churches and religious organizations condemned the brutal force used against civilians, as witnessed at Kyiv's Independence Square on November 30, 2013. Many thousands meeting on Maidan were accompanied by Orthodox, Catholic and Protestant priests (some days up to 150 members of the clergy of different faiths) and every Sunday the rally on Maidan was started with an Ecumenical Service. Dozens of clergymen were with their faithful during the assault on the night of December 10th to 11th, and on the barricades, and during the most dangerous and tragic days of late February. They felt that the people needed much more now than in normal times; they were willing to stand between the protesters and the riot police, to serve, to profess, and to comfort people in the bitter cold and among the flames. Prayer and worship on Maidan was the creation of a sublime spiritual space, which not only united and elevated those who were present, but also legitimized Maidan as a mature and integrated community of moral and highly responsible people.

¹⁴ See, among others, the appeal by members of civil society to President Yanukovich and the Speaker of the Verkhovna Rada Volodymyr Lytvyn (2012), *'The Kivalov-Kolesnichenko Language Bill must not be signed into law!'*, <http://www.khpg.org/index.php?id=1341602399>

Hierarchs appraised protests as the Revolution of Dignity (Archbishop Svyatoslav) and as the confrontation between the government and the people but not as a civil conflict (Patriarch Filaret). During those days the Ukrainian religious environment came out with at least two unprecedented actions. The first, after the assault on Maidan's protesters on December 10th–11th, the community of the Ukrainian Catholic University called for civil disobedience against the president and his government and proclaimed that after that night to follow the orders of the government would be opposing the human conscience.

The second, after the shooting of protesters on February 20th, 2014 the Holy Synod of the Kyiv Patriarchate voted to suspend commemoration of the President and civil authorities of Ukraine during services resulting from their use of firearms against the people whom they had sworn to serve and protect.

Hereby, the key issue concerning the role of religion in the current stage of Ukrainian nation building is not a consolidation of the forging of nation on the basis of common faith, customs and symbols. What seems to be really decisive is the ability of religious actors, regardless of confession, denomination and region, to move in forefront of the "crusade of values." In this case the religious factor might be really crucial for the Ukrainian future.

References

- Armstrong J.A. (1982). *Nation before Nationalism*. Durham, NC: The University of North Carolina Press.
- Бессмертный І. (2011). *Юбилейный собор УПЦ: status quo*. 2000. 26 августа – 1 сентября.
- Casanova J. (1996). *Incipient Religious Denominationalism in Ukraine and Its Effect on Ukrainian-Russian Relations*. Harriman Review, 40(9).
- Домбровська В.В. et al. (2007). *Як нам зменшити кількість самогубств в Україні. Проект міждисциплінарної програми суїцидальної превенції (громадська ініціатива)*. Одеса: Громадська організація «Екологічне здоров'я людини».
- Gellner E. (1997). *Do nations have navels?* In: *Nationalism*. London: Weidenfeld & Nicolson.
- Грицак Я.Й. (2000). *Нариси історії України: формування модерної української нації XIX–XX ст.* Київ: Генеза.
- Гузар Л. (2004). *Один Божий Народ у краї на Київських горах*. Патріярхат, 4(383).
- Гузар Л. (2011). *Ми не є провінційна Церква десь на краю України, куди нас хотіли відіхати*. Розмовляли Олеся Пастернак та отець Ігор Яців. *Високий замок*. 21 квітня.
- Himka J.-P. (1988). *Galician Villagers and the Ukrainian National Movements in the Nineteenth Century*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Hrushevs'kyi M. (1906). *Ukraine and Galychina*. *Literaturno-Naukovij Vistnik*, 36(9), Note 12.
- Karpov V. (2010). *Desecularization: A Conceptual Framework*. *Journal of Church and State*, 52(2), p. 232–270.
- Karpov V. (2013). *The social dynamics of Russia's desecularization: A comparative and theoretical perspective*. *Religion, State and Society*, 41(3), p. 254–283.
- Lysiak-Rudnytskyi I. (1987). *Essays in Modern Ukrainian History*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies.
- Matsuzato K. (1998). *Polish Factors in Right-Bank Ukraine from the Nineteenth to the Early Twentieth Century*. <http://www.src-home.slav.hokudai.ac.jp/publicctn/45/matsuzato/matsuzato-e.html>

- Miller A. (2003). *The Ukrainian question: the Russian Empire and nationalism in the 19th century*. Budapest–New York: Central European University Press.
- Омельчук И.В. (2006). Численность Союза Русского Народа в 1907–1914 гг. в правобережных украинских губерниях. In: *Белоруссия и Украина. История и культура*. Ежегодник 2005/2006. Москва: Индрик.
- Pervaa vseobshchaia perepis' naseleniia Rossiiskoi imperii* (1897). Sankt Petersburg.
- Protsenko O., Lysovyi V. (2000). *Natsionalism. Antologija*. Kyiv: Smoloskyp.
- Самойленко С. Як Святогорський монастир став Лаврою. http://infocorn.org.ua/materials/articles/Yak_Svyatogorskiy_monastir_stav_Lavroyu/43954
- Скоропадский А. (2011). Церковный уход. Виктор Нусенкис может отказаться от финансовой поддержки УПЦ МП. Коммерсантъ-Украина, 14 июля.
- Статистичний збірник «Регіони України 2009». Київ: Державний комітет статистики.
- Szporluk R. (2000). *Ukraine: From an Imperial Periphery to a Sovereign State. Russia, Ukraine, and Breakup of the Soviet Union*. Stanford, CA: Hoover Institution Press.
- Thomas S.M. (2003). *Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously*. In: F. Petito, P. Hatzopoulos (eds.), *Religion in International Relations: The Return from Exile*. New York: Palgrave Macmillan.
- Высоцкий С. (2011). Период полураспада. Москва пытается сохранить единство УПЦ. Фокус. 30(242). 29 июля.
- Zen'kovskiy V. (1995). *Pyat' mesyatsev u vlasti. Vospominaniya*. Moskva: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya.

Abstract

It is a sort of truism in the sociology of religion that since the late 1970s the world has been witnessing the great return of religions, and religion has emerged as a key variable in understanding modern societies. After Peter Berger's groundbreaking "The Desecularization of the World: A Global Overview" (1999), the notion of desecularization has gradually displaced secularization theory from papers describing global religious trends and the interweaving of religion and politics. Yet, while there is little doubt that religion has indeed resurged and the conception of desecularization is possible to live with, not much has been done to reveal the ways desecularization changes domestic politics, the ethno-social, identity forging etc. processes. This article explains why and how religion that was not considered by the forerunners of Ukrainian nationalism as the "Ukrainian navel" (borrowing from Ernst Gellner's metaphor), has been resurrected as a powerful component of the post-Soviet stage of Ukrainian nation-building.

Key words: desecularization, nation-building, nationalism

Andrzej Gołąb

Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie, Polska

Poglądy wierzących i niewierzących naukowców na to, jakie cechy przypisuje Bogu większość Polaków

Streszczenie

Artykuł przedstawia niektóre wyniki eksploracyjnego badania ankietowego, w którym 186 polskich naukowców wypowiedziało się anonimowo na temat swojej wiary bądź niewiary w Boga oraz odpowiadało na inne pytania, m.in. o cechy przypisywane Bogu przez większość Polaków.

Autor założył, że odpowiedzi na to pytanie ujawnią ważny aspekt kulturowego obrazu Boga u badanych, a zarazem pozwolą porównać ów aspekt kulturowego obrazu Boga u badanych wierzących i niewierzących.

Podział badanych na trzy grupy: (1) wierzących w Boga, (2) ateistów i agnostyków oraz (3) „pozostałych badanych” ujawnił, że członkowie pierwszej grupy istotnie częściej niż należący do grupy drugiej i trzeciej zapowiadali, że nie będą odpowiadać na pytanie o poglądy Polaków na cechy Boga. Wśród osób, które na to pytanie odpowiedziały, badani wierzący w Boga częściej niż badani z grupy drugiej i trzeciej wybierali opcję: „nie wiem, jaka byłaby dominująca odpowiedź”.

Autor rozważył kilka hipotez na temat przyczyn wskazanych różnic. Skłania się ku przypuszczeniu, że dla osób wierzących istotna jest treść własnego obrazu Boga, mniejsze znaczenie ma zaś obraz Boga u innych ludzi. Dla osób niewierzących w Boga idea Boga ma sens tylko w odniesieniu do wierzeń innych osób, dlatego osoby chętniej wypowiadają się na temat obrazu Boga u Polaków.

Słowa kluczowe: Polscy naukowcy, kulturowy obraz Boga

Wprowadzenie

Niniejszy tekst informuje o próbie poznania obrazu Boga u wierzących i niewierzących w Boga polskich naukowców. Próba ta została podjęta w ramach badań eksploracyjnych zrealizowanych na seminarium magisterskim prowadzonym przez autora artykułu. Wybranie naukowców jako osób badanych można uzasadnić faktem, że światopogląd uczonych rzadko był w Polsce przedmiotem prac empirycznych. Do wyjątków należało szeroko zakrojone studium socjologiczne Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej (2000). Innymi przykładami badań z omawianej dziedziny są praca Stanisława Tokarskiego (2009) oraz Janusza Erenca (2010).

W dotychczasowych badaniach nad światopoglądem naukowców interesowano się tym, czy wierzą w Boga czy nie, ale prawie nie zajmowano się tym, co naukowcy myślą, kiedy poprosić ich o wypowiedź na temat tego, jaki jest Bóg.

Za pierwsze studium światopoglądu naukowców uchodzą głośne badania amerykańskiego psychologa Jamesa Leuby (1867–1946). Autor ten dwukrotnie, w roku 1914 i 1933, zapytał około 1000 naukowców amerykańskich, czy wierzą w osobowego Boga i nieśmiertelność duszy. Okazało się, że:

- istnieją różnice między naukowcami różnych specjalności (najwięcej wierzących w Boga było wśród fizyków, a najmniej wśród psychologów),
- naukowcy uważani za wybitnych rzadziej wierzyli w Boga niż ci, których nie uważano za wybitnych,
- wśród naukowców badanych w roku 1933 było mniej wierzących w Boga niż wśród badanych w roku 1914 (Leuba 1916, 1934; za: Wulff 1999, s. 189).

Powtórzenie wspomnianych badań w roku 1996 (Larson, Witham 1997) wykazało, że ogólne wskaźniki wiary w Boga wśród amerykańskich naukowców niewiele różniły się od wyników z roku 1914 (w roku 1914 wierzyło w Boga ok. 42% badanych, w roku 1996 – ok. 39%); nadal były różnice między dyscyplinami nauki, choć procent wierzących fizyków spadł (najwięcej wierzących było wśród matematyków – ok. 45%). Dalsze analizy danych (Larson, Witham 1998) potwierdziły, że wśród amerykańskich naukowców cieszących się większym prestiżem (członkowie Narodowej Akademii Nauki) odsetek wierzących w Boga był mniejszy (7%) niż w całej grupie badanych.

Późniejsze badania socjologiczne amerykańskich profesorów (Gross, Simmons 2009) przeprowadzone na próbie liczącej ponad 1400 osób wykazały, że wierzyło w Boga około 51% uczestników badań (ok. 35% bez przeżywania wahań z tym związanych, ok. 16% deklarowało wiarę w Boga pomimo pewnych wątpliwości). Najwięcej wierzących bez wahań było wśród naukowców reprezentujących rachunkowość (ok. 63%) i nauczanie początkowe (57%), najmniej wierzących bez przeżywania wątpliwości wśród psychologów (13%) i inżynierów mechaników (ok. 18%).

W przeprowadzonych w roku 1996 badaniach Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej (2000), w których wzięło udział 447 polskich samodzielnych pracowników naukowych, wierzący w Boga stanowili dokładnie 64% (w tym „głęboko wierzących” było ok. 25%). Najwięcej wierzących było wśród naukowców zajmujących się naukami rolniczymi (ok. 86%) i medycyną (ok. 71%), a najmniej wśród ekonomistów (ok. 50%). Niewierzących w Boga było w tym badaniu 19,7%, innych odpowiedzi udzieliło 16,3%. Kategoria „agnostycy” nie została w tym badaniu wyróżniona, lecz za najbliższą agnostycyzmowi można uznać grupę „niezdecydowanych” (3,1%).

Badania Janusza Erenca (2010) objęły 281 naukowców. Była to próba reprezentatywna dla pracowników Uniwersytetu Gdańskiego. Okazało się, że osoby wierzące w Boga to 72,3% ogółu badanych (w tej liczbie było 16,4% głęboko wierzących).

Ani we wspomnianych badaniach amerykańskich, ani w polskich, nie próbowano zbadać bliżej, jak naukowcy pojmują Boga, jaki mają jego obraz.

Dlatego właśnie kwestia ta stała się przedmiotem badań referowanych w tym artykule.

Ważnym źródłem inspiracji była książka dwóch amerykańskich socjologów: Paula Froese i Christophera Badera (2010). Zbadali oni przy pomocy sondażu telefonicznego około 3400 Amerykanów, pytając ich, czy Bóg ma cechy wymienione w przygotowanym wcześniej kwestionariuszu. Zachęcali, by nawet osoby niewierzące wypowiadały się na temat swojego rozumienia słowa „Bóg”. Na podstawie uzyskanych wyników wyodrębnili cztery warianty obrazu Boga: „Bóg stanowczy” (*authoritative*), pojmowany jako karzący ludzi za grzechy już w ich obecnym życiu; „Bóg krytyczny” (*critical*) – pamiętający o przewinieniach, lecz wymierzający karę dopiero po śmierci; „Bóg dobrotliwy” (*benevolent*) – wysłuchujący modlitw i przyznający ulgę w cierpieniu; „Bóg odległy” (*distant*) – stwórca świata nieingerujący w to, co dzieje się w życiu ludzi.

Rozpowszechnienie tych czterech obrazów Boga było następujące: przypisano je odpowiednio 31%, 16%, 24% i 24% Amerykanów (Froese, Bader 2010, s. 26)¹. Okazało się, że posiadany obraz Boga ma związek z odpowiedziami badanych na pytania o liczne kwestie społeczne, moralne i polityczne.

Opis własnego badania i jego wyniki

Przeprowadzone badanie miało charakter eksploracyjny. Miało dostarczyć odpowiedzi na pytania badawcze, nie było natomiast ukierunkowane na sprawdzenie hipotez.

Spośród pytań badawczych wymienię tutaj trzy, które związane są z treścią niniejszego artykułu:

- Jaki jest rozkład odpowiedzi badanych naukowców na pytanie o wiarę lub niewiarę w Boga?
- Jakie są obrazy Boga wśród respondentów i jak często występują?
- Co myślą badani o cechach przypisywanych Bogu przez większość Polaków?

Ostatnie z tych pytań pomyślane było jako sposób poznania jednej z odmian kulturowego obrazu Boga. Taki obraz mogą mieć nie tylko badani, którzy w Boga wierzą, ale również tacy, którzy wprawdzie sami w Boga nie wierzą, ale żyją wśród ludzi wierzących².

Na potrzeby seminarium magisterskiego zredagowałem ankietę pt. *Obraz Boga u wierzących i niewierzących naukowców*. Zawierała ona pytania otwarte i zamknięte. Wśród pytań o aktualne poglądy respondentów były m.in. zamknięte pytania

¹ 5% badanych było ateistami.

² Bardzo przemawia do mnie następująca opinia: „[...] bez względu na to, czy ktoś wierzy w Boga, prawie każdy człowiek często styka się z wyobrażeniami i poglądami dotyczącymi Boga. Tak więc, chociaż istnienie Boga może być przedmiotem sporów, wszechobecność **Boga jako pojęcia kulturowego** jest bezsporna” (Laurin, Kay, Fitzsimons 2012, s. 4, podkreślenie moje – A.G.).

o te cechy Boga, o które pytali Froese i Bader (2010). Było to 15 cech³. Do tej listy dołączono 5 dalszych określeń⁴.

Pytania o cechy Boga zostały zadane również w czterech innych kontekstach.

Pierwszy z nich to poglądy respondentów w okresie dorastania, drugi to ich wyobrażenia na temat cech przypisywanych Bogu przez większość Polaków⁵, kolejne dwa konteksty zaś to wyobrażenia respondentów na temat cech przypisywanych Bogu przez większość naukowców z dziedziny nauk ścisłych (trzeci kontekst)⁶ i społeczno-humanistycznych (czwarty kontekst)⁷.

Badania były prowadzone od końca lutego do końca czerwca 2013 r. Uczestnicy seminarium magisterskiego, korzystając ze stron internetowych uczelni i instytutów naukowych ustalili adresy mailowe pracowników naukowych ze stopniem naukowym doktora i doktora habilitowanego. Dyscypliny nauki wybierali studenci, kierując się swoimi zainteresowaniami. Uczelnie oraz instytuty naukowe wskazywał studentom autor artykułu. W pierwszej kolejności były brane pod uwagę uczelnie i instytuty warszawskie, potem zajmowano się uczelniami i instytutami z innych miast.

W zaproszeniu do udziału w badaniach informowano o możliwości wypełnienia ankiety na stronie internetowej eBadania.pl⁸. Do zaproszenia dołączony był tekst ankiety w pliku w formacie word document. Potencjalny respondent mógł też odesłać plik z wypełnioną ankietą jako załącznik do maila lub drogą pocztową.

Na ankietę odpowiedziało 250 naukowców, w tym 186 on-line i 64 wypełniając ankietę „wydrukowaną”.

³ Kochający, oceniający, karzący, surowy, skory do gniewu, rozgniewany na ludzi z powodu ich grzechów, rozgniewany na mnie z powodu moich grzechów, odległy, wszechobecny, nie interesuje się sprawami tego świata, nie interesuje się moimi sprawami, troszczy się o dobry los tego świata, troszczy się o moje dobro, bezpośrednio interweniuje w sprawy tego świata, bezpośrednio interweniuje w moje sprawy.

⁴ Zna każdą myśl człowieka, sprawia lub dopuszcza każde zdarzenie, jest kimś, z kim człowiek może nawiązać osobistą relację, jest obecny w Eucharystii, chce zbawić wszystkich ludzi. Autor dziękuje dr Emilii Wrocławskiej-Warchali za konsultację dotyczącą dodanych cech Boga oraz kilku innych pytań.

⁵ (Drugi kontekst:) Jakie odpowiedzi dominowałyby Pani/Pana zdaniem, gdyby prosić o wybór określeń dotyczących Boga dużą grupę DOROSŁYCH POLAKÓW?

⁶ (Trzeci kontekst:) Jakie odpowiedzi dominowałyby Pani/Pana zdaniem, gdyby zapytać dużą grupę POLSKICH NAUKOWCÓW pracujących w dziedzinie nauk ŚCISŁYCH (MATEMATYCZNYCH, PRZYRODNICZYCH, TECHNICZNYCH)?

⁷ (Czwarty kontekst:) Jakie odpowiedzi dominowałyby Pani/Pana zdaniem, gdyby zapytać dużą grupę POLSKICH NAUKOWCÓW pracujących w dziedzinie NAUK SPOŁECZNO-HUMANISTYCZNYCH?

⁸ Serwis eBadania został stworzony przez socjolożkę, dr Małgorzatę Szpunar (z Wydziału Humanistycznego Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie) i jej męża – Tomasza Szpunara. Adres internetowy serwisu: <http://ebadania.pl>. Dziękuję państwu Szpunarom za możliwość korzystania z opracowanego przez nich bezpłatnego systemu tworzenia i realizowania ankiet.

Biorąc pod uwagę fakt, że zaproszenia do udziału skierowano do ok. 2000 osób, pozytywny odzew osiągnął poziom ok. 10–15%.

W niniejszym artykule zajmuję się wyłącznie wynikami opartymi na wypowiedziach on-line⁹. Wśród tych 186 osób najliczniejszą grupą byli fizycy (19,4%), dalsze miejsca pod względem liczebności zajmowali psychologowie (15,1%), biolodzy i matematycy (po 11,3%), geografowie/geologowie (9,1%), socjologowie (8,1%), chemicy (7,5%) i filozofowie (4,3%)¹⁰.

W próbie przeważali mężczyźni (64,5%). Najliczniejszą grupę pod względem wieku stanowiły osoby w wieku 31–40 lat (34,9%) oraz 41–50 lat (27,4%). Pozostałe grupy wiekowe miały następujący udział w całej próbie: do 30 lat – 3,8%; 51–60 lat – 16,7%; 61–70 lat – 14%, ponad 70 lat – 2,2%. Przypadki braku danych o wieku stanowiły 1%.

Dominowała liczebnie grupa doktorów (63,4%), doktorów habilitowanych było 36,1%, nie podało informacji o stopniu naukowym 0,5% respondentów.

Aby ustalić fakt aktualnej wiary lub niewiary w Boga, zadano respondentom pytanie zamknięte z 6 odpowiedziami typowymi dla tego typu pytań¹¹ oraz dwoma dodatkowymi: „Nie chcę odpowiadać na to pytanie” oraz „Odpowiem własnymi słowami (w pytaniu otwartym)”.

Tabela 1 zawiera uzyskane odpowiedzi oraz późniejszą ich kategoryzację.

Ponad połowa badanych naukowców zadeklarowała wiarę w Boga. Choć opcje wyrażające wiarę w Boga („a” i „b”) nie mówiły wprost o Bogu osobowym, jednak fakt, że ktoś wybrał jedną z tych odpowiedzi, a nie wybrał odpowiedzi „d”, sugeruje, że liczba 55,4% odnosi się do wierzących w Boga osobowego.

Głównym celem badania była eksploracja zagadnienia obrazu Boga u badanych naukowców.

⁹ Niniejszy artykuł opiera się na analizach przygotowanych do referatu na sympozjum *Nowe oblicza duchowości*, zorganizowane przez Katedrę Socjologii Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie w dniach 28–29 października 2013. W tym czasie byłem w stanie poddać obliczeniom jedynie dane zgromadzone on-line. Kiedy przygotowując referat *Wiara i niewiara polskich naukowców w Boga*, wygłoszony 4 czerwca 2014 w Lublinie na *II Międzynarodowej Konferencji Psychologii Religii i Duchowości*, analizowałem dane pochodzące od wszystkich uczestników badania, którzy odpowiedzieli w roku 2013 (a także od 29 dalszych, zbadanych w kwietniu 2014), okazało się, że sposób odpowiadania na pytania ankiety (on-line czy w innej formie) nie różnicował odpowiedzi respondentów na pytania o wiarę lub niewiarę w Boga oraz na pytania o cechy, jakie ich zdaniem ma Bóg. Ekstrapolując tę prawidłowość na dane przedstawione w niniejszym artykule, sądzę, że nie byłoby istotnych zmian w tych wynikach, gdyby analizą objęto wszystkich badanych. Opracowując kolejną publikację opartą na wynikach omawianych badań sprawdzę, czy przypuszczenie to było zasadne.

¹⁰ Wśród pozostałych specjalności były: ekonomia, medycyna, informatyka i astronomia (łącznie 3,7%). Przypadków braku danych o dziedzinie nauki było 10,2%.

¹¹ Podobny zestaw odpowiedzi proponowano badanym w sondażu CBOS (Boguszewski 2012), a także w badaniach takich socjologów, jak na przykład Ecklund i Scheitle (2007) czy Gross i Simmons (2009).

Tab. 1. Odpowiedzi na pytanie: „Czy wierzy Pan/i obecnie w Boga?” oraz ich późniejsza kategoryzacja

Liczba	Procent	Odpowiedzi, które wybierali badani*	Przyjęta ostatecznie kategoryzacja osób badanych	Liczba	Procent
72	38,7	a) Wierzę w Boga i nie mam wątpliwości, że Bóg istnieje	(1) Wierzący w Boga	103	55,4
31	16,7	(b) Wierzę w Boga, choć czasami mam różne wątpliwości			
32	17,2	(f) Nie wierzę w Boga	(2) Ateiści i agnostycy	48	25,8
16	8,6	(e) Nie wiem, czy Bóg istnieje i nie wierzę, że jest sposób, żeby to sprawdzić			
15	8,1	(d) Nie wierzę w osobowego Boga, ale wierzę w pewnego rodzaju siłę wyższą	(3) Pozostali badani	35	18,8
7	3,8	(c) Czasami wydaje mi się, że wierzę w Boga, a czasami, że nie wierzę			
2	1,1	(g) Nie chcę odpowiadać na to pytanie			
11	5,9	(h) Odpowiem własnymi słowami [w kolejnym pytaniu]			
186	100	Ogół badanych		186	100

* Litera przed odpowiedzią wskazuje, jakie miejsce miała w spisie opcji do wyboru

O ile nie budziło wątpliwości, że przynajmniej część osób wierzących w Boga zechce wypowiedzieć się na temat cech Boga, o tyle nie było pewne, czy zechcą napisać coś na ten temat osoby niewierzące¹².

Z 32 osób, które stwierdziły, że nie wierzą w Boga, 25% uznało otwarte pytanie o myśli nasuwające się na temat Boga (w którego nie wierzą) za pozbawione sensu, nielogiczne. Jeden z tych badanych sformułował nawet podejrzenie o „prowokację sprawdzającą znajomość podstaw logiki wśród naukowców”. Inne osoby wskazywały, że nie myślą o kimś, kto nie istnieje (19%), że jest wielu bogów, w których wierzą ludzie. Dwóch ateistów stwierdziło, że gdyby istniał Bóg, w jakiego wierzą inni ludzie, miałyby cechy skrajnie negatywne.

Obraz Boga zdefiniowany w kategoriach, którymi posługiwali się Froese i Bader (2010), mógł być ustalony pod warunkiem, że badani odpowiedzieliby na szczegółowe pytania o cechy Boga. Jest oczywiste, że pytanie o cechy Boga było adresowane do osób wierzących, chociaż okazało się, że odpowiedzi udzieliły też nieliczne

¹² Dwa otwarte pytania ankiety brzmiały: „Jakie myśli nasuwają się Pani/Panu w związku z pytaniem: „Jaki jest Bóg, w którego [pierwsze z pytań:] WIERZĘ [drugie z pytań:] NIE WIERZĘ?”. Osoby odpowiadające on-line były informowane, że „program zapisze do 255 znaków ze spacjami”. Osoby wypełniające ankietę w pliku word powiadamiano, że mogą sformułować dowolnie długą wypowiedź. Wszystkich badanych informowano, że mogą pominąć te pytania. Pytanie zamknięte było adresowane tylko do osób wierzących („Prosimy o wybór określeń Boga, w którego Pan/i obecnie wierzy”). Odpowiadającym przedstawiano 20 określeń Boga, które zostały wymienione w tym artykule w przypisach dolnych 3 i 4.

osoby z dwóch grup niedeklarujących wiary w Boga. Gdy odpowiedzi na temat cech Boga były niekompletne (albo gdy w ogóle ich brakowało), nie można było określić obrazu Boga.

Szczegółowe dane na temat odpowiednich wyników przedstawia Tabela 2.

Tab. 2. Obraz Boga w świetle wypowiedzi trzech grup respondentów

Obraz Boga	Grupa respondentów						Ogółem	
	(1) Wierzący w Boga		(2) Ateiści i agnostycy		(3) Pozostali badani			
	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent
Bóg stanowczy	9	8,7	0	0	0	0	9	4,8
Bóg krytyczny	15	14,6	1	2,1	6	17,1	22	11,8
Bóg dobrotliwy	33	32,0	0	0	3	8,6	36	19,4
Bóg odległy	21	20,4	4	8,3	7	20,0	32	17,2
Brak możliwości określenia syntetycznego obrazu Boga	25	24,3	43	89,6	19	54,3	87	46,8
Ogółem	103	100	48	100	35	100	186	100

chi-kwadrat=65,889 df=8 p=0,000 (p<0,001)

Jak widać, dla prawie połowy badanych (46,8%) nie udało się zastosować kryteriów użytych przez Froese i Badera (2010) do ustalenia syntetycznego wskaźnika obrazu Boga. Wynikało to z faktu nieudzielenia odpowiedzi na szczegółowe pytania o cechy Boga, w którego respondent aktualnie wierzy, albo z faktu zajęcia stanowiska jedynie wobec niektórych cech Boga, o które pytano. Jest to w pełni zrozumiałe w przypadku osób deklarujących ateizm lub agnostycyzm, ale nawet w przypadku osób wierzących w Boga odpowiedzi jednej czwartej badanych nie pozwoliły rozstrzygnąć, który z czterech obrazów Boga jest im właściwy.

Mniej więcej jedna trzecia osób wierzących ma obraz Boga „dobrotliwego”, jedna piąta wierzy w Boga „odległego”. Co siódmy badany z tej grupy wierzy w Boga „krytycznego”, a co dwunasty w Boga „stanowczego”.

Aby zrealizować zapowiedź zawartą w tytule niniejszego artykułu, przejdę teraz do kwestii poglądów respondentów na to, jakie cechy przypisałyby Bogu większość Polaków.

Wydawało się, że może to być płaszczyzna porównań między badanymi wierzącymi i niewierzącymi w Boga.

Osoby niewierzące żyją wśród ludzi wierzących w Boga. Czy chcą tego czy nie, stykają się w różnych sytuacjach z wypowiedziami ludzi na temat Boga, a także z zachowaniami, z których mogą wnioskować o cechach przypisywanych Bogu. W związku z tym mogą, choć oczywiście nie muszą, mieć wyobrażenia na temat rozpowszechnionych w Polsce wyobrażeń o Bogu, ale jeśli nawet ich nie mają, mogą podjąć próbę wygenerowania przypuszczeń na ten temat.

Badanym zadano pytanie: „Jakie odpowiedzi dominowałyby Pani/Pana zdaniem, gdyby prosić o wybór określeń dotyczących Boga dużą grupę dorosłych Polaków?” Jak już wspominałem, sądziłem, że pytanie to jest jednym ze sposobów dotarcia do pewnej odmiany „kulturowego obrazu Boga”.

Analizę uzyskanych na ten temat danych poprzedzę omówieniem kwestii gotowości badanych do odpowiadania na pytanie o to, jakie cechy przypisałyby Bogu większość Polaków. Informacje na ten temat przedstawiają tabele 3 i 4.

Tab. 3. Rodzaj deklaracji dotyczącej odpowiadania na pytanie o cechy, jakie przypisałyby Bogu większość Polaków

Rodzaj deklaracji	Grupa respondentów						Ogółem	
	(1) Wierzący w Boga		(2) Ateiści i agnostycy		(3) Pozostali badani			
	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent
(a) Chcę odpowiedzieć na [to] pytanie, przejdę do tego pytania	49	50,0	33	71,7	22	64,7	104	58,4
(b) Nie będę odpowiadać na [to] pytanie, wpiszę [w kolejnym pytaniu] swój komentarz na ten temat	14	14,3	4	8,7	5	14,7	23	12,9
(c) Nie będę odpowiadać na [to] pytanie ani komentować tego faktu [w kolejnym pytaniu], przejdę do [jeszcze dalszego] pytania	35	35,7	9	19,6	7	20,6	51	28,7
Ogółem	98	100	46	100	34	100	178	100

chi-kwadrat=7,480 df=4 p=0,113 (n.i.)

Ponad połowa badanych stwierdziła, że odpowie na pytanie o poglądy większości Polaków.

Komentarze tłumaczące brak odpowiedzi zapowiedziały 23 osoby. Jedna osoba nie spełniła tej zapowiedzi; 5 stwierdziło ogólnie, że brak im wiedzy; 7 podało zaś, że nie zna wyników badań na ten temat (w tym 2 podkreśliły, że same nie robiły takich badań, a 2, że wypełniana ankieta powinna dać odpowiedź w tej sprawie). 5 osób zwróciło uwagę na różnorodność poglądów Polaków, 2 osobom pytanie wydało się niestosowne ze względu na to, że wiąże się z ocenianiem innych bądź wkroczeniem w ich intymne sprawy, 1 osoba wyraziła brak zainteresowania poglądami Polaków, a jedna sformułowała krótki choć wieloznaczny komentarz, który mógł wyrażać dystans do tego typu pytań („Familiada”).

Agregacja danych z dwóch ostatnich wierszy tabeli 3, uwidoczniła w tabeli 4, pozwoliła ujawnić statystycznie istotną różnicę między trzema grupami wyróżnionymi ze względu na sposób określenia przez badanych ich stosunku do wiary w Boga.

Tab. 4. Dane z Tab. 2 po agregacji

Rodzaj deklaracji	Grupa respondentów						Ogółem	
	(1) Wierzący w Boga		(2) Ateiści i agnostycy		(3) Pozostali badani			
	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent	Liczba	Procent
(a) Chcę odpowiedzieć na [to] pytanie, przejdę do tego pytania	49	50,0	33	71,7	22	64,7	104	58,4
Nie będę odpowiadać na [to] pytanie [Połączenie odpowiedzi (b) i (c)]	49	50,0	13	28,3	12	35,3	74	41,6
Ogółem	98	100	46	100	34	100	178	100

chi-kwadrat=6,773 df=2 p=0,03 (p<0,05)

Osoby wierzące w Boga wyraźnie rzadziej informowały o zamiarze odpowiadania na pytanie o obraz Boga u większości Polaków niż ateści i agnostycy oraz pozostali badani. Jednakże istotna statystycznie jest tylko różnica między grupą (1) wierzących w Boga a grupą (2) ateistów i agnostyków¹³. Różnice między grupami 1 i 3¹⁴ oraz między grupami 2 i 3¹⁵ są nieistotne statystycznie.

Tabela 5 przedstawia zestawienie wyników siedmiu porównań trzech „grup światopoglądu” pod względem odpowiedzi badanych z tych grup na pytania o to, jak ich zdaniem odpowiadałaby większość Polaków na pytania o cechy Boga. We wszystkich siedmiu porównaniach ujawniły się różnice w globalnym rozkładzie odpowiedzi, które są istotne statystycznie lub wskazują na tendencję statystyczną (p<0,10).

Dane w tabeli zostały uporządkowane ze względu na wielkość prawdopodobieństwa istnienia różnic (według wielkości wartości „p” uwidocznionych w kolumnie „Istotność różnic”).

Z danych zawartych w tabeli 4 wynikałoby, że można było spodziewać się odpowiedzi od 104 badanych. W rzeczywistości na pytania dotyczące siedmiu analizowanych w tabeli 5 cech Boga odpowiedziało od 90 do 97 badanych.

Osoby wierzące w Boga, wypowiadając się w sprawie poglądów większości Polaków na wymienione w tabeli 5 cechy Boga, najczęściej (w sześciu przypadkach na siedem) odpowiadały „Nie wiem, jaka byłaby dominująca odpowiedź”. W przypadku cechy „karzący” liczba odpowiedzi „Nie wiem” dorównywała liczbie odpowiedzi twierdzących (47,6%).

¹³ 50%:71,7%; chi-kwadrat=6,034; df=1; p=0,014 (p<0,05).

¹⁴ 50%:64,7%; chi-kwadrat=2,196; df=1; p=0,138 (n.i.).

¹⁵ 71,7%:64,7%; chi-kwadrat=0,45; df=1; p=0,502 (n.i.).

Tab. 5. Poglądy na temat cech przypisywanych Bogu przez większość Polaków, które różnią się u osób reprezentujących trzy „grupy światopoglądu”*

Jaki jest BÓG zdanem większości Polaków	Rodzaj odpowiedzi osób badanych	(1) Wierzący w Boga	(2) Ateiści /agnostycy	(3) Pozostali badani	Razem	Istotność różnic między globalnymi rozkładami odpowiedzi badanych z grup 1, 2 i 3
(6) ** Rozgiewany na ludzi z powodu ich grzechów	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	28,2%	59,4%	68,4%	47,8%	chi-kwadrat=19,751 df=4 p=0,001 (p<0,05)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	15,4%	28,1%	5,3%	17,8%	
	Nie wiem*** (N=100%)	56,4%	12,5%	26,3%	34,4%	
(5) ** Skory do gniewu	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	20,0%	43,8%	52,4%	35,5%	chi-kwadrat=14,201 df=4 p=0,007 (p<0,01)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	20,0%	34,4%	19,0%	24,7%	
	Nie wiem*** (N=100%)	60,0%	21,9%	28,6%	39,8%	
(14) ** Bezpośrednio interweniuje w sprawy tego świata	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	15,6%	53,1%	35,0%	32,0%	chi-kwadrat=13,753 df=4 p=0,008 (p<0,01)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	35,6%	21,9%	40,0%	32,0%	
	Nie wiem*** (N=100%)	48,9%	25,0%	25,0%	36,1%	
(7) ** Rozgiewany na mnie z powodu moich grzechów	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	22,5%	40,0%	47,6%	34,1%	chi-kwadrat=9,403 df=4 p=0,052 (p<0,10)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	32,5%	43,3%	19,0%	33,0%	
	Nie wiem*** (N=100%)	45,0%	16,7%	33,3%	33,3%	
		(40)	(30)	(21)	(91)	

(3) ** Karzący	Dominująca byłaby odpowieź TAK	47,6%	68,8%	85,7%	63,2%	chi-kwadrat z popr. Yatesa=9,341 df=4 p=0,053 (p<0,10)
	Dominująca byłaby odpowieź NIE	4,8%	9,4%	4,8%	6,3%	
	Nie wiem*** (N=100%)	47,6%	21,9%	9,5%	30,5%	
(10) ** Nie interesuje się sprawami tego świata	Dominująca byłaby odpowieź TAK	25,6%	18,8%	15,0%	21,1%	chi-kwadrat=9,296 df=4 p=0,054 (p<0,10)
	Dominująca byłaby odpowieź NIE	20,9%	53,1%	45,0%	36,8%	
	Nie wiem*** (N=100%)	53,5%	28,1%	40,0%	42,1%	
(11) ** Nie interesuje się moimi sprawami	Dominująca byłaby odpowieź TAK	26,2%	25,0%	10,0%	22,3%	chi-kwadrat=8,440 df=4 p=0,077 (p<0,10)
	Dominująca byłaby odpowieź NIE	23,8%	50,0%	45,0%	37,2%	
	Nie wiem*** (N=100%)	50,0%	25,0%	45,0%	40,4%	
		(42)	(32)	(20)	(94)	

* Analizy dotyczą wyłącznie odpowiedzi osób zapowiadających, że udzielią odpowiedzi na pytanie o poglądy większości Polaków

** Liczba przed określeniem cechy Boga wskazuje miejsce tego określenia na liście zamieszczonej w tekście pytania ankietowego

***Pełny tekst proponowanej opcji: „Nie wiem, jaka byłaby dominująca odpowiedź”

Ateiści i agnostycy najczęściej (w czterech przypadkach na siedem) wybierali odpowiedź wyrażającą przypuszczenie, że większość Polaków przypisze Bogu rozważaną cechę. Były to trzy cechy związane z gniewem Boga („skory do gniewu”; „rozniewany na ludzi z powodu ich grzechów”; „karzący”) oraz cecha wyrażająca uczestnictwo Boga w wydarzeniach („bezpośrednio interweniuje w sprawy tego świata”). W odniesieniu do trzech cech, w tym dwóch wyrażających bliską relację Boga z człowiekiem („rozniewany na mnie z powodu moich grzechów”; „nie interesuje się moimi sprawami”), dominująca była odpowiedź: „Nie wiem”.

Grupa określona jako „pozostali badani” odpowiadała w sposób w dużej mierze zbliżony do grupy ateistów i agnostyków. Co do 13 cech Boga, trzy grupy badanych wyróżnione ze względu na światopogląd wypowiadały się o poglądach większości Polaków na temat tego, jaki jest Bóg, w sposób zbliżony.

Wyniki ilustrujące to zamieszczone są w tabeli 6. Zostały uporządkowane ze względu na wielkość liczby odpowiedzi „tak”, tzn. liczbę przewidywań, że większość Polaków przypisze daną cechę Bogu.

Tab. 6. Te poglądy na temat cech przypisywanych Bogu przez większość Polaków, które nie różnią się u osób reprezentujących trzy „grupy światopoglądu”*

Jaki jest BÓG zdaniem większości Polaków	Rodzaj odpowiedzi osób badanych	(1) Wierzący w Boga	(2) Ateiści /agnostycy	(3) Pozostali badani	Razem	Istotność różnic między globalnymi rozkładami odpowiedzi badanych z grup 1, 2 i 3
(2) ** Oceniający	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	74,4%	81,3%	86,4%	79,4%	chi-kwadrat z popr. Yatesa=0,788 df=4 p=0,940 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	4,7%	6,3%	0,0%	4,1%	
	Nie wiem***	20,9%	12,5%	13,6%	16,5%	
	(N=100%)	(43)	(32)	(22)	(97)	
(1) ** Kochający	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	63,6%	81,3%	72,6%	72,2%	chi-kwadrat z popr. Yatesa=19,751 df=4 p=0,194 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	4,5%	12,5%	4,8%	7,2%	
	Nie wiem***	31,8%	6,3%	19,0%	20,6%	
	(N=100%)	(44)	(32)	(21)	(97)	
(16) ** Zna każdą myśl człowieka	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	59,1%	87,5%	55,0%	67,7%	chi-kwadrat z popr. Yatesa= 6,576 df=4 p=0,160 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	11,4%	6,3%	15,0%	10,4%	
	Nie wiem***	29,5%	6,3%	30,0%	21,9%	
	(N=100%)	(44)	(32)	(20)	(96)	

(9) ** Wszechobecny	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	59,1%	67,7%	80,0%	66,3%	chi-kwadrat=3,240 df=4 p=0,518 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	11,4%	12,9%	5,0%	10,5%	
	Nie wiem***	29,5%	19,4%	15,0%	23,2%	
	(N=100%)	(44)	(31)	(20)	(95)	
(19)** Jest obecny w Eucharystii	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	46,7%	59,4%	65,0%	54,6%	chi-kwadrat=1,654 df=4 p=0,799 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	6,7%	6,3%	5,0%	6,2%	
	Nie wiem***	46,7%	34,4%	30,0%	39,2%	
	(N=100%)	(45)	(32)	(20)	(97)	
(20) ** Chce zbawić wszystkich ludzi	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	52,3%	62,5%	45,0%	54,2%	chi-kwadrat=6,052 df=4 p=0,1950 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	6,8%	18,8%	15,0%	12,5%	
	Nie wiem***	40,9%	18,8%	40,0%	33,3%	
	(N=100%)	(44)	(32)	(20)	(96)	
(4) ** Surowy	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	38,1%	50,0%	71,4%	49,5%	chi-kwadrat z popr. Yatesa=6,933 df=4 p=0,1395 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	11,9%	21,9%	4,8%	13,7%	
	Nie wiem***	50,0%	28,1%	23,8%	36,8%	
	(N=100%)	(42)	(32)	(21)	(95)	
(17) ** Sprawia lub dopuszcza każde zdarzenie	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	35,6%	53,1%	52,4%	44,9%	chi-kwadrat=4,523 df=4 p= 0,340 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	17,8%	15,6%	23,8%	18,4%	
	Nie wiem***	46,7%	31,3%	23,8%	36,7%	
	(N=100%)	(45)	(32)	(21)	(98)	

* Analizy dotyczą wyłącznie odpowiedzi osób zapowiadających, że udzielą odpowiedzi na pytanie o poglądy większości Polaków

** Liczba przed określeniem cechy Boga wskazuje miejsce tego określenia na liście zamieszczonej w tekście pytania ankietowego

***Pełny tekst proponowanej opcji: „Nie wiem, jaka byłaby dominująca odpowiedź”

Tab. 6. (cd.) Poglądy na temat cech przypisywanych Bogu przez większość Polaków, które nie różnią się u osób reprezentujących trzy „grupy światopoglądu”*

Jaki jest BÓG zdaniem większości Polaków	Rodzaj odpowiedzi osób badanych	(1) Wierzący w Boga	(2) Ateiści /agnostycy	(3) Pozostali badani	Razem	Istotność różnic między globalnymi rozkładami odpowiedzi badanych z grup 1, 2 i 3
(12) ** Troszczy się o dobry los tego świata	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	33,3%	60,0%	40,0%	43,5%	chi-kwadrat=5,706 df=4 p=0,222 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	21,4%	16,7%	25,0%	20,7%	
	Nie wiem***	45,2%	23,3%	35,0%	35,9%	
	(N=100%)	(42)	(30)	(20)	(92)	
(13) ** Troszczy się o moje dobro	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	31,0%	50,0%	50,0%	41,5%	chi-kwadrat=4,627 df=4 p=0,328 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	21,4%	15,6%	25,0%	20,2%	
	Nie wiem***	47,6%	34,4%	25,0%	38,3%	
	(N=100%)	(42)	(32)	(20)	(94)	
(8) ** Odległy	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	34,9%	40,6%	42,9%	38,5%	chi-kwadrat=1,281 df=4 p=0,865 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	16,3%	21,9%	19,0%	18,8%	
	Nie wiem***	48,8%	37,5%	38,1%	42,7%	
	(N=100%)	(43)	(32)	(21)	(96)	
(18) ** Jest kimś, z kim człowiek może nawiązać osobistą relację	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	28,3%	40,6%	50,0%	36,7%	chi-kwadrat=4,348 df=4 p=0,361 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	23,9%	28,1%	15,0%	23,5%	
	Nie wiem***	47,8%	31,3%	35,0%	39,8%	
	(N=100%)	(46)	(32)	(20)	(98)	
(15) ** Bezpośrednio interweniuje w moje sprawy	Dominująca byłaby odpowiedź TAK	18,2%	40,6%	28,6%	27,8%	chi-kwadrat=5,636 df=4 p=0,228 (n.i.)
	Dominująca byłaby odpowiedź NIE	40,9%	25,0%	42,9%	36,1%	
	Nie wiem***	40,9%	34,4%	28,6%	36,1%	
	(N=100%)	(44)	(32)	(21)	(97)	

* Analizy dotyczą wyłącznie odpowiedzi osób zapowiadających, że udzielą odpowiedzi na pytanie o poglądy większości Polaków

** Liczba przed określeniem cechy Boga wskazuje miejsce tego określenia na liście zamieszczonej w tekście pytania ankietowego

***Pełny tekst proponowanej opcji: „Nie wiem, jaka byłaby dominująca odpowiedź”

Dwie najczęściej wskazywane cechy Boga, w które wiarę przypisują większości Polaków badani ze wszystkich trzech porównywanych grup (czyni to w dużej mierze zgodnie ponad 70% badanych), to cechy Osoby, która ocenia, ale też kocha ludzi.

Dwie kolejne cechy przypisywane Polakom przez ponad 60% badanych to cechy Osoby wszechwiedzącej (w znaczeniu kogoś, kto wnika w najgłębsze tajniki psychiki człowieka) i wszędzie obecnej.

Kolejne dwie cechy Boga – wymieniane przez ponad 50% badanych jako przedmiot wiary Polaków – są związane z dobrymi zamiarami Boga: chce być dostępny dla każdego (obecny w Eucharystii) i chce zbawić każdego.

Najmniej badanych (29–37%) uważa, że zdaniem większości Polaków Bóg ma bezpośredni kontakt z człowiekiem (interweniuje w jego sprawy, jest kimś, z kim człowiek wchodzi w osobistą relację).

Odpowiedzi „Nie wiem, jaka byłaby dominująca odpowiedź” udzielali częściej badani wierzący w Boga niż ateści i agnostycy, a także częściej niż „pozostali badani”. Było tak w przypadku 11 na 13 cech Boga wymienionych w tabeli 6. Widać w tym podobieństwo do sygnalizowanej wcześniej tendencji do preferowania tej odpowiedzi w przypadku cech Boga przedstawionych w tabeli 5.

Dyskusja wyników

Rozważę kolejno wyniki dotyczące **trzech pytań badawczych**, na które poszukiwałem odpowiedzi.

Pierwsze z tych pytań dotyczyło **rozkładu odpowiedzi badanych naukowców na pytanie o wiarę lub niewiarę w Boga**.

Procent naukowców deklarujących wiarę w Boga w niniejszym badaniu (56,3%) jest niższy od wyniku Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej (2000) – 64,0%, ale jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że autorka ta badała wyłącznie doktorów habilitowanych, i uwzględnimy tylko te deklaracje wiary w Boga, które w niniejszym studium pochodziły od naukowców z habilitacją (61,7%), to różnica wyraźnie maleje.

Wyniki dotyczące dwóch pozostałych grup wyróżnionych w tym artykule kategorii można ująć w następujące zestawienie¹⁶:

- ateści lub agnostycy: 25,5% (26,4%) – 22,8%¹⁷
- pozostali badani: 18,2% (11,7%) – 16,3%

Podane wyżej liczby sugerują trend zmierzający w kierunku zwiększania się wśród polskich naukowców liczby osób niewierzących w Boga (ateistów lub agnostyków). Spadek liczby osób wierzących wśród samodzielnych pracowników nauki wydaje się nieco mniejszy niż przyrost liczby niewierzących. Choć należy pamiętać o incydentalnym charakterze próby w niniejszym badaniu, to wspomniane trendy można rozpatrywać jako przejawy stopniowej sekularyzacji społeczeństwa (na temat sekularyzacji pisze np. Drozdowicz 2010).

¹⁶ Pierwsza liczba z trzech to wynik ogółu respondentów niniejszego badania, druga liczba (w nawiasie) to wynik samych doktorów habilitowanych, trzecia zaś to wynik doktorów habilitowanych w badaniach M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej.

¹⁷ Jako agnostyków w badaniach M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej potraktowałem „niezdecydowanych”.

Drugim pytaniem badawczym było **pytanie o obrazy Boga występujące wśród naukowców**. Założono, że głównymi adresatami pytań o cechy Boga są naukowcy deklarujący wiarę w Boga. Okazało się jednak, że jedna czwarta respondentów wierzących w Boga nie udzieliła takich odpowiedzi, które pozwoliłyby przypisać im jeden z czterech obrazów Boga wyróżnionych przez Froese i Badera (2010). W badaniach amerykańskich taka sytuacja nie wystąpiła. Można przypuszczać, że wynikało to ze sposobu zbierania danych. Ankieterzy amerykańscy przeprowadzali sondaż telefoniczny, co mogło sprawić, że osobom badanym trudno było odmówić odpowiedzi. W naszych badaniach wyraźnie zaznaczaliśmy, że „możliwe jest pominięcie takich czy innych pytań”.

W tej sytuacji przy porównaniach z badaniami Froese i Badera (2010) właściwsze będzie wzięcie pod uwagę wyłącznie tych naukowców, dla których można było ustalić obraz Boga.

Gdy zestawimy pary wskaźników procentowych w ten sposób, że pierwsza liczba w parze odnosi się do zbadanych w niniejszym studium polskich naukowców wierzących w Boga (N=103), a druga do ogółu zbadanych przez Froese i Badera wierzących w Boga Amerykanów (N=ok. 2700)¹⁸, uzyskujemy następujące pary wskaźników:

- „Bóg stanowczy”: 9,7% – 31%
- „Bóg krytyczny”: 18,6% – 16%
- „Bóg dobrotliwy”: 39,3% – 24%
- „Bóg odległy”: 32,4% – 24%

Choć porównania te nie są w pełni uprawnione (poza olbrzymią dysproporcją liczby osób badanych wchodzi w grę i taka różnica, że polska próba dotyczy naukowców, a amerykańska szerokiego przekroju społeczeństwa), to można z nich wyprowadzić ważną dla ewentualnych przyszłych badaczy hipotezę, że Polakom dużo częściej niż Amerykanom Bóg wydaje się dobrotliwy lub odległy, natomiast dużo rzadziej wydaje się stanowczy (w znaczeniu: karzący za grzechy już w życiu doczesnym). Częstość obrazu Boga krytycznego (wymierzającego sprawiedliwość po śmierci człowieka) może być w obu społeczeństwach zbliżona.

Trzecie pytanie badawcze dotyczyło **obrazu Boga przypisywanego większości Polaków**. W tym przypadku badanie ujawniło nieoczekiwaną, lecz bardzo ciekawą różnicę między badanymi wierzącymi w Boga a resztą respondentów. Polegała ona na tym, że kiedy zapytano ich o to, czy będą odpowiadać na pytanie o poglądy Polaków na cechy Boga, pierwsi istotnie częściej niż drudzy oświadczyli, że nie będą tego robić. Ponadto nawet ci wierzący, którzy początkowo stwierdzili, że będą odpowiadać na wspomniane pytanie, później – po zetknięciu się z pytaniami o to, co myśli większość Polaków o konkretnych cechach Boga – najczęściej wybierali opcję „Nie wiem, jaka byłaby dominująca odpowiedź”. W odniesieniu do cech Boga wymienionych w tabeli 5 była to u wierzących w Boga przewaga liczby odpowiedzi

¹⁸ Od liczby 3400 odjęto 5% ateistów.

„Nie wiem” nad ich odpowiedziami „tak” i „nie”¹⁹. W odniesieniu do cech Boga wymienionych w tabeli 6 była to przewaga liczby odpowiedzi „Nie wiem” u wierzących w porównaniu z takimiż odpowiedziami ateistów i agnostyków a także „pozostałych badanych”.

Chociaż wśród ateistów i „pozostałych badanych” również byli odmawiający wypowiedzi na temat poglądów Polaków – zarówno generalnie, jak i w konkretnych przypadkach – to jednak większość badanych z tych dwóch grup przypisywała Polakom określone poglądy na cechy Boga.

Pierwszą kwestią, nad którą się zastanawiałem, było pytanie, czy badanych wierzących w Boga cechowała mniejsza gotowość do współdziałania z badaczem w spełnianiu jego „oczekiwań” albo np. ogólnie mniejsza skłonność do wysiłku umysłowego związanego z generowaniem przypuszczeń w oparciu o takie czy inne przesłanki. Uznałem jednak, że nic nie wskazuje na słuszność takich przypuszczeń.

Bardziej godna uwagi wydała mi się hipoteza nawiązująca do generalnego pytania o to, czy każdy człowiek ma obraz Boga i jaką rolę pełni ten obraz w życiu danej osoby.

Hipotezę tę ująłbym następująco: dla człowieka wierzącego w Boga centralną reprezentacją umysłową jest w ł a s n y obraz Boga. To, co myślą o Bogu inni, może być dla osoby wierzącej stosunkowo mało istotne. W związku z tym rozważania na ten temat mogą wydawać się jej zbędne. Gdy tak jest, podejmuje je niechętnie, jeśli w ogóle podejmuje. Oczywiście może mieć swoje zdanie w tej sprawie, zwłaszcza jeśli dysponuje jakimiś danymi na ten temat, np. wynikami badań.

Anonimowy recenzent pierwszej wersji tego artykułu wyraził przypuszczenie, iż „jedną z przyczyn, dla których osoby wierzące mniej chętnie mówią o obrazie Boga u większości Polaków, może być fakt, że mają świadomość zmian w obrazie Boga, które zachodzić mogą w biegu życia [...] [Osoby te] uwzględniają rolę indywidualnego doświadczenia religijnego w [...] kształtowaniu [wyobrażeń ludzi o Bogu]”. Przypuszczenie to wydaje się trafne.

Człowiek niewierzący w Boga może z niechęcią reagować na próby skłonienia go do wypowiedzi czy rozważań na temat tego, co sam myśli o Bogu lub o tym, jaki jest Bóg. Natomiast Bóg, w którego wierzą inni ludzie, może być dla osoby niewierzącej ciekawym przedmiotem refleksji. Niektórzy niewierzący mogą interesować się tym, co ludzie z ich szerszego otoczenia sądzą o Bogu, dlatego, że starają się zrozumieć powody ich wiary²⁰. Inni niewierzący mogą zauważać w poglądach innych to, co ich samych „odstręcza” od przyjmowania istnienia Boga.

¹⁹ Dokładniej mówiąc, chodzi o odpowiedzi „dominująca byłaby odpowiedź TAK” i „dominująca byłaby odpowiedź NIE”.

²⁰ Dziękuję panu dr. hab. Janowi Fronkowi, który zechciał przeczytać pierwszą wersję niniejszego tekstu i wyraził pogląd, że osoby niewierzące silniej dążą do racjonalnego objaśniania rzeczywistości. Poszukują one odpowiedzi na pytanie, dlaczego inni wierzą. Formułowanie przypuszczeń na temat tego, jakie cechy wierzący przypisują Bogu, może być wyrazem tego, że próbują zrozumieć, czego inni w Bogu szukają.

Dystans w stosunku do poglądów na temat Boga przypisywanych innym ludziom może umacniać osobę niewierzącą w Boga w przekonaniu, że to jej stanowisko jest słuszne.

W niniejszym artykule używałem pojęcia „kulturowy obraz Boga”. Nie jest to pojęcie ogólnie przyjęte. Wydaje się jednak, że to, jak ludzie odbierają poglądy innych osób w ich otoczeniu na temat Boga, jest wartościowym przedmiotem badań.

Na przykład Azim Shariff i Ara Norenzayan (2011) pytali studentów, czy Bóg ma określone cechy pozytywne (np. czy jest przebaczący) oraz negatywne (np. czy jest karzący), przy czym należało wskazać pogląd występujący w „**kulturze swego otoczenia**” („their culture’s conception of God or Gods”). Następnie badacze stwarzali studentom możliwość oszukiwania w okolicznościach pozornie niezwiązanych z poprzednim zadaniem. Tak jak przewidywali, studenci z negatywnym kulturowym obrazem Boga oszukiwali mniej niż badani z pozytywnym obrazem Boga. Sprawdzono jednak, czy osobista wiara w Boga miała wpływ na wyniki. Okazało się, że nie: wierzący w Boga oszukiwali równie często jak niewierzący, natomiast ci, którym Bóg kojarzył się z istotą o cechach negatywnych, oszukiwali mniej.

W innym badaniu Norenzayan i Shariff (2008) wykazali związek między aktywizacją pojęcia Boga w umyśle osób badanych a przejawianiem przez nich zachowań prospołecznych.

Istnieją także doniesienia o związku między kulturowym obrazem Boga a zjawiskami makrospołecznymi, takimi jak dochód narodowy kraju czy rozmiary przestępczości²¹.

Wydaje się, że pojęcie „kulturowy obraz Boga” zasługuje na dalszą refleksję i dyskusję nad wartościowymi sposobami jego operacjonalizacji.

Na zakończenie pragnę przypomnieć, że opisane w artykule badanie miało charakter eksploracyjny. Zakładałem, że może posłużyć do wielu różnych analiz. W przyszłości warto poszukać w zgromadzonym materiale przesłanek do wyjaśnienia źródeł określonych przypuszczeń osób badanych na temat przypisywanego przez nich Polakom obrazu Boga.

Bibliografia

- Barro R.J., McCleary R.M. (2003). *Religion and economic growth across countries*. American Sociological Review, 68(5), s. 760–781.
- Boguszewski R. (2012). *Zmiany w zakresie wiary i religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Komunikat z badań BS/49/2012. Warszawa: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Drozdowicz Z. (2010). *Sekularyzacja jako proces racjonalizacji życia społecznego*. Przegląd Religioznawczy, 2(236), s. 3–15.
- Ecklund E.H., Scheitle C.P. (2007). *Religion among academic scientists: distinctions, disciplines, and demographics*. Social Problems, 54, s. 289–307.
- Erenc J. (2010). *Religijność i tolerancja. Stosunek do wiary pracowników naukowych Uniwersytetu Gdańskiego*. Przegląd Religioznawczy, 3(237), s. 123–143.

²¹ Pisał na ten temat dziennikarz Robert Siewiorek (2014), powołując się na badania, których autorami są Barro i McCleary (2003) oraz Shariff i Rhemtulla (2012). Podobny rodzaj informacji zawiera praca McCleary i Barro (2006).

- Froese P., Bader Ch. (2010). *America's four Gods: What we say about God and what it says about us*. New York: Oxford University Press.
- Gross N., Simmons S. (2009). *The religiosity of American college and university professors*. *Sociology of Religion*, 70(2), s. 101–129.
- Laurin K., Kay A.C., Fitzsimons G.M. (2012). *Divergent effects of activating thoughts of God on self-regulation*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 102, s. 4–21.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2000). *Wiara uczonych. Esej mocno osadzony w empirii*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- McCleary R.M., Barro R.J. (2006). *Religion and economy*. *Journal of Economic Perspectives*, 20(2), s. 49–72.
- Norenzayan A., Shariff A.F. (2008). *The origin and evolution of religious prosociality*. *Science*, 322(58), s. 58–62.
- Shariff A.F., Norenzayan A. (2011). *Mean Gods make good people: Different views of God predict cheating behavior*. *International Journal for the Psychology of Religion*, 21, s. 85–96.
- Shariff A.F., Rhemtulla M. (2012) *Divergent Effects of Beliefs in Heaven and Hell on National Crime Rates*. *PLoS ONE*, 7(6).
- Siewiorek R. (2014). *Uwierz w diabła, zbawisz świat*. *Gazeta Wyborcza*, 4–6.01.2014, s. 18.
- Tokarski S. (2009). *Sens życia a poziom religijności personalnej u naukowców*. W: J. Krokos, M. Ryś (red.), *Czy rozum jest w konflikcie z wiarą? W X rocznicę ogłoszenia encykliki Fides et ratio*. Warszawa: Instytut Papieża Jana Pawła II, s. 175–185.

What believer and non-believer Polish scholars think about the traits ascribed to God by the majority of Poles

Abstract

The paper presents some results from an exploratory survey of Polish scholars. 186 subjects declared anonymously their faith or lack of faith in God and responded to other questions, including the question about the qualities attributed to God by the majority of Poles.

The subjects were categorized into three groups: “believers,” “non-believers” (atheists and agnostics) and “others” (who have chosen another self-description). Their comparison revealed that the subjects of the first group significantly more often announced that they would not answer the question concerning the Poles’ views on the attributes of God. Also among those “believers” who declared their general willingness to respond to the above question, many of them – while responding to questions about the specific attributes of God – chose the option: “I do not know what would be the dominant response [of Poles].”

The author formulated the hypothesis that these findings may be the result of the different role that God’s image plays in the lives of various people.

For “believers” most important is their own image of God, the cultural image of God may be of lesser importance.

For “non-believers” and “others,” the idea of God has meaning only in relation to the beliefs of other people. That is why these people are more willing to speak up about the image of God in the eyes of their Polish fellow citizens.

Key words: Polish scholars, cultural image of God

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 163–177

Andrzej Pankalla, Anna Wieradzka

Uniwersytet Adama Mickiewicza w Poznaniu, Polska

Ponowoczesna tożsamość religijna młodych Polaków z perspektywy koncepcji Jamesa Marcii i Koena Luyckxa

Streszczenie

Artykuł, stosując perspektywę psychologiczno-rozwojową i jednocześnie kulturową (tę ostatnią w oparciu o propozycję W. Welscha), ma na celu ekstrapolację koncepcji tożsamości osobowej Jamesa Marcii, rozwiniętej przez Koena Luyckxa na zjawisko (post)ponowoczesnej tożsamości (trans)religijnej. Uwzględniono jednocześnie jej specyfikę u młodych Polaków oraz wymiar aplikacyjny – możliwe i aktualne formy oddziaływania, wspierające kształtowanie dojrzałej religijności.

Słowa kluczowe: tożsamość osobowa, tożsamość religijna, postmodernizm, James Marcia, Ken Luyckx

Wstęp

Tożsamość to podstawowy punkt odniesienia dla samoświadomości osobowej, autoidentyfikacji oraz szerzej – ludzkiej egzystencji. W specyficznym klimacie panującego jeszcze stylu ponowoczesności oraz krytycznie mierzącej się z nim współcześnie (post)ponowoczesności (Oniszczyk 2012, s. 35–36; Pankalla, Kilian 2007, s. 33; Paleczny 2008, s. 180; Chodubski 2008, s. 174) człowiek próbuje odpowiedzieć sobie na fundamentalne dla określenia swojej tożsamości pytanie: „Kim jestem?”. Wśród orędowników postmodernizmu, rozumianego jako prąd filozoficzny opisujący rzeczywistość ponowoczesności, przyjmuje ono dość kontrowersyjną formę: „Kim bywam?”. Szukając odpowiedzi, jednostka dokonuje autorefleksji, zwraca się do otaczających ją ludzi, stawia też to pytanie w odniesieniu do Boga. Zgodnie z literaturą przedmiotu (Frankl 1984; Chlewiński 1989; Koziński 1991) tożsamości człowieka nie można ograniczyć wyłącznie do wymiaru cielesnego, psychicznego czy społecznego, ale należy również uwzględniać wymiar transcendentny. Powstający w ten sposób konstrukt poznawczy opisuje człowieka jako byt osobny, wyznacza również i ukierunkowuje jego cele życiowe, światopogląd, kreuje wizję życia. Z perspektywy psychologicznej tworzenie się tożsamości, choć jest procesem uniwersalnym, mającym charakterystyczne etapy rozwojowe, w przypadku każdej jednostki przebiega indywidualnie pod względem czasu, towarzyszących mu cech, natężenia poszczególnych procesów oraz współistniejących z nimi subiektywnych przeżyć i doświadczeń. Jak wynika z przeprowadzonych badań (Brzezińska i in. 2010; Wieradzka 2014), społeczno-kulturowy kontekst ponowoczesnych czasów

w specyficzny sposób kształtuje tożsamość dojrzałą, gotową do podjęcia ról charakterystycznych dla określonego etapu życia. Może także objawiać zafałszowaną, a przez to niefunkcjonalną i nieadaptacyjną wizję człowieka, świata i Boga.

Artykuł ma na celu zarysowanie koncepcji tożsamości religijnej z uwzględnieniem wybranych, ponowoczesnych zmian zachodzących w społeczeństwie polskim, ważnych zdaniem autorów z punktu widzenia kształtowania tożsamości religijnej. Odnosimy naszą propozycję do teorii wymiarów i statusu tożsamości Jamesa Marcii, rozwiniętej i zaktualizowanej następnie przez Koena Luycxa¹. Chcemy zwrócić uwagę na dwa szczegółowe, ale niezwykle ważne dla współczesności procesy: eksploatację i zobowiązanie, uaktywniające „stawanie się” tożsamą osobą zarówno w perspektywie osobowej, jak i religijnej. Poszukiwania teoretyczne zobrazowane zostaną opisami badań pilotażowych przeprowadzonych przez Annę Wieradzką wśród 46 osób w wieku między 19. a 40. rokiem życia. Ankiety przeprowadzono drogą kwestionariuszową i internetową we wrześniu 2013 r. Elementem, na którym skupiał się kwestionariusz wzorowany na badaniach Arnetta i Jansen (2002), był wymiar socjalizacji religijnej. Na zakończenie krótko zarysowano jeden z kierunków możliwych działań wspierających kształtowanie się dojrzałej tożsamości religijnej w postaci autorskiej propozycji określanej jako *Integralne Towarzystwo Osobie*.

Tożsamość religijna w kontekście ponowoczesnych zmian

Stawiając sobie pytanie o tożsamość, musimy być świadomi wielości i wieloznaczności teoretycznych ujęć i definicji tego konstrukt. Wynika to z niezwyklej złożoności pojęcia oraz zmieniających się kontekstów społeczno-kulturowych, w które ów konstrukt i jego badanie jest uwikłane. Dla potrzeb naszych rozważań, idąc za wypracowanymi wcześniej koncepcjami Frankla (1984), Allporta (1988), Popielskiego (1994) oraz psychologii egzystencjalnej i narracyjnej, tożsamość religijną opisujemy jako autoidentyfikację z określonymi wartościami religijnymi kształtującymi egzystencję człowieka. Dojrzała i rozwinięta tożsamość religijna pozwala osobie odpowiedzieć na pytanie: „Kim jestem?” poprzez odniesienie do rzeczywistości nadprzyrodzonej. Tożsamość ta oparta jest na osobistym, a także wspólnotowym doświadczeniu wiary oraz prowadzących do jej wyrażania formach kultu bądź życia według określonej duchowości. Rozwijając przedstawioną definicję, należy podkreślić, że tożsamość religijna jako konstrukt kulturowy kształtuje się w dwóch wymiarach: (1) indywidualnym, pod wpływem refleksyjnego podejścia do samego siebie oraz (2) przekazanym w procesie socjalizacji – ten ostatni jest pewnym sposobem określania siebie za pomocą wartościujących kategorii, pojęć religijnych oraz wyobrażeń zbiorowych. Formowanie tożsamości zakłada samodzielne bytowanie jako tożsama osoba, a odróżnienie jej od innych bytów jest tu sprawą istotną

¹ Artykuł przedstawia teoretyczne poszukiwania dotyczące tożsamości religijnej, które znajdą empiryczny wymiar w badaniach Skalą Tożsamości Religijnej stworzoną przez jednego z autorów. Narzędzie jest w trakcie opracowywania i badań pilotażowych na potrzeby dysertacji doktorskiej Anny Wieradzkiej.

i priorytetową. Kształtowanie tożsamości ma więc charakter relacyjny i otwarty. Jako dynamiczny konstrukt stanowi ona dla jednostki wyzwanie i zadanie.

Samostanowienie i niezależność wyborów religijnych

Wspomniane przemiany tożsamościowe dokonują się w kontekście zmian społeczno-kulturowych zachodzących w Polsce w ostatnich dziesięcioleciach. Ich dynamizm, brak stabilności, poczucie ciągłego ryzyka rodzi pytania o tożsamościowe przeobrażenia osoby. Opisy tych przemian można znaleźć u takich autorów, jak m.in. Borowik (2005), Libiszowska-Żółtkowska (2009) czy Mariański (2008). Także kontekst ponowoczesnych, globalnych przemian jest tu istotny. Społeczeństwo informacyjne, w przeciwieństwie do tradycyjnego, charakteryzuje się relatywnym w wymiarze poznawczym, aksjologicznym i moralnym. Współistnienie wielu prawd, wśród których można dokonywać indywidualnych wyborów, prowadzi do ukształtowania, obok postaci wyjątkowych, także osób skupionych na własnych potrzebach, mających trudność z tworzeniem trwałych więzi społecznych z innymi. Podejmowanie zobowiązań dotyczących samospełnienia i realizowania indywidualnych potrzeb sprawia, że młodzi wchodzący w dorosłość odrzucają lub odsuwają tradycyjne wartości na drugi plan. W wyniku wyżej wymienionych cech ponowoczesności widoczna staje się specyficzna postawa wobec religii oparta na samostanowieniu i niezależności, także wobec rzeczywistości nadprzyrodzonej. Zjawisko to pokazuje pochodząca ze wspomnianej we wstępie ankiety odpowiedź 22-letniego mężczyzny na pytanie: „W jaki sposób opisałbyś dzisiaj swoje przekonania religijne i swój stosunek do Boga?”:

Kiedyś mój stosunek do wiary i religii określiłbym jako „ciepły”, „gorliwy”, w chwili obecnej życie doświadczyło mnie w ten sposób, iż poglądy te znacznie się zmieniły, i wiem, że jeśli mogę na kogoś liczyć, to z pewnością nie na wymyślonego „Boga”, który gdzieś tam sobie jest. To, co jest tu i teraz, zależy tylko i wyłącznie ode mnie i nikt ani nic tego nie zmieni, jeśli ja sam tego nie zrobię.

Konfuzja wartości

Ilustrowana przez opisany przykład zmiana w podejściu do rzeczywistości religijnej wskazuje, że tożsamość osoby to żywa rzeczywistość osadzona w danym kontekście społeczno-kulturowym. Człowiek powołany jest do ciągłego bycia w drodze (*homo viator*). Pierwotna tożsamość, konstytuowana w relacji z otaczającym światem już od momentu narodzin, podlega prawom rozwoju. Jej statyczna konstrukcja byłaby zaprzeczeniem osoby jako rzeczywistości żywej i spełniającej się w relacji do innych (Hryniewicz 1991, s. 46–50). Jakkolwiek na skutek zmieniającej się rzeczywistości pewne elementy tożsamościowe mogą się zmieniać, jednak w celu utrzymania stabilności psycho-fizyko-duchowej rdzeń tożsamości powinien stanowić niezmienny i trwały konstrukt. We współczesnym kontekście można jednak mówić raczej o dekonstruowaniu niż o konstruowaniu tożsamości. Brak jasno określonych

norm i wartości sprawia, że wiele osób wkraczających w dorosłość, w okresie najbardziej intensywnych przemian tożsamościowych przeżywa trudności w sferze życia psychicznego i duchowego. W efekcie zmniejsza się, także w Polsce, zaufanie na przykład do instytucji Kościoła, następuje porzucenie wartości religijnych zdobytych na drodze wychowania i edukacji, a w rezultacie często odejście od religii i wiary (Arnett, Jansen 2002, s. 451; Côté, Bynner 2008, s. 262). Dla przykładu, według danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, wśród młodych ludzi coraz bardziej obecny jest typ wiary, którą ich zdaniem można realizować bez pomocy Kościoła. O ile w roku 1988 na pytanie: „Czy można być człowiekiem religijnym bez Kościoła?” twierdząco odpowiadało 27,3% badanych, to już dziesięć lat później było ich aż 46,3%, a w 2005 r. – 46,9% (www.ekai.pl/wydarzenia/raport/x21292/kosciol-lat-wolnosc-religijnosc-polakow/?print=1). Przyczyn wzrostu tego odsetka wśród młodych wchodzących w dorosłość można upatrywać m.in. w braku jednoznacznych, czytelnych wzorców rodzinnych oraz autorytetów. Ponadto, jak pisze Zagórska (2012, s. 100), nie posiadając jasno sprecyzowanego systemu norm i wartości, które mogliby zinternalizować, młodzi dorośli nie potrafią skonstruować własnego życia wewnętrznego. Może to być skutkiem odejścia od tradycyjnego systemu wychowania z hierarchią ról, jasno określonymi zasadami i autorytatywnym rodzicielstwem na rzecz socjalizacji bardziej liberalnej, otwartej, nastawionej na potrzeby jednostki. Taka forma wychowania z jednej strony uwalnia od sztywnych ram, daje szerokie możliwości eksplorowania rzeczywistości, konstytuowania siebie w przestrzeniach relacji, zdobywania wiedzy i doświadczeń, poznawania i wyboru wartości. Z drugiej jednak strony nie tworzy klarownych zasad, opierając je na przejściowych uczuciach i abstrakcyjnych wyobrażeniach. Brak jasnych oczekiwań ze strony dorosłych dotyczących ról płciowych, społecznych, zawodowych czy religijnych stwarza młodemu pokoleniu możliwość indywidualnych wyborów w zależności od osobistych wizji i potrzeb (Schwartz, Côté, Arnett 2005, s. 202; Arnett, Jansen 2002, s. 453; Bynner, Côté 2008, s. 254).

Indywidualizacja i prywatyzacja religii

Kolejną cechą, specyficzną dla ponowoczesności, a mającą istotne znaczenie dla tworzenia się tożsamości religijnej, jest indywidualizacja i prywatyzacja religii. W ponowoczesnym społeczeństwie tożsamość religijna najczęściej tworzy się w indywidualnym odniesieniu do relacji z transcendencją oraz w wymiarze osobistego doświadczenia wiary (Róžańska 2009, s. 38). Mówi się dziś o swoistej modzie na duchowość, która związana jest z odchodzeniem od tradycyjnych (narzuconych?) form religijności (por. Halík 2013). Ten współczesny proces w wymiarze społecznym określa się właśnie wspomnianym pojęciem prywatyzacji czy też indywidualizacji religii (Mariański 2008, s. 95; Róžańska 2009, s. 38; Polak 2012, s. 232). Indywidualizm jest jedną z charakterystycznych cech ponowoczesnego społeczeństwa. Ma istotny wpływ na rozwój tożsamości, która ogniskuje się, jak pisze Arnett (2000,

s. 469; Arnett, Jansen 2002, s. 452], na 3 elementach: samorozwoju, samowystarczalności i samoocenie.

Wspomniana indywidualizacja ma również znaczenie w wymiarze poszukiwań religijnych. Opuszczenie domu związane z zyskiwaniem niezależności pozwala także na podejmowanie decyzji dotyczących wyznawanych wartości i wizji życia. Jak wskazują amerykańskie badania prowadzone przez Arnetta i Jansen (2002, s. 451–454), przy wyborze wyznawanych wartości religijnych młodzi ludzie kładą większy nacisk na osobiste doświadczenie niż na zasady przekazywane przez instytucje religijne. Są wobec nich sceptycznie nastawieni, nie stanowią one dla nich wzoru podczas dokonywania osobistych wyborów. Jest to wynik negatywnych doświadczeń z osobami związanymi z instytucjami kościelnymi, które nie umieją postrzegać młodych ludzi w indywidualny i niepowtarzalny sposób. W okresie kształtowania się tożsamości młodzi uciekają od form uniwersalizacji ich doświadczenia, wolą myśleć o swoich przekonaniach jako niepowtarzalnych i wyjątkowych (Beaudoin 1998, za: Arnett, Jansen 2002, s. 465). Taką formę w polskiej rzeczywistości można odnaleźć w haśle: „Bóg tak – Kościół nie” (<http://gosc.pl/doc/1185356.Bog-tak-Kosciol-nie>): wyznając wiarę w Boga, ucieka się tu jednocześnie od form kultu, neguje kościelne struktury i rytuały. Nie oznacza to jednak, że młodzi ludzie zatrzymują się na drodze rozwoju duchowego. Poszukują oni nowych form kontaktu z transcendencją, które różnią się od tradycyjnych w Polsce form katolickich. Nowe formy mają niekiedy charakter chrześcijański, a niekiedy należą do różnego typu duchowości i religii Wschodu, czy też magii i okultyzmu. Jest to wyraz indywidualnego zmagania się młodego Polaka z Kimś, kto jest ponad widzialną rzeczywistością, co do Którego istnienia i/lub zaangażowania trzeba się opowiedzieć.

Transreligijność

Opisane wyżej zmaganie jest tym bardziej trudne, że współcześnie człowiek pomiędzy 19. a 40. rokiem życia ma coraz częściej do czynienia ze zjawiskiem opisywanym w literaturze jako transreligijność (Pankalla, Biegała 2012). Jest ona konsekwencją wielości i łatwego dostępu do różnych światopoglądów, wartości czy systemów religijnych, wobec których należy się ustosunkować i dokonać wyboru. Proces ich eksploracji, jego głębokość oraz dokonywane w jego ramach wybory często mają charakter sytuacyjny i kontekstowy, mogą też podlegać wahaniom związanym z modą. Kształtowanie indywidualnej religijności opiera się na wybieranych dowolnie elementach tradycji, szkieletie wartości przejętych od rodziców oraz elementach współczesnej kultury i religii. To, używając pojęcia Hervieu-Leger (1993, za: Arnett, Jansen 2002, s. 453), swoiste symboliczne pudełko (*symbolic toolbox*), z którego młodzi, zgodnie z indywidualnymi potrzebami, czerpią elementy kształtujące ich wyznawany bądź poszukiwany światopogląd. Charakterystyczny dla ponowoczesności pluralizm religijny i kulturowy, zakładający kontakt z przedstawicielami różnych światopoglądów i wyznań, staje się przestrzenią poszukiwań także w obrębie innych duchowości i religii, prowadząc do religijności typu „koktajlowego”

(Libiszowska-Żółtkowska 2009). Taki typ religijności ujawnia się już wyraźnie w innych kulturach, a na skutek procesów globalizacyjnych może znaleźć swoje odzwierciedlenie wśród różnych grup etnicznych, kulturowych i religijnych. Przykładem tego mogą być wierzenia współczesnych chińskich chrześcijan (badane w rejonie Hongkongu – Pankalla, Biegała 2012), których kult i wiara zasadzają się na historyczno-religijnych fundamentach konfucjanizmu, buddyizmu i taoizmu, a na poziomie wierzeń jednostek zakładają nie tyle współistnienie różnych bóstw i koncepcji, ile opracowanie własnych systemów na bazie już istniejących, wśród których, ze względu na towarzyszący osobie życiowy kontekst, za każdym razem dokonuje ona wyborów. Oto fragment opisu jednego z domów w wiosce Shing:

W pokoju gościnnym, w centralnym miejscu pod telewizorem stoi ołtarz, zastawiony ofiarami w postaci wina i pomarańczy, poświęcony przodkom rodziny Shing. Powyżej, nad telewizorem, oświetlony czerwoną żarówką, wizerunek lokalnego bóstwa. Naprzeciwko siedząca na kanapie siedemdziesięcioletnia babka, nawrócona parę lat temu na chrześcijaństwo, modląca się do Jezusa o uśmierzenie bólu. Obok niej jej córka, gorliwa chrześcijanka studiująca nauki biblijne i dziadek, zapalający codziennie kadzidła przy wejściu do wioski (Pankalla, Biegała 2012, s. 73).

Możemy zadać sobie w tym miejscu pytanie, czy sytuacja z tak odległej kultury ma przełożenie na realia polskie? Jako przykład można zacytować wypowiedź 24-letniej kobiety z przeprowadzonej przez autorów ankiety:

Bóg jest zawsze ze mną. Wiem to. W dobrych czy złych chwilach. Jestem osobą tolerancyjną i wolną dzięki jego miłości. Toteż nieważne, gdzie się modlę, czy to meczet, synagoga, kościół czy na dworze. Mój stosunek do Boga... mam do niego wielką pokorę i miłość. Religia... wychowałam się jako katoliczka. Ale dzisiaj twierdzę, że podział na religie jest zbędny. Bóg to Bóg. Jest jeden. Tylko każdy inaczej się do niego modli.

Jedną z konsekwencji wielości ofert i możliwości szerokiej ich eksploracji może być pojawienie się tożsamości opisanej jako „transreligijna” (Pankalla, Biegała 2012). Opierając się na koncepcji „transkulturowości” Wolfganga Welscha (2008) można powiedzieć, że „transreligijność” to forma współczesnej religijności, która polega na przekraczaniu partykularnych elementów poszczególnych religii. Podstawową cechą transreligijności jest funkcjonowanie „pomiędzy” różnymi elementami pochodzącymi z odmiennych religii. Jest to przechodzenie od jednego elementu do drugiego z całkowitym zaangażowaniem w każdy z nich, a nie łączenie tych elementów, jak ma to miejsce w przypadku synkretyzmu religijnego. Może to w efekcie prowadzić do ukształtowania się nowej formy tożsamości religijnej, pasującej do cech ponowoczesnej kultury, ale może też być działaniem dezintegrującym proces tworzenia się tożsamości religijnej jako takiej. Według Welscha współczesny świat z jego splotem różnorodnych i zmiennych narracji można zadowalająco opisać jedynie w języku pluralizmu, respektującym wagę wielości i form przechodnich.

Konieczne staje się tu samodzielne konstruowanie bądź dekonstruowanie tożsamości z dostępnych elementów, również religijnych. Takie kompetencje ma według Welscha tzw. podmiot transwersalny. Jest on wynikiem wielości odczuwanej na

zewnątrz i w ramach jednostkowego doświadczenia. Welsch wskazuje, że zewnętrzny pluralizm społeczny powoduje wewnętrzny pluralizm jednostki. Kształtowanie tożsamości dokonywało się według niego zawsze w binarnej relacji ja – inny. Tymczasem zanik sztywnych podziałów na swojskie i obce sprawia obecnie, że jednostka samodzielnie wybiera to, co chce uznać za „własne”. Proces ten, ze wszystkimi pozytywnymi i zagrożeniami, które niesie, może dotyczyć także zjawisk religijnych w czasach ponowoczesnych i w efekcie prowadzić do tworzenia oraz funkcjonowania tożsamości religijnej, którą proponujemy tu uzupełnić przedrostkiem „trans”. Transreligijność tym różni się od synkretyzmu religijnego, że nie stanowi połączenia różnych elementów pochodzących z odmiennych kultur religijnych, w które osoba angażuje się zgodnie z właściwościami „własnej religijności”. Podstawową cechą transreligijności jest bytowanie pomiędzy różnymi elementami pochodzącymi z odmiennych religii, jednak nie na zasadzie łączenia, lecz cyrkularnie następującego wyboru i konsekwentnie następującego zachowania, które związane jest z przechodzeniem od jednego elementu do drugiego z całkowitym zaangażowaniem w każdy z nich. Przykładem tego może być samoopis 23-letniego polskiego studenta, poety i muzyka, odpowiadającego w gazetowej sondzie na pytanie: „W jakiego Boga wierzysz? W jakiego Boga przestałeś wierzyć?”:

Jako dziecko byłem dewocyjnym katolikiem, marzyłem o stygmatach. Potem praktykowałem buddyzm diamentowej drogi. Dwa miesiące temu po długich przemyśleniach podjąłem decyzję o konwersji na judaizm reformowany. Modłę się. Najczęściej w łóżku. Łóżko jest do spania, kochania się, czytania i modlenia. Okazuję szacunek i wdzięczność jak pies, który dziękuje za jedzenie. Teraz jestem zakochany, więc dziękuję Bogu, że tak to wymyślił, że dwie osoby mogą być razem i doświadczać pełni. Do niedawna regularnie odmawiałem różaniec. Rozmyślałem dużo o Bogu. Śmieję się z nim. Jestem pewien, że ma poczucie humoru. O nic nie proszę (Gazeta Wyborcza, dodatek: Gazeta na Święta, 24–26 grudnia 2010, s. 6).

Eksploatacja i zobowiązanie jako procesy współkonstytuujące tożsamość religijną

Przyglądając się procesowi tworzenia tożsamości religijnej, zwróciliśmy do tej pory uwagę na pierwszy obszar, czyli wybrane ponowoczesne cechy religijności, takie jak relatywizm prawd, indywidualizacja i prywatyzacja, konfuzja wartości czy transreligijność. Będą one ważne z punktu widzenia kształtowania tożsamości religijnej, która tworzy się w oparciu o cały kontekst społeczno-kulturowych struktur i dynamicznie zachodzących przemian. Klimat ponowoczesności, gdzie cenioną cechą jest płynność i elastyczność, będzie miał istotne znaczenie dla zachodzących procesów eksploatacji i zobowiązania. Na tych wymiarach tożsamości zbudowana jest klasyczna koncepcja Jamesa Marcii. Została ona rozwinięta przez belgijskiego psychologa Koena Luyckxa, który zwrócił uwagę na intensywne przemiany społeczno-kulturowe zachodzące w ostatnich latach, utrudniające tworzenie się osób

o trwałej i harmonijnej tożsamości, gotowych do podjęcia ról charakterystycznych dla osoby dorosłej (Luyckx i in. 2008).

W klasycznym modelu Marcii² eksploracja jest pierwszym procesem, koniecznym dla prawidłowego rozwoju tożsamości i charakterystycznym dla wczesnej fazy adolescencji. Po niej następuje faza podejmowania zobowiązań, charakterystyczna dla społecznie pojmowanej dorosłości. W rozwiniętym przez Luyckxa³ i jego współpracowników (2008) Modelu Podwójnego Cyklu Formowania się Tożsamości (*Dual-Cycle Model of Identity Formation*), oba procesy nakładają się na siebie, przeplatają wzajemnie, budują na sobie, tworząc coraz wyższy poziom i ostatecznie doprowadzając do ukształtowania tożsamości dojrzałej. Uwzględniony dynamizm zachodzących procesów, wymagający od osoby szybkiego i elastycznego przystosowania do szybko zmieniającej się rzeczywistości, świadczy o możliwości zastosowania tej koncepcji do istniejącej, dynamicznie zmieniającej się ponowoczesnej rzeczywistości. Luyckx poszerzył koncepcję Marcii, dokonując rozróżnienia fazy eksploracji na eksplorację wszerz i w głąb. Pierwsza dotyczy osobistych poszukiwań na poziomie relacji, doświadczeń czy światopoglądów. Druga ogranicza wielość do jednego, wybranego przez osobę elementu danego obszaru, np. wybranej religii czy ogólnie – światopoglądu, i pozwala na coraz głębsze jego poznawanie na poziomie wiedzy, doświadczeń, konfrontacji z określonym środowiskiem społecznym. Na drodze autorefleksji osoba dokonuje również analizy zysków i strat mogących wiązać się z głębszym zaangażowaniem. Jeżeli dany obszar nie jest spójny z osobistymi potrzebami czy poszukiwaniami, osoba wycofuje się, nie podejmując zobowiązania, i cykl eksploracji zaczyna się od początku.

² James E. Marcia – kanadyjski psycholog kliniczny i rozwojowy, emerytowany profesor Uniwersytetu Simona Frasera w prowincji Kolumbia Brytyjska w Kanadzie. Bazując na teorii E.H. Eriksona, opisującej kryzysy rozwojowe, stworzył koncepcję opartą na pojęciu statusu tożsamości (*identity – status paradigm*). Tworzenie się tożsamości jest według Marcii wynikiem występowania wymiaru eksploracji we wczesnej fazie dorastania oraz następującego po niej zobowiązania. Ich występowanie oraz poziom natężenia mają wpływ na rozwiązanie kryzysu tożsamościowego skutkującego utworzeniem jednego z czterech statusów: tożsamości osiągniętej, moratoryjnej, nadanej lub rozproszonej.

³ Koen Luyckx – belgijski psycholog rozwojowy, docent (*assistant profesor*) na Katolickim Uniwersytecie w Leuven w Belgii. Wraz ze współpracownikami zweryfikował model kształtowania tożsamości J. Marcii, uwzględniając naprzemienne przenikanie się wymiarów eksploracji wszerz, w głąb, podjęcia zobowiązania i identyfikacji ze zobowiązaniem. Istotną różnicą w stosunku do koncepcji Marcii było zwrócenie uwagi na to, że eksploracja i zobowiązanie to dwa współzależne procesy, występujące naprzemiennie przez cały okres dorastania. Stworzony w ten sposób *Dwucykliczny model kształtowania się tożsamości* uwzględnił dynamiczny proces tworzenia tożsamości w oparciu o dwa cykle. Pierwszy związany jest z formowaniem zobowiązania, gdzie następuje rozpoznawanie możliwości działania oraz podejmowanie decyzji co do obszarów zaangażowania. W drugim dokonuje się ewaluacja zobowiązania poprzez rozpoznanie nowych właściwości już sprawdzonych obszarów działania oraz interioryzację obranych wartości poprzedzonych upewnieniem się osoby co do słuszności osobistych decyzji i wyborów. Luyckx wyróżnił dodatkowo piąty status tożsamości: tożsamość ruminacyjną (Brzezińska i in. 2008, s. 250–252).

Drugi z wymiarów – zobowiązanie, Luyckx podzielił na etapy podjęcia zobowiązania i identyfikacji z nim. Niezdolność do podejmowania zobowiązania może wiązać się z kryzysem tożsamości. Przejawia się on w odczuciu lęku, niepewności, stawianiu sobie pytań dotyczących przyszłości, a jednocześnie w niepodejmowaniu trwałych decyzji i nieponoszeniu ich konsekwencji. Luyckx zwrócił także uwagę na pozytywne i negatywne korelacje zachodzące pomiędzy eksploracją a zobowiązaniem. Im większy poziom eksploracji wszcz, tym mniejsza zdolność do podejmowania zobowiązań w ogóle. Z kolei im większy poziom eksploracji w głąb, tym większa zdolność do podjęcia trwałych, zinterioryzowanych decyzji dotyczących różnych obszarów społecznych i indywidualnych.

Rozwiązanie kryzysu tożsamościowego związane jest z przyjęciem jednego z czterech statusów, w zależności od natężenia poszczególnych procesów. Marcia określa je jako tożsamość osiągniętą, przejętą, moratoryjną bądź dyfuzyjną (1980, s. 111; Newman, Newman 1998, s. 438–439).

Luyckx (2008, s. 76–79) zwrócił uwagę, że eksploracja wydłużona w czasie może mieć działanie dezintegrujące. Na skutek tego wyróżniono jeszcze jeden typ tożsamości, tzw. tożsamość ruminacyjną (Luyckx i in. 2008), pozwalającą określić trudności rozwojowe związane z formowaniem się tożsamości. Ten status tożsamościowy charakteryzuje osoby zagubione w swoich wyborach życiowych. Podejmowanym przez nie decyzjom, wymagającym jednoznacznych rozstrzygnięć i aktywności, towarzyszy lęk, wycofanie oraz mechanizmy ucieczkowe.

Tożsamość osobowa i jej ekstrapolacja na obszar tożsamości religijnej

Na drodze ekstrapolacji opisywanych wymiarów i statusów tożsamości osobowej, zgodnie z terminologią przedstawioną wyżej, podjęto próbę przeniesienia opisanych koncepcji na obszar religijności. Na tej podstawie dokonano teoretycznego opisu osób znajdujących się w konkretnym statusie tożsamości religijnej (rys. 1).

Zaistnienie lub niezastnienie wymiaru eksploracji i zobowiązania oraz poziom ich natężenia wyznaczają poszczególne statusy tożsamości religijnej.

W ramach teoretycznych poszukiwań określonego momentu rozwiązania kryzysu dotyczącego formowania się statusów tożsamości religijnej zwrócono uwagę na odsuwający się – w porównaniu z koncepcjami klasycznymi, np. koncepcją Marcii – czas rozwiązania kryzysu tożsamościowego. Szczegółowiej podjął te kwestie James Arnett (2000) w swoich badaniach na temat własnej koncepcji „wyłaniającej się dorosłości”. Dotyczy ona bowiem wydłużania się formowania tożsamości ze względu na współczesny kontekst. Analogicznie przyjęto, że skoro tożsamość religijna będzie korzystała ze zdobyczy rozwojowych tożsamości osobowej, to również okres jej formowania się będzie wydłużony. Zwracając uwagę na współczesny kontekst społeczno-ekonomiczny, zauważamy, że okres podejmowania studiów i dalszej edukacji to dla większości młodych ludzi czas wyjścia spod kontroli rodziny, a także wpływu wspólnoty religijnej (Arnett, Jansen 2002, s. 453). W przestrzeni społecznego moratorium młodzi ludzie sprawdzają siebie, podejmują niezależne decyzje,

poszukują dla siebie miejsca w społeczeństwie, zaspokajając różnorakie potrzeby, w tym religijne. Indywidualizacja wyborów wśród wielości ofert ponowoczesnego świata bez swobodnego rdzenia wartości wyniesionych z rodzinnego domu czy wspólnoty religijnej może utrudniać identyfikację religijną, co z kolei może prowadzić do indyferentyzmu i religijnej wybiórczości (Mariański 2008, s. 95). Konsekwencją tego zjawiska może być ukształtowanie płynnej tożsamości religijnej, którą charakteryzuje dokonywanie wyborów zgodnych z obowiązującą modą. Taka osoba może uzależniać wybierany światopogląd od osobistych potrzeb i myślenia.



Rys. 1. Charakterystyka statusów tożsamości religijnej stworzona w procesie ekstrapolacji koncepcji Jamesa Marcii i Koena Luyckxa, opr. Anna Wieradzka

W przypadku sztywnych struktur socjalizacji religijnej, związanej z wychowaniem religijnym przez rodziców, szkołę czy wspólnotę religijną, w którym nie ma przyzwolenia na poszukiwanie i konfrontację z innymi obszarami światopoglądowymi, gdzie zasady są narzucane „bez dyskusji”, a dorosły pełni rolę wyidealizowanego wzorca, może dojść do ukształtowania tożsamości religijnej zewnętrznej. Taka osoba, choć stała i jednoznaczna w swoich wyborach, może mieć trudności w konfrontacji ze światopoglądem odmiennym od jego własnego. U podstaw opisywanej sztywności można doszukać się lękowego podejścia do wiary zbudowanej na jurydycznym, przepisowym fundamencie.

Przeciwieństwem tej sytuacji może być pozbawienie dorastających osób jakiegokolwiek wymiaru eksploracji czy zobowiązania w wymiarze religijnym. Wychowanie religijne w środowisku, w którym obszar religijny nie będzie zajmował istotnego miejsca, a różnego rodzaju formy kultu będą ograniczone do wyjątkowych okoliczności (święta, chrzest, ślub, pogrzeb), może owocować rozwiązaniem kryzysu tożsamości religijnej na poziomie określanym jako zagubiony. Cechą tak ukształtowanej tożsamości może być konformizm. W zależności od osób, z jakimi będzie tworzyć bliższe relacje, dana osoba może przejmować także ich światopogląd religijny. Ponieważ nie ma wewnętrznej motywacji do poszukiwań wartości, z którymi mogłaby się identyfikować, może charakteryzować się brakiem jednoznacznego i trwałego odniesienia do rzeczywistości nadprzyrodzonej.

Na drodze dalszych analiz można dojść do wniosku, że przynależność do wspólnoty religijnej i trwałe, dojrzałe, rodzinne wzorce religijne, mogą ułatwiać jednoznaczne i jednocześnie autonomiczne decyzje na etapie poszukiwań i kształtowania się tożsamości religijnej. Na takim bowiem zinterioryzowanym wyborze zasada się dojrzała tożsamość, określana przez nas jako uwewnętrzniona. Wydaje się, że młodzi ludzie, dla których niezależność, samostanowienie, osobisty, niczym nieskrępowany rozwój, są istotnymi czynnikami wpływającymi na kształtowanie dojrzałej tożsamości, potrzebują szkieletu, którego mogliby się ucześć w momentach kryzysowych. Taką ramę może stanowić rodzinny system wartości, wraz ze wsparciem emocjonalnym i empatycznym podejściem do okresu dorastania. Środowisko rozwoju religijnego powinno tworzyć przestrzeń, w której słowo będzie potwierdzone konkretnymi przykładami i świadectwem życia. Młodzi zarzucają dorosłym wewnętrzną niespójność i bezrefleksyjne podchodzenie do prawd, którymi żyją i które głoszą. Mówi o tym wypowiedź 32-letniej kobiety, pochodząca z naszej ankiety, dotycząca wpływu socjalizacji religijnej na osobisty wybór wiary:

Mój tata jest niepraktykującym katolikiem, a mama, choć praktykuje, nie przekonuje mnie do sposobu, w jaki wierzy. Nie widzę u niej samorefleksji, a to dla mnie ważny element życia duchowego.

Drugim obszarem wsparcia powinna być także wspólnota religijna, która będzie z jednej strony pozwalająca na oddalenie, a z drugiej będzie stanowiła przestrzeń bezpiecznego, czyli akceptującego powrotu.

Przechodząc do praktycznych przykładów, należy zwrócić uwagę, że brak uwrażliwienia na ponowoczesną sytuację (w której znajdują się młodzi ludzie w okresie kształtowania się tożsamości, z ich potrzebami eksploracji i niezdolnością do podjęcia trwałych zobowiązań) oraz nieuwzględnienie przedłużonego okresu moratorium, może powodować nieefektywność działań duszpasterskich w dzisiejszych wspólnotach religijnych. Jednym z wyraźnych przykładów, traktowanych jako *pars pro toto* problemu, jest przyjmowanie sakramentu bierzmowania w Kościele katolickim w wieku ok. 17 lat. Jeżeli potraktujemy go jako sakrament dojrzałości chrześcijańskiej (a nie wyłącznie inicjacji), wymagałby on zdolności do podjęcia zobowiązań z niego płynących, czyli chociażby zaangażowania w działanie wspólnoty Kościoła. Aktualna sytuacja jest całkowicie odmienna, co widać po braku konsekwencji dotyczącej chociażby systematycznych praktyk religijnych osób po bierzmowaniu. Także wiek zawierania związków małżeńskich zmienił się znacznie w porównaniu z sytuacją jeszcze 20 lat temu. W ciągu ostatnich 20 lat wiek zawieranych związków małżeńskich przesunął się w przypadku kobiet z prawie 23 do 26 lat, a mężczyzn z 25 na 28 rok życia (Boni 2011, s. 194). Zmianie nie uległ jednak wiek wyświęcania mężczyzn na prezbiterów Kościoła katolickiego. Taka sytuacja wskazywać by mogła na istnienie pewnych momentów sensytywnych, pozwalających na podjęcie trwałych zobowiązań, związanych z podjęciem obowiązków i ról w określonej grupie wyznaniowej. Eksploracja związana z poznawaniem i doświadczaniem nowych obszarów religijnych, identyfikacja z określonymi wartościami oraz podjęcie zobowiązań z nich płynących kształtuje osobiste, ale także społeczne odniesienie człowieka do religii. Analogicznie do koncepcji Luyckxa można przypuszczać, że brak równowagi między eksploracją a zobowiązaniem może prowadzić do niezdolności dokonania ostatecznych wyborów, budzić lęk przed konsekwencjami osobistych decyzji, a także prowadzić do nieustannej eksploracji obszarów mających nadać sens życiu danej osoby i zbudować stabilny system odniesień (Luyckx, Soenens, Gossen 2006, s. 368). Najmniej adaptacyjnym skutkiem tych dwóch procesów może być odrzucenie przez jednostkę wymiaru religijnego jako nieistotnego dla rozwoju osobowego.

Opisane powyżej współczesne zmiany i procesy są prawdziwym wyzwaniem dla wspólnot kościelnych i wyznaniowych oraz naukowców i praktyków zajmujących się dziedziną psychologii pastoralnej i psychologii religii. Stoją oni przed zadaniem szukania nowych form towarzyszenia osobom, na różnych etapach ich życia. Szczególnie ważne wydaje się to w okresie rozwiązywania kryzysu tożsamościowego, czyli nie jak w klasycznych teoriach do 18., lecz – jak proponują aktualne koncepcje psychologiczne – powyżej 25. roku życia (Arnett 2000, s. 437). Uwzględnienie na drodze formacji religijnej etapów rozwojowych z przedłużającym się okresem moratorium oraz zachodzącymi w tym czasie procesami eksploracji i zobowiązania, implikować powinno powstanie poszerzonych form towarzyszenia osobom na drodze ich rozwoju osobistego i religijnego. Jedną z nich może być autorska propozycja, którą określamy roboczo mianem **Integralnego Towarzyszenia**

Osobie (ITO). Jest to forma poszukiwania sposobów bycia przy człowieku współczesnym, z jego pragnieniem wielokierunkowego rozwoju, z jego indywidualistycznym myśleniem, uwikłaniem w ponowoczesną kulturę oraz najgłębszymi potrzebami, także w wymiarze duchowym. Łączy ona wybrane elementy pastoralnych działań duszpasterskich z działaniami opierającymi się na zasadach systemu określanego jako *life coaching* (doradztwo życiowe), ale uwzględniający perspektywę chrześcijańską.

Wnioski

Przedstawione w artykule refleksje zwracają uwagę na sytuację, w której coraz wyraźniej obserwujemy ponowoczesne przeobrażenia religijności w wymiarze społecznym, a z perspektywy tu zastosowanej (psychologiczno-rozwojowej) – w sferze tożsamości religijnej młodych Polaków (m.in. Berger 2005; Casanova 2005; Davie 2010). Według przedstawionych rozważań, na proces kształtowania tożsamości istotny wpływ mają wymiary eksploracji i zobowiązania, które – aktywowane i współkonstruowane przez otaczające środowisko – pozwalają na rozwiązanie przez osobę kryzysu tożsamości. Opisany w artykule dynamiczny kontekst czasów ponowoczesnych stanowi dodatkowe wyzwanie dla osób pragnących wspomóc formowanie się tożsamości młodych ludzi, będących w fazie przeobrażenia z osób o nieokreślonym statusie religijnego „ja” w kogoś o sprecyzowanym i zinterioryzowanym światopoglądzie religijnym. Ujmując syntetycznie efekty analizy, można stwierdzić, że kształtowanie tożsamości religijnej ma bezpośredni związek z rozwojem tożsamości osobowej, a wymiary tożsamości uwzględnione w koncepcjach Marcii i Luyckxa – czego nie brano dotąd pod uwagę – mogą mieć istotne znaczenie w obszarze kształtowania (oraz badania) tożsamości religijnej. Środowisko społeczne aktywizujące (bądź nie) wymiary eksploracji i zobowiązania wpływa na kształtowanie się i wyodrębnianie statusów tożsamości religijnej. Kontekst ponowoczesności ma istotne znaczenie dla kształtowania się tożsamości religijnej. Samostanowienie i indywidualizacja wyboru religijnego pozwala na interioryzację wartości religijnych. Jednocześnie wielość ofert religijnych utrudnia pierwotny wybór, który coraz częściej nie jest oparty na tradycyjnej religii, a wynika z kierunku zmian kulturowych i przebiega od synkretyzmu religijnego aż do transreligijności.

Bibliografia

- Allport G.W. (1988). *Osobowość i religia*, tłum. H. Bartoszewicz, A. Bartkowicz, I. Wyrzykowska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Arnett J.J. (2000). *Emerging adulthood. A theory of development from the late teens through the twenties*. *American Psychologist*, 55(3), s. 469–480.
- Arnett J., Jansen J. (2002). *A Congregation of One: Individualized Religious Beliefs Among Emerging Adults*. *Journal of Adolescent Research*, 17(5), s. 451–467.
- Berger P. (2005). *Święty baldachim: elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Boni J. (red.) (2011). *Młodzi 2011*. Warszawa: Kancelaria Prezesa Rady Ministrów.

- Borowik I. (2005). *Religijne oblicze Polski na tle Europy*. W: A. Wójtowicz (red.). *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, Warszawa-Tyczyn: Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza.
- Brzezińska A.I., Piotrowski K., Garbarek-Sawicka E., Karowska K., Muszyńska K. (2010). *Wymiary tożsamości a ich podmiotowe i kontekstowe korelaty*. *Studia Psychologiczne*, 1(49), s. 81–93.
- Brzezińska A., Appelt K., Ziółkowska B. *Psychologia rozwoju człowieka*. W: J. Strelau, D. Doliński (red.), *Psychologia. Podręcznik akademicki*. Gdańsk: GWP, s. 95–292.
- Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Chlewiński Z. (1989). *Religijność dojrzała*. W: Z. Chlewiński (red.). *Wybrane zagadnienia z psychologii pastoralnej*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, s. 9–39.
- Chodubski A. (2008). *Prawo w kształtującym się ładzie informacyjnym*. *Studia Gdańskie*, t. V, s. 170–184, <http://www.studiagdanskie.gwsh.gda.pl/pdf/studia5s170-184.pdf>, dostęp: 12.01.2014.
- Côté J.E., Bynner J.M. (2008). *Changes in the transition to adulthood in the UK and Canada: the role of structure and agency in emerging adulthood*. *Journal of Youth Studies*, 11(3), s. 251–268.
- Davie G. (2010). *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Frankl V.E. (1984). *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, Z.J. Jaroszewski. Warszawa: Wydawnictwo PAX.
- Halák T. (2013). *Hurra nie jestem Bogiem*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Hryniewicz W. (1991). *Pascha Chrystusa w dziejach człowieka i wszechświata. Zarys chrześcijańskiej teologii paschalnej*, t. 3. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kozielecki J. (1991). *Z Bogiem albo bez Boga*. Warszawa: Wydawnictwo PWN.
- Kubicki R. (red.) (1998). *Filozoficzne konteksty koncepcji rozumu transwersalnego: wokół koncepcji Wolfganga Welscha*. Cz. 2. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora, s. 25–43.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (2009). *Religia jako determinanta tożsamości studentów i konwertytów*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.). *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*. Warszawa: Difin, s. 46–63.
- Luyckx K., Goossens L., Soenens B. (2006). *A developmental contextual perspective on identity construction in emerging adulthood: change dynamics in commitment formation and commitment evaluation*. *Developmental Psychology*, 42(2), s. 366–380.
- Luyckx K., Schwartz S.J., Berzonsky M.D., Soenens B., Vansteenkiste M., Smits I., Goossens L. (2008). *Capturing ruminative exploration: Extending the four-dimensional model of identity formation in late adolescence*. *Journal of Research in Personality*, 42, s. 58–82.
- Marcia J.E. (1980). *Handbook of adolescence psychology*. New York: Wiley.
- Mariański J. (2008). *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*. W: I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.). *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy „Nomos”, s. 93–109.
- Newman B.M., Newman P.R. (2012). *Live-Span Development. A Psychosocial Approach*. Bemont: Wadsworth Publishing Company.
- Oniszczyk J. (2012). *Ponowoczesność: państwo w ujęciu postnowoczesnym (kilka zdań szczegółowych)*, www.sgh.waw.pl, dostęp: 12.01.2014.
- Paleczny T. (2008). *Socjologia tożsamości*. Kraków: Oficyna Wydawnicza AFM.
- Pankalla A., Biegała M. (2012). *Kolekcjonerzy duchowych polis. Transreligijna tożsamość z perspektywy kulturowej psychologii religii (wioska Shing/Hongkong)*. W: R. Ilnicki, J. Iwanicki (red.). *Sfery refleksji religioznawczej*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe WNS, s. 47–60.
- Pankalla A., Kilian A. (2007). *Psychescapes. Tożsamość naszych czasów?* Poznań: Poznańskie Towarzystwo Psycho-Kulturowe.

- Polak M. (2012). *Mistagogia w duszpasterstwie Kościoła. Studium pastoralno-teologiczne*. Poznań: Wydawnictwo Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny.
- Popielski K. (1994). *Noetyczny wymiar osobowości. Psychologiczna analiza poczucia sensu życia*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Różańska A. (2009). *Dylematy kształtowania tożsamości religijnej młodzieży a edukacja religijna*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.). *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim. Socjologiczne studium przypadków*. Warszawa: Difin, s. 33–45.
- Schwartz S., Côté J.E., Arnett J. (2005). *Identity and Agency in Emerging Adulthood: Two Developmental Routes in the Individualization Process*. *Youth & Society*, 37(2), s. 201–229.
- Wieradzka A. (2014). *Wymiary i statusy tożsamości w okresie wyłaniającej się i wczesnej dorosłości. Analiza międzykulturowa*. Praca magisterska pisana pod kierunkiem prof. dr. hab. A.I. Brzezińskiej, rękopis niepublikowany.
- Zagórska W., Jelińska M., Surma M., Lipska A. (2012). *Wydużająca się droga do dorosłości*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW.

Strony internetowe:

<http://ekai.pl/wydarzenia/raport/x21292/kosciol-lat-wolnosc-religijnosc-polakow/>

<http://gosc.pl/doc/1185356.Bog-tak-Kosciol-nie>)

Young Poles' religious identity from the perspective of J. Marcia's and K. Luyckx's conceptions of identity

Abstract

The article, employing a psychological-developmental and cultural perspective (the latter in terms of W. Welsch's idea), deals with the extrapolation of James Marcia developed by Koen Luyckx's personal identity conception, to the phenomenon of a (post)postmodern (trans)religious identity. Its specificity among young Poles and the applique dimension – the possible and actual forms of support in the shaping of mature religiosity – are taken into account.

Key words: personal identity, religious identity, postmodernism, James Marcia, Ken Luyckx

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 178–184

KOMENTARZE I SPRAWOZDANIA/COMMENTARIES AND REPORTS

Piotr Stawiński

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

„Filozofia na użytek publiczny” – rola nauk społecznych według Roberta N. Bellaha

Robert Neelly Bellah to jeden z wyróżniających się socjologów ery powojennej, badacz o szerokich horyzontach i intelektualnej otwartości, pozwalających mu na podejmowanie tematów nie tylko z zakresu socjologii, z którą jest w pierwszym rzędzie kojarzony, ale również filozofii, teologii, antropologii czy politologii.

Urodził się w roku 1927 w Altus, w stanie Oklahoma. Był absolwentem Uniwersytetu Harvarda, gdzie ukończył antropologię społeczną, zwieńczoną pracą dyplomową o systemach pokrewieństwa Indian Apaczów (Bellah 1954). Pod naukową opieką Talcotta Parsonsa doktoryzował się w roku 1955 z zakresu socjologii i języków dalekowschodnich na podstawie dysertacji *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*. O wydanej drukiem dwa lata później (Bellah 1957) wersji książkowej mówiono, że jest ona tym dla zrozumienia Wschodu, czym dla Zachodu było klasyczne dzieło Webera *Etyka protestancka i duch kapitalizmu*. W latach późniejszych niejednokrotnie porównywano go z Weberem ze względu na erudycję, szeroki zakres zainteresowań i trafność sądów odnośnie do religii światowych.

W rozprawie tej Bellah pokazał, w jaki sposób takie tradycje religijne, jak buddyzm, konfucjanizm i shintoizm, zrodziły *wewnątrzświatową ascezę*, wpływając w dłuższym okresie (1600–1868) na unowocześnienie japońskiej myśli i działań gospodarczych tego kraju oraz umożliwiając mu osiągnięcie po wiekach statusu ekonomicznego mocarstwa. Zakwestionował tym samym, z jednej strony, Weberowski pogląd, jakoby tradycja i idee harmonii z naturą hamowały rozwój ekonomiczny krajów Wschodu; z drugiej zaś rozpowszechnione przekonanie, że to działania zmuszające Japonię do otwarcia się na świat (Traktat z Kanagawy, 1854) i właściwa jej zdolność naśladownictwa były źródłem sukcesu tego kraju.

W latach 1955–1957 Bellah był zatrudniony w Instytucie Badań Islamu Uniwersytetu McGill w Montrealu¹, a później na Harvardzie w Centrum Badań Środkowschodnich i na Wydziale Nauk Społecznych.

¹ Założonym i prowadzonym przez Wilfreda Cantwella Smitha, historyka i teoretyka religii, autora nowatorskiego programu badań islamistycznych (por. Stawiński 2001).

Od roku 1967 pracował w Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley, gdzie pomiędzy rokiem 1968 a 1974 kierował Ośrodkiem Studiów Japonistycznych i Koreanistycznych oraz, w latach 1979–1985, Instytutem Socjologii.

W roku 2000 Bellah został nagrodzony odznaczeniem *National Humanities Medal*, przyznawanym przez American Academy of Arts and Sciences, wręczanym przez prezydenta USA osobom lub instytucjom honorowanym za wkład w rozwój i popularyzację nauk humanistycznych. W roku 2007 otrzymał równie prestiżową nagrodę Martina E. Marty'ego².

Zmarł 30 lipca 2013 roku w wieku 86 lat.

*

Robert Bellah zaznaczył się twórczo na różnych polach badawczej aktywności. Był przywiązany do klasyków socjologii, ale sprzeciwiał się standardowemu odczytywaniu ich dorobku i sam twórczo go rozwijał. Pokazał swoją niezależność, jeśli chodzi o rozumienie autonomii socjologii jako dyscypliny naukowej. Podczas gdy powszechnym staraniem jego akademickich kolegów było wykazanie jej odrębności, zwłaszcza wobec historii, on podkreślał coś przeciwnego: jego własne badania cechowała interdyscyplinarność na równi z podejściem komparatystycznym i *cross-culture research*.

W opublikowanym w 1959 roku artykule *Durkheim and History* starał się wykazać, że autor *Elementarnych form życia religijnego* był w równym stopniu historykiem, co socjologiem, dążącym do wyjaśnienia faktów społecznych, a nie tylko ich opisu czy statystycznej reprezentacji (Strenski 2013). We wstępie do przygotowanego przez siebie zbioru *Emile Durkheim on Morality and Society* poszedł dalej i zaprezentował francuskiego myśliciela jako intelektualistę, który w obliczu głębokiej transformacji społecznej stawia szereg kluczowych pytań egzystencjalnych. „Był najwyższym kapłanem i teologiem Trzeciej Republiki, prorokiem wzywającym nie tylko Francję, ale całe nowoczesne społeczeństwo zachodnie do naprawy w obliczu wielkiego kryzysu społecznego i moralnego” – napisze Bellah o Durkheimie, ujawniając tym samym swój program analityczny (Bellah 1973, s. X–XII; por. Grazioso 2006).

Dał on początek analizom w ramach tzw. „realizmu symbolicznego”, zmierzającego do zrozumienia roli religii w ludzkim życiu, w szczególności charakteru *prawdy* na jej gruncie. Słuszne jest – podkreślał Bellah – stawianie pytań nie o poznawczą wartość wierzeń, symboli i rytuałów, lecz o ich związek z rzeczywistym doświadczeniem społeczeństwa i jednostki, wykraczającym poza doznania codzienności. Sprzeciwiał się rozpowszechnionej formie redukcjonizmu, w której symbole i treści religijne są postrzegane jako mitologiczna postać prawd, trafniej i lepiej wyrażanych przez naukę – co prowadzi do uproszczonych interpretacji religii w kategoriach

² *The Martin E. Marty Award for the Public Understanding of Religion*, przyznawana przez American Academy of Religion od roku 1996 za wybitny, oparty na badaniach naukowych wkład w społeczne zrozumienie i wiedzę na temat religii.

ekonomicznych (marksizm) czy psychologicznych (psychoanaliza). „Natura takiego doświadczenia, jak i symbole użyte do jego interpretowania, w pełni podlegają krytycznej analizie, ale powstałe w innych okolicznościach i wyrażane w odmiennych od współczesnych kategoriach, nie dają się falsyfikować prostą kpina z ich poznawczej wartości” (Wood 2013). Symbole religijne nie tyle przeczą codziennym doświadczeniom i nauce, ile je przekraczają, sięgając podstaw ludzkiej egzystencji i odnosząc je do boskiej rzeczywistości (Wood 1998; Radwan 1979). Religię definiował Bellah jako „zespół symbolicznych form i aktów, które odnoszą człowieka do ostatecznych warunków jego istnienia” (Borowik 2004a, s. 33) i upatrywał w niej klucza do rozumienia cywilizacji.

Szczególnie znanym i owocnym polem zainteresowania Bellaha było to, w jaki sposób duchowość kształtuje – i jest kształtowana przez – życie obywatelskie w USA. Dzięki niemu, nieco marginalizowane kwestie związane z religią weszły w orbitę zainteresowania amerykańskich socjologów. W 1967 roku opublikował głośny esej *Religia obywatelska w Ameryce*. Nawiązując do Jana Jakuba Rousseau i Emila Durkheima, pokazał w nim, w warunkach amerykańskich, tradycję wplecioną w tkanę kultury narodowej, zespół stale obecnych przekonań, symboli i rytuałów pochodzących z czasów powstawania odrębności państwowej. „Słowa i czyny Ojców Założycieli, zwłaszcza kilku pierwszych prezydentów, ukształtowały formy i ton religii obywatelskiej zachowane do dziś” (Bellah 1967, s. 7)³.

Religia obywatelska nie daje się utożsamić ani z konkretnym Kościołem, ani z państwem i wyraża raczej związki między nimi. Pełni jednak w społeczeństwie amerykańskim – jak pokazał Autor – rolę „gwaranta rozsądku i dążenia do wyższych standardów moralnych” (Newman 1978, s. 5), integruje i legitymizuje porządek społeczny. W następnym dziesięcioleciu tematyka ta ożyła twórczo w dyskusji nad procesami przemian form religijności, stanowiąc alternatywną wizję tych przemian wobec koncepcji sekularyzacyjnych i indywidualizacyjnych (Borowik 2004c, s. 334). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World* to zbiór piętnastu tekstów – dziś określany jako klasyka socjologii religii – analizujących wzajemne relacje religii i społeczeństwa w różnych kontekstach, na przykładzie Japonii, krajów Bliskiego Wschodu i Ameryki (Bellah 1970).

Kolejnym ważnym wydarzeniem było ukazanie się pracy zbiorowej przygotowanej przez zespół pod kierunkiem Bellaha *Habits of the Heart* (Bellah et al. 1985). Książka ta, w polskim przekładzie znana jako *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*⁴ została opublikowana wiosną 1985 roku, stając się bestsellerem na rynku amerykańskim, szeroko komentowanym i recenzowanym w renomowanych periodykach naukowych i czasopismach popularnych

³ Tezy Bellaha znalazły żywy oddźwięk w środowisku naukowym, por. np. numer pisma „Journal of Church and State” 1980, 22(1).

⁴ Tytuł nawiązuje do słynnego dzieła Alexis de Tocqueville’a, *O demokracji w Ameryce*. W jego polskim wydaniu mowa jest jednak o „przyzwyczajeniach serca”, co tłumaczom dzieła Bellaha wydało się mniej odpowiednie od zastosowanych przez nich „skłonności” (Bellah et al. 2007, s. 73, przyp. 1).

(„The Nation”, „Psychology Today”, „Science”, „Washington Monthly”). Poświęcono jej m.in. sesję z cyklu „autorzy i krytycy”, z której materiały zostały opublikowane latem następnego roku. Podkreślano, że praca wyznacza „standardy interpretacyjne kultury amerykańskiej” (*Review Symposium* 1986, s. 171).

Zadanie, jakie sobie postawili autorzy, to naświetlenie miejsca i formy indywidualizmu amerykańskiego w kontekście szerszej aktywności wspólnotowej oraz troski o wolność instytucji. Podstawowe pytanie brzmiało: „jak zachować lub stworzyć moralnie spójne życie” (Bellah et al. 2007, s. 72), by nie izolować obywateli od siebie nawzajem. Idąc za Alexisem de Tocqueville’em, autorzy wyróżnili sfery aktywności, w których formował się „charakter amerykański” – życie rodzinne, tradycję religijną i udział w polityce lokalnej – i poddali je wnikliwej analizie. Ku swojemu zaskoczeniu zauważyli, że Amerykanie w większym stopniu pochłonięci są własnymi, indywidualnymi karierami, niż podtrzymywaniem więzi społecznych. Dynamicznie rozwijający się indywidualizm oceniono jako potencjalnie niszczący i groźny: „[...] indywidualizm może stworzyć tkankę rakową i niszczyć społeczne osłony [...] powstrzymujące destrukcyjne siły zagrażające przetrwaniu samej wolności” (Bellah et al. 2007, s. 73). Badacze zwrócili więc uwagę na te „tradycje i praktyki kulturowe, które, nie niszcząc jednostek, służą jedynie ograniczaniu i powstrzymywaniu destruktywnej strony indywidualizmu” (s. 73). Stąd, co szczególnie interesujące dla socjologa religii, zainteresowanie rolą, jaką spełnia wiara religijna w kulturze społeczeństwa amerykańskiego, głównie jego klasy średniej.

W roku 1991 ukazała się książka nazywana niekiedy *sequel* dzieła omówionego wyżej i zatytułowana *The Good Society*. W pracy tej, napisanej przez zespół zaangażowany wcześniej w *Habits of the Heart*, autorzy pytali o sprawność instytucji społecznych w warunkach doskwierających problemów, takich jak bezrobocie, bezdomność, niedostatki infrastruktury technicznej, zagrożenia ekologiczne. Oceniali spadek ich efektywności jako rezultat autonomizacji jednostek i indywidualizmu, jak również upowszechniającej się apatii, frustracji, cynizmu, ucieczki w prywatność. Rodzina, szkoła, firma, kościół, naród i państwo wymagają ich zdaniem odnowienia pojęcia *dobra wspólnego*, swoistej rewitalizacji struktur demokratycznych, w oparciu o wzorce odpowiedzialności i zaangażowania (Bellah et al. 1991).

Brzmi to jak program społeczno-polityczny i, w rzeczy samej, sposób uprawiania badań naukowych przez Bellaha i jego współpracowników nie ogranicza się do opisu stanu faktycznego, lecz wskazuje również kierunki jego poprawy. Nie bez powodu autor *Religii obywatelskiej* zyskał sobie miano „ważnego współczesnego filozofa moralności” (Fox 2013). „Ameryka ma duszę, nie tylko ciało, a Bellah przeświecił ją głęboko i subtelnie, jak nikt w jego czasach” – skomentował tę część dorobku uczonego Steven M. Tipton z Uniwersytetu Johna Emory, jeden ze współautorów *Skłonności serca* (Fox 2013).

Ostatnim dziełem Bellaha jest ponad siedmusetstronicowa synteza duchowego rozwoju społeczności ludzkiej, zatytułowana *Religion in Human Evolution* (Bellah 2011). Tematyka w niej podjęta nurtowała go od początku kariery badawczej.

Przez całość jego dorobku przewija się zagadnienie dynamiki społecznej, ewolucji społeczno-kulturowej, której najpierw poświęcone było prowadzone wspólnie z Talcottem Parsonsem i Shmuelem Noahem Eisenstadtem seminarium na Uniwersytecie Harvarda. Bellah poszukiwał schematu analitycznego, wyjaśniającego rozwój od form najdawniejszych aż do współczesności. Już w roku 1964 opublikował w „American Sociological Review” tekst będący pokłosiem wspomnianego seminarium (Bellah 1964).

Ewolucja religii przebiega według niego na drodze coraz większej złożoności systemów symbolicznych i może być analizowana na trzech poziomach. Pierwszy dotyczy symboli, które zmieniają się od zwartych do zróżnicowanych. Drugi odnosi się do różnicowania form instytucjonalnych religii i ich coraz wyraźniejszego wyodrębniania z innych struktur społecznych, natomiast trzeci – do wzrastającej świadomości podmiotu religijnego (Bellah 1964, s. 351). Religia w dziejach ludzkości przechodziła przez pięć stadiów: pierwotne (Aborygeni australijscy), archaiczne (rdzenni Amerykanie), historyczne (starożytny judaizm, wczesne chrześcijaństwo, konfucjanizm, buddyzm, islam), nowożytne (chrześcijaństwo reformowane) i współczesne (indywidualizm religijny) (Bellah 2007; Borowik 2004b). Etapy te stanowią pewien wzorzec teoretyczny, który w praktyce przyjmuje bardzo różne formy, niepoddające się klarownej klasyfikacji. Dzieje się tak z powodu ścisłego powiązania procesów ewolucyjnych religii z innymi aspektami rozwoju społeczno-kulturowego (Bellah 1964, s. 358).

Zestawiając dane i argumenty z różnorodnych dziedzin wiedzy (antropologii fizycznej i kulturowej, socjologii, biologii, archeologii, religioznawstwa, a nawet muzykologii) autor tego *opus magnum* szuka ewolucyjnych korzeni i śledzi rozwój „impulsu religijnego” w dziejach ludzkich (Wood 2013).

*

Śmierć Roberta N. Bellaha jest bez wątpienia dotkliwą stratą dla światowej humanistyki, a socjologii religii w szczególności. Jak zauważył David Smilde (2013, s. 549), Bellah przywrócił tej drugiej zainteresowanie prymarnymi kwestiami, jakie inspirowały badaczy u jej początków: kim jesteśmy i skąd pochodzimy? Jego empatyczne zainteresowanie sferą duchowości nie zawsze zyskiwało mu przychylną uwagę kręgów akademickich – zwłaszcza wśród przedstawicieli nauk przyrodniczych i ścisłych⁵. Bellah nie wpisywał się w „żarliwie świecki kanon” tych nauk.

W ciągu ponad pół wieku jego aktywności akademickiej i popularyzatorskiej na każdym kroku ujawniał się wpływ niezwykłej osobowości człowieka nieobojętnego na kształt świata, który starał się zrozumieć i objaśnić. Przekonanego o koniecznym łączeniu refleksji socjologicznej z historyczną i filozoficzną, badań empirycznych z namysłem moralnym (Coleman 2013). Mówił o tym *explicite* w *Postłowie* do

⁵ Gdy w 1957 roku mianowano go na stanowisko profesora w Princeton, podniosły się głosy kwestionujące jego kompetencje naukowe. Zrezygnował wówczas z zatrudnienia i pozostał w Berkeley (Fox 2013).

Skłonności serca, zatytułowanym znacząco: *Nauki społeczne jako filozofia na użytek publiczny*. Był to swego rodzaju manifest intelektualisty stawiającego pytania, będące „zarazem kwestią filozoficzną i socjologiczną”, na które odpowiedź „wymaga nie tylko oceny dowodów i argumentów, ale też refleksji etycznej” (Bellah et al. 2007, s. 463).

Bibliografia

- Bellah R.N. (1954). *Apache Kinship Systems*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bellah R.N. (1957). *Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan*. Glencoe: Free Press.
- Bellah R.N. (1958). *Religious Aspects of Modernization in Turkey and Japan*. *American Journal of Sociology*, 64(1), s. 1–5.
- Bellah R.N. (1959). *Durkheim and History*. *American Sociological Review*, 24(4), s. 447–461.
- Bellah R.N. (1964). *Religious Evolution*. *American Sociological Review*, 29(3), s. 358–374.
- Bellah R.N. (red.) (1965). *Religion and Progress in Modern Asia*. New York: Free Press.
- Bellah R.N. (1967). *Civil Religion in America*. *Daedalus*, 96(1), s. 1–21.
- Bellah R.N. (1970). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*. New York: Harper and Row.
- Bellah R.N. (red.) (1973). *Emile Durkheim: On Morality and Society, Selected Writings*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Bellah R.N. (2007). *Ewolucja religijna*, tłum. B. Kruppik. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 207–227.
- Bellah R.N. (2011). *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Seidler A., Tipton S.M. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Seidler A., Tipton S.M. (1991). *The Good Society*. New York: Alfred A. Knopf, Inc.
- Bellah R.N., Madsen R., Sullivan W.M., Seidler A., Tipton S.M. (2007). *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, tłum. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Borowik I. (2004a). Bellah Robert Neelly. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański, *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Verbinum, s. 33.
- Borowik I. (2004b). *Bellaha teoria ewolucji religii*. W: Libiszowska-Żółtkowska M., Mariański J., *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa: Verbinum, s. 33–35.
- Borowik I. (2004c). *Religia obywatelska (civil religion)*. W: Libiszowska-Żółtkowska M., Mariański J., *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Warszawa: Verbinum, s. 332–334.
- Coleman J.A. (2013). *Remembering Robert N. Bellah. America*. *The National Catholic Review*, August 5, [online:] <http://americamagazine.org/content/all-things/remembering-robert-n-bellah>, dostęp 05.02.2013.
- Fox M. (2013). *Robert Bellah, Sociologist of Religion Who Mapped the American Soul, Dies at 86*, [online:] <http://www.nytimes.com/2013/08/07/us/robert-bellah-sociologist-of-religion-who-mapped-the-american-soul-dies-at-86.html?pagewanted=all&r=1&>, dostęp 06.08.2013.
- Grazioso M. (2006). *Durkheim's sociology of morality: is it still valid?*. Dipartimento di Studi Sociali e Politici Università degli Studi di Milano, Working Paper 6/08, [online:] http://www.socpol.unimi.it/papers/2006-04-16_Mariolina%20Graziosi.pdf, dostęp 04.02.2014.

- Newman E. (1978). *A Conversation with dr. Robert N. Bellah*, NBC News, 17 września, [online:] <http://www.robertbellah.com/A-CONVERSATION-WITH-DR-ROBERT-N-BELLAH-1978.pdf>, dostęp 31.01.2013.
- Radwan M. (1979). *Realizm symboliczny a socjologia religii. Poglądy Roberta N. Bellaha*. *Chrześcijanin w świecie*, 11(2/74), s. 1–35.
- Review Symposium* (1986). *Sociological Analysis*, 47, s. 169–73.
- Smilde D. (2013). *Review*. *American Journal of Sociology*, 119(2), s. 549.
- Stawiński P. (2001). *Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) i jego koncepcja badań religioznawczych*. *Nomos. Kwartalnik Religioznawczy*, 34/36, s. 286–297.
- Strenski I. (2013). *Robert Bellah's Powerful Legacy: A Mixed Blessing for Religious Studies?* *Religion Dispatches*, August 9, [online:] http://www.religiondispatches.org/archive/culture/7231/robert_bellah_s_powerful_legacy_a_mixed_blessing_for_religious_studies/, dostęp 20.01.2014.
- Wood R.L. (1998). *Symbolic Realism*. W: W.H. Swatos Jr. (red.), *Encyclopedia of Religion and Society*. Walnut Creek: Altamira Press, [online:] <http://hrr.hartsem.edu/ency/Symbolic.htm>, dostęp 02.02.2014.
- Wood R.L. (2013). *A short essay in memory of Robert N. Bellah (1927–2013). Based upon comments at memorial held at the Annual Meeting of the American Sociological Association*, [online:] http://www.sociologyofreligion.com/wp-content/uploads/2013/09/Bellah_Memories_Wood_Sept2013.pdf, dostęp 20.11.2013.

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia Sociologica VI (2014), vol. 1, p. 185–186

Dorota Czakon

Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Polska

Sprawozdanie z sympozjum *Nowe oblicza duchowości* (Kraków 28–29 X 2013)

Duchowość bywa przedmiotem zainteresowania różnych dyscyplin naukowych. Z tego powodu sympozjum „Nowe oblicza duchowości”, dotyczące różnych form i przejawów duchowości, zgromadziło zarówno filozofów, socjologów, jak i politologów, reprezentujących kilka uczelni (UP, UJ, SGGW, CBOS, Politechnikę Śląską, Wyższą Szkołę Finansów i Zarządzania w Warszawie, Krakowską Akademię im. A. Frycza-Modrzewskiego, Państwowy Uniwersytet Pedagogiczny im. M. Dragomanowa w Kijowie). Kameralne spotkanie zorganizowane przez Katedrę Socjologii Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie odbyło się w dniach 28–29 października 2013 r.

Celem sympozjum było zajęcie się takimi zagadnieniami, jak m.in. nowa duchowość a religijność, duchowość zinstytucjonalizowana i indywidualistyczna, duchowość „widzialna” i „niewidzialna”, relacja między socjologią duchowości a socjologią religii oraz między duchowością a poczuciem zadowolenia/szczęścia, duchowość w perspektywie jakości życia, duchowość areligijna/ateistyczna, duchowość współczesna jako próba wyjścia poza opozycję wiary i ateizmu, duchowość ucieleśniona albo duchowy wymiar cielesności, problem zabiegów wokół ciała i zabiegów leczniczych jako poszukiwania duchowości, podróż i przekraczanie granic kulturowych jako poszukiwanie duchowości, czy wreszcie współczesne propagowanie medialnych wzorów duchowości.

Po modyfikacji programu wymuszonej niespodziewaną absencją jednego z prelegentów, inauguracyjne wystąpienie wygłosił prof. Zbigniew Pasek, rozważając współczesną duchowość w kontekście psychologicznych potrzeb jednostki funkcjonującej w ramach kultury indywidualizmu.

Następnie dr Michał Warchała próbował odpowiedzieć na pytanie, czy pojęcia takie jak „postsekularyzm”, które niedawno pojawiły się w dyskursie filozoficznym i socjologicznym, mogą być przydatne dla określenia roli religii we współczesnym społeczeństwie.

Po tych wstępnych rozważaniach kolejne wystąpienia miały już charakter bardziej szczegółowy.

O filozoficznych ideach i ich wykorzystaniu na potrzeby nowej duchowości ruchu New Age mówiła dr Dorota Probuca. Prof. Zbigniew Pasek wraz z prof. Katarzyną Skowronek pokazali natomiast, w jaki sposób organizacje propagujące nową duchowość w Polsce prezentują się w internecie.

Następnie prof. Andrzej Gołąb przedstawił wyniki badań na temat postrzegania przez naukowców (reprezentujących zarówno nauki humanistyczne, społeczne jak i ścisłe) poglądów Polaków dotyczących podstawowych problemów religii, jak np. istnienie Boga czy kwestie dogmatyczne. Ostatnie wystąpienie dotyczyło stosunku emigrantów do religii – dr Dorota Czakon omówiła te kwestie na przykładzie Polaków w Austrii.

Drugiego dnia uwaga zebranych z różnych obszarów duchowości szeroko pojętego Zachodu przeniosła się początkowo w rejony świata niezachodniego. Pierwsze wystąpienia w tym dniu dotyczyły m.in. nowych trendów duchowości hinduskiej (dr Marzenna Jakubczak), jak również „teologii dżihadu”, czyli teologicznego zaplecza islamistycznego terroryzmu, które przedstawił prof. Robert Borkowski. O islamskiej duchowości bliskowschodnich alawitów i bałkańskich bektaszytów mówił dr Bogdan Pliszka.

W kolejnych referatach powróciła problematyka obecności religii i duchowości w internecie. Dr Olga Mucha starała się pokazać, jak różne religie docierają do różnych grup społecznych za pośrednictwem stron internetowych lub aplikacji na telefony komórkowe. Ciekawie rozwinęła się przy tej okazji dyskusja o nowoczesnej formie spowiedzi przez internet.

O próbach łączenia sacrum i profanum („sakralizacji” profanum?) w polityce traktowało wystąpienie dra Tomasza Warczoka, poświęcone Trybunałowi Konstytucyjnemu w Polsce.

Każdemu wystąpieniu towarzyszyła blisko półgodzinna dyskusja. Nie wszystkie zaplanowane wcześniej tematy udało się poruszyć, co pozostawiło pewien niedosyt, ale i nadzieję na kolejne interesujące spotkania poświęcone tematyce duchowości.

Authors

Andrii Baumeister, PhD in philosophy, associate professor of the Philosophy Department, Taras Shevchenko National University of Kyiv and professor at the Thomas Aquinas Institute Kiev. His research interests include: metaphysics, practical philosophy, and philosophy of religion. Main publications: *Philosophy of Law* (2010), *Introduction to the Thinking of Thomas Aquinas* (2012), *Origins of Thinking and Being* (2012). Correspondance can be sent to : andrii.baumeister@gmail.com

Robert Borkowski PhD is a professor at Cracow Andrzej Frycz Modrzewski University, Faculty of Security Sciences conducts research studies on terrorism in anthropological perspective. His research is focused on the issues of religious fundamentalism, the cultures of the Middle East as well as issues of public safety. He is a member of the Scientific Council of the Terrorism Research Center Collegium Civitas in Warsaw. He was a scholar of the U.S. State Department. He was awarded the Silver Cross of Merit for his "services to the rescue".

Dorota Czakon is a PhD in Sociology (degree obtained at the University of Silesia, Poland) and lecturer at the Pedagogical University of Cracow (Institute of Philosophy and Sociology). Her scientific interests include social problems, migration, multiculturalism. Correspondence can be sent to: dorota.czakon@gmail.com

Erdem Damar PhD is currently working as a research coordinator at the Institute of Social Research and Education. He received his PhD degree in Political Theory at the University of Essex in 2012. His unpublished dissertation entitled *Kemalism and Hegemony: the Turkish Experience with Secularism in the post-1990s* explores the hegemonic struggles between secularist-Kemalist and Islamic socio-political forces from the perspective of the poststructuralist discourse theory. His essay (co-authored with Nazım Can Çiçektakan) "Democracy, Islam, and Secularism in Turkish Politics" has been published as a book chapter in K. Kościelnak (ed.) *Dilemmas of Democracy in the Middle East: Cases from Israel, Jordan and Turkey* (Krakow: UNUM 2010). He is currently working on a project that seeks to explore the potential impact of the recent radicalisation of politics in Turkey on new ways of doing secular and Islamic politics. Correspondence can be sent to: erdemdamar@gmail.com

Andrzej Gołąb earned his PhD and Habilitation degrees from the University of Warsaw. For many years he studied the issue of moral development. Since 2003 he is a professor in the Department of Psychology of the Warsaw University of Finance and Management. The main area of his research over the last 10 years has been the subject of attitudes toward the idea of universal salvation. Correspondence can be sent to: andgolab@gmail.com

Jennifer Guyver is a PhD Candidate in Religious Studies at McGill University. She specializes in the philosophy of Charles Taylor and in issues regarding religion and secularization. Other areas of interest include: religion and globalization, religious doubt, and the ethics of belief.

Łukasz Kutyló PhD is a lecturer in the Department of the Sociology of Politics and Morality at the University of Łódź. He specializes in the sociology of religion, sociology of spirituality and sociology of medicine. He is also interested in Middle Eastern issues and the languages of this region. Correspondence can be sent to: lukask80@yahoo.co.uk

Stanisław Obirek PhD, a cultural anthropologist, is a professor at Warsaw University. He teaches in the American Studies Center. He was a visiting professor in Holy Cross College in Worcester MA, and a fellow in St. Louis University. His books include *The Vision of the Church and the State in Piotr Skarga's sermons* (1994); *The Jesuits in the Commonwealth of Poland-Lithuania, 1564-1668* (1996); *What We Have in Common? Dialogue with Nonbelievers* (2002); *Religion a Shelter or a Prison?* (2006), *On the fringes of Catholicism* (2008); *Catholicism as a Cultural Phenomenon in the Time of Globalization: A Polish Perspective* (2009); *Winged Mind. Walter Ong's Anthropology of the Word* (2010); *Liberated Mind. In Search of Mature Catholicism* (2011), with Zygmunt Bauman, *On God and Man. Conversations* (2013). He is interested in the place of religion in modern cultures, interreligious dialogue, and strategies for overcoming conflicts between different civilizations and cultures.

Panagiotis Pentaris is a PhD Researcher and a Research Assistant at Goldsmiths, University of London and the Faiths & Civil Society Unit, working on Thanatology (the science of death) and Secularization. His main academic research and professional practice area is death, dying and bereavement. However, he is currently focusing on the process of secularization, religious and non-religious identities and health care practice, end of life care, hospice care and palliative care. Panagiotis serves as a reviewer for six academic journals on death studies and religion, while he has published in three different languages internationally. His latest publications include 'Health Care Practitioners and Dying Patients: Challenges of a Secular Society' in Poland, and 'Religious Competence in Social Work Practice: the UK picture' Social Social Work & Society. Correspondence can be sent to: p.pentaris@gold.ac.uk

Andrzej Pankalla PhD, associate professor at Adam Mickiewicz University, Faculty of Social Sciences, Institute of Psychology, Department of General Psychology and Psychodiagnostics, Poznań, Poland. Speciality: the psychology of culture and religion, history of contemporary psychological thought.

Maria Roginska PhD is a lecturer at the Institute of Philosophy and Sociology, Pedagogical University of Cracow (Poland), where her academic interests include the anthropology of religion, the anthropology of culture, the relationship of science and religion. She is currently conducting a research project on the religious views of natural scientists in Poland and Ukraine. Correspondence can be sent to: mariaroginska@gmail.com

Piotr Stawiński PhD, associate professor at the Department of Philosophy & Sociology, Pedagogical University of Cracow. He specializes in sociology of religion and comparative religion. His scientific achievements include 6 books: *Ahmadiyya. Islam Reformed*, Czestochowa 1994 (in Polish); *Demonism and Witchcraft in Social Life of American Puritans During the Colonial Period*, Czestochowa 1997 (in Polish); *Sects, Schism, and Heresies in Russia. A Dictionary*, Krakow 2000 (in Polish); *God's Experiment. The Puritans in the Seventeenth-Century America*, Lublin 2012 (in Polish). Contact: Bielany@autograf.pl

Michał Warchala PhD, sociologist, historian of ideas, translator. He teaches at the Pedagogical University of Cracow and is the author of notably *Autentyczność i nowoczesność. Idea autentyczności od Rousseau do Freuda* (2006) as well as many articles published

by *Przegląd Polityczny*, *Nowa Res Publica*, *Literatura na Świecie* and *Teksty Drugie*. Correspondence can be sent to: mwarch@interia.pl

Anna Wieradzka MA is a PhD student at the Faculty of Theology, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland. Speciality: pastoral and developmental psychology, the psychology of religion and spirituality.

Viktor Yelensky PhD is a professor at the Ukrainian Catholic University in Lviv and professor at the Drahomanov National Pedagogical University in Kyiv. He is also the President of the Ukrainian Association for Religious Liberty. Prof. Yelensky has published five books and numerous articles that focus on religion in Ukraine, post-communist religious transformation, religious freedom issues, and global religious trends. His most recent book is *Велике повернення: релігія у глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття* (*The Great Comeback: Religion in Global Politics and International Relations at the End of 20th – Beginning of the 21st century*) (Lviv, Ukrainian Catholic University Press, 2013).

