

Zakrzewski, Dariusz

Ambiwalencja nowoczesnego świata i zainteresowanie religią

Studia Teologiczne 22, 237-255

2004

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

KS. DARIUSZ ZAKRZEWSKI

AMBIWALENCJA NOWOCZESNEGO ŚWIATA I ZAINTERESOWANIE RELIGIĄ

Treść: Wstęp; 1. Czy religia nadal jest wielkim wrogiem nowoczesności?; 2. Krytyka pojęcia religii; 3. Czy religia jest nieunikniona?; Wnioski końcowe.

Wstęp

Od połowy lat 80. minionego wieku w wielu krajach Zachodu można było zaobserwować ponowne zainteresowanie religią. To społeczne i intelektualne zainteresowanie zdaje się łączyć ze świadomością, że żyjemy w fazie przejściowej. Świadomość fazy przejściowej jako znaku dzisiejszych czasów przejawia się w dwóch często używanych słowach.

Pierwsze to słowo „kryzys”. U podstaw wszelkiej diagnozy kryzysu leży przekonanie, że stabilny czy oczywisty do tej pory układ nie rozciąga się już na przyszłość, że dzisiejsze napięcia, sprzeczności, paradoksy czy dylematy rozwojowe popychają współczesność ku czemuś, o czym diagnoza kryzysu jeszcze nie mówi.

Podobną figurę myślową można dostrzec, analizując nowsze diagnozy społeczne, w których często pojawia się przedrostek „post-”: mówi się o wartościach postmaterialistycznych, które mają zapanować w procesie „przemiany wartości”; przewiduje się powstanie społeczeństwa postindustrialnego; w Ameryce, a ostatnio także w Europie, nośnym toposem interpretacji kultury stała się „postnowoczesność”. Co prawda diagnozy te mają charakter treściowy – znajdujemy w nich pozytywne określenie sensu słów „postmaterialistyczny”, „postindustrialny” czy „postnowoczesny” – niemniej jednak podsumowująca etykieta pozostaje semantycznie związana z minionym stanem, od którego odcina się jedynie owym przedrostkiem „post-”. Brakuje programowej nazwy, która by przekładała nowe zjawiska na odpowiednie pojęcia; diagnoza, choć zwraca uwagę na jakościowo nowe tendencje, w ostatecznym rozrachunku pozostaje retrospektywna. Właśnie to zdaje się potwierdzać wspomnianą na wstępie sygna-

ture fazy przejściowej: wyszliśmy z Egiptu, ziemi obiecanej jeszcze nie znamy i nikt nie wie, jak długo potrwa wędrówka.

Zamierzona tu analiza również pozostaje retrospektywna. „Religia” i „nowoczesność” są kategoriami, za pomocą których w dzisiejszych czasach interpretuje się dotychczasową historię Zachodu. W powszechnym rozumieniu pozostają one kategoriami biegunowymi: współczesne badania zwykle za punkt wyjścia przyjmują antagonizm nowoczesności i religii. Jeśli zainteresowanie religią przeżywa okres koniunktury, to -jak możemy przypuszczać w punkcie wyjścia - pozostaje ona w związku ze stwierdzonym kryzysem czy z zapowiadającym końcem nowoczesnego świata. Nie chodzi przy tym o trywialną zależność, wyrażaną słowami „Bieda uczy modlitwy”, zgodnie z którą religia zyskuje w czasach kryzysu. Zainteresowanie religią, o którym tu mówimy, oznacza bowiem nie tyle załazek jakiegoś *religious revival*, którego zasięg pozostaje jeszcze niejasny, ile ponowne zainteresowanie religią w kręgach intelektualnych i naukowych.

Wydaje się, że dzisiejsza, że dzisiejsza refleksja nad nowoczesnością sygnalizuje zarazem kres owej oczywistości, z jaką dotychczas debatowano nad religią w kontekście nowoczesnego świata. Kres owej oczywistości przejawia się wszak słowami o kryzysie nowoczesnego świata i powstaniu świata postnowoczesnego. Tak jak dotychczas religia niejako bezdyskusyjnie uchodziła za przedmiot zainteresowania poznawczego nowoczesnych podmiotów, a zatem od początku była spychana na podrzędny poziom pasywnego przedmiotu poznania, tak obecnie to samo dzieje się z nowoczesnością, przy czym perspektywa, w której przebiega ten proces, nie została jeszcze dostatecznie jasno określona. Wydaje mi się godne uwagi to, że do tej pory - pomijając katolicki antymodernizm - teologia nie osiągnęła samoświadomości, która kazałaby jej uznać nowoczesność za przedmiot poznania. Wręcz przeciwnie, spora część teologów stara się uprawiać teologię w kontekście nowoczesnego świata, co zresztą nie dziwi, zważywszy na ich bardziej naukowe niż religijne ambicje.

Nie będziemy się tutaj posługiwać terminem „nowoczesność” jako pojęciem określającym epokę („nowożytność”) czy system („nowoczesne społeczeństwo”) ani jako normą wszech obejmującego procesu unowocześniania, lecz jako kategorią sygnalizującą określone cechy charakterystyczne ewolucji społeczeństwa nowożytnego. Dzięki temu pojęciowo uchwytnie stanie się rozpowszechnione obecnie wrażenie, że nie wszystko we współczesnej ewolucji jest „nowoczesne”. Również na pytanie o „przerwanie ciągłości nowoczesnego świata” można odpowiedzieć tylko wtedy, gdy wymiar ciągłości ujmniemy jako różnicę w stosunku do ogółu przeobrażeń.

Wraz z tą decyzją pojęciową pojawia się pytanie o specyfikę tej różnicy. Jak można ją nazwać, bez popadania w arbitralność, zważywszy na współzależność wszystkich tych procesów, które ewidentnie przyczyniły się w ostatnich trzech stuleciach do powstania nowego typu socjalizacji?

Po pierwsze, w oparciu o historię pojęcia można wykazać, że w zmianie znaczeniowej słowa „nowoczesny” bezpośrednio dochodzą do głosu istotne aspekty ewolucji nowożytnego społeczeństwa, że słowu temu jako „normie językowej” przysługuje jakość wskaźnikowa. Po drugie, uważnemu obserwatorowi semantyki społecznej ostatniego dwudziestolecia rzuca się w oczy ciąg kolejno następujących po sobie totalizujących epitetów, używanych przez nauki społeczne: po „społeczeństwie industrialnym” przyszła kolej na „społeczeństwo późnokapitalistyczne”, po nim zaś na „społeczeństwo nowoczesne”. Z taką zmianą nazw, której główne źródło stanowiły przewodnie trendy z kręgu szkoły frankfurckiej, łączy się wyraźne przesunięcie akcentów w percepcji i rekonstrukcji procesu nowożytnej ewolucji społecznej, o którą tu właśnie chodzi. Wreszcie, o ile przymiotniki „industrialny” i „późnokapitalistyczny” odnoszą się przede wszystkim do sfery ekonomicznej, o tyle słowo „nowoczesny” odsyła przede wszystkim do sfery kulturowej. Istotnie, również zainteresowania socjologicznej diagnozy społecznej zdają się ostatnio przesuwac z problematyki polityczno-ekonomicznej na społeczno-kulturową. Ponowne zainteresowanie religią jest zapewne symptomem zmieniającej się konstelacji świadomości¹.

Słowo „nowoczesny” od samego początku odnosiło się do różnic danej epoki i dokładnie oddaje zmianę, która leży u podstaw nowożytnego doświadczenia czasu, zwłaszcza rosnące znaczenie przyszłości: Żadne inne pojęcie nie wydaje się tak niezbędne dzisiejszej samoświadomości historycznej jak »nowoczesność«. Dzięki niemu sama dynamika postępującego czasu stała się kategorią świadomości historycznej.

We wprowadzeniu wyraziłem przypuszczenie, że zainteresowanie religią, które przebudziło się przed mniej więcej dziesięciu laty, pozostaje w związku z dominującą świadomością, że żyjemy w fazie przejściowej, przy czym owa świadomość przejawia się diagnozami

¹ W niniejszym artykule nie zostanie podjęta próba odpowiedzi na pytanie, co składa się na owe zmiany świadomościowe i na jakie realne zmiany są one odpowiedzią. Nie wszyscy bowiem socjologzy religii dostrzegają wyraźną różnicę pomiędzy (a) socjologicznymi modelami myślowymi, (b) zmianą społecznych wzorców interpretacyjnych i (c) historycznym przeobrażeniami strukturalnymi.

kryzysu i częstym użyciem przedrostka „post-” dla scharakteryzowania nowych sytuacji kulturowych czy społecznych. Jeśli póki co ograniczymy się do interpretacji świadomości kryzysu i przejścia, to okaże się, że *per se* nie sygnalizuje ona przejścia do jakiegoś postnowoczesnego świata i że w znacznie większym stopniu należy w niej widzieć typowy przejaw samej nowoczesności. Przejście, zastępowanie aktualnej teraźniejszości przez następną w trakcie faktycznych, normatywnych czy estetycznych zmian jest czymś normalnym w nowoczesnym świecie, a nie czymś, co by wykraczało poza nowoczesny świat. Za nowoczesny mógłby uchodzić jedynie ruch, który dążyłby do spowolnienia transformacji, do znieruchomienia świadomości, do konsolidacji nowych struktur. Załączki czegoś takiego można dostrzec zarówno w kręgach ruchu alternatywnego, jak i w recepcji azjatyckich form medytacji².

1. Czy religia nadal jest wielkim wrogiem nowoczesności?

Co wspólnego ma zainteresowanie religią z doświadczeniem ambivalencji nowoczesnego świata. Czy religia nadal jest wielkim wrogiem nowoczesności? Realna moc religii, o ile się manifestuje, ma swe źródło w świadomości innej niż nowoczesna. Ta inna świadomość odrzuca przesłanki myślenia, które uprawia rozum świecki, dla siebie samej zaś postuluje inne przesłanki, które zwykliśmy klasyfikować z pomocą takich pojęć, jak mit czy świętość.

Czy taka mitologizacja i sakralizacja określonych stosunków jest niezbywalna również dla „nowoczesnych” stosunków społecznych? Stanowisko takie jednoznacznie reprezentuje Leszek Kołakowski. Według Kołakowskiego „pękanie pojęć” stanowi powszechne zjawisko dzisiejszych czasów: „W życiu politycznym nie zauważa się już wyraźnej różnicy między wojną i pokojem, między niezależnością i niewolą, między inwazją i wyzwoleniem, między równością i despotyzmem – niekwestionowanego rozgraniczenia między katem i ofiarą, mężczyzną i kobietą, między pokoleniami, między zbrodnią i heroizmem, między prawem i gwałtem, między tryumfem i klęską, między lewicą i prawicą, między rozumem i szaleństwem, między leka-

² Explicite wyrażoną ideę ogólnospołecznego powrotu do względnie starych stosunków na wyższym poziomie rozwoju jako pierwsi przedstawili E. GOLDSMITH i R. ALLEN w czasopiśmie „The Ecologist” [styczeń 1972]. Niemiecki przekład: Planspiel zum Obe-rkben ukazał się w 1972.

rzem i pacjentem, między mistrzem i adeptem, między kunsztem i szarlatanerią, między nauką i niewiedzą. Mamy świat (...) w którym najważniejsze przeciwstawienia i klasyfikacje wypadły z obiegu”³.

Rozpływanie się wszelkich horyzontów sensu, wzrost obojętności czy też – za Nietzschem – „fakt, że najwyższe wartości tracą wartość” stanowi, zdaniem Kołakowskiego, „zemstę świętości na kulturze świeckiej”, która z kolei nie godzi się już na swe przeciwieństwo⁴. Argumentacja Kołakowskiego, która opowiada się za mitem, nie ma wskazże treściowego charakteru, lecz bazuje na epistemologicznych i etycznych aporiach naukowej percepcji świata. Oczywistość przeżyć związanych z wartościami wskazuje – szczególnie wyraźnie w kręgu scjentyistycznie ukształtowanej kultury – „na realność mityczną” [Kołakowski 1974:41], która pozostaje w niewspółmiernym stosunku do naszego poznania. „Niereligijne realności mityczne (...) są próbą przekroczenia w słowie przypadkowości doświadczenia, przypadkowości świata”. Mity religijne „to, co uniwersalne, usiłują wyrazić w niepowtarzalnej jednorazowości mitycznego zdarzenia”, którego „status istnienia (...) jest radykalnie inny aniżeli status faktu doświadczenia” [1974:164]. Zdaniem Kołakowskiego, owa sprzeczność doświadczeń rzeczywistości nie tylko nie daje się usunąć, ale i stanowi niezbędny element witalnej kultury: „Kultura żyje zarazem z pragnienia syntezy ostatecznej między swoimi skłóconymi składnikami i z organicznej niemożności zapewnienia sobie tej syntezy. Dostąpienie syntezy byłoby śmiercią kultury tak samo jak poniechanie woli syntezy” [1974:169].

Zatem jedynie społeczeństwo, które wyłącza spod dyskusji główne elementy swej kultury, uznając je za „święte”, pozostawałoby zdolne do życia i przetrwania. Podobnie argumentuje Daniel Bell [1978]⁵: według niego fascynacja nowoczesnym światem wyczerpała się i dobiegła końca. Podejmowane w nowożytnych czasach próby zastąpienia tradycyjnej religii – Bell wymienia racjonalizm, estetyzm, egzystencjalizm, religię świecką i ideologie polityczne – nie powiodły się, to znaczy straciły zdolność fascynowania ludzi, ponieważ nie udało

³ Fundamentalna praca: L. Kołakowski [1974]. Również Kołakowski za źródło „potrzeby mitu” uważa „pragnienie unieruchomienia czasu fizykalnego”, które ma umożliwić wiary, „że to, co minione, przechowuje się – co do wartości – w tym, co trwa; że fakty nie są faktami tylko, lecz cegiełkami świata wartości, które można ocalić bez względu na nieodwracalność zdarzeń” (s. 17).

⁴ Tak brzmi tytuł artykułu w: R. Volp [1975]

⁵ Na temat diagnozy społeczeństwa por. D. BELL [1976]. Krytycznie na ten temat: C. OFFE [1976].

się im sformułować spójnej odpowiedzi na egzystencjalne pytania, na które musi odpowiedzieć każda kultura: „How one meets death, the meaning of tragedy, the nature of obligation, the character of love” [Bell 1978:190]. Oświeceniowy patos wolności, którym wciąż jeszcze żywi się nowoczesny świat, prowadzi nie tylko do sekularyzacji stosunków społecznych, ale także do zeświecczenia wszelkiej kultury, do zniszczenia wszelkich więzi i granic: „The theme of modernism was the word beyond: beyond nature, beyond culture, beyond tragedy – that was where the self-infinetizing spirit was driving the radical self. We now are groping for a new vocabulary whose key word seems to be limits: a limit to growth, a limit to spoliation of environment, a limit to arms, a limit to torture, a limit to hybris” [1978:207]. Nasuwa się pytanie, jak można ustanowić i utrwalić te granice.

Bell oczekuje *The Return of the Sacred*, powrotu poczucia świętości jako elementu ustanawiającego granice: „Gdy nie ma granic, życie staje się nie do zniesienia” [1978:203]. Oznaki, które mają świadczyć o tym, że ponownie przebudził się zmysł świętości, a przynajmniej zmysł odwrotu od „ekscesów nowoczesności”, dostrzega Bell w ruchach fundamentalistycznych, a także w skłonności do partykularnych struktur, w ponownym odkryciu rodziny, sąsiedztwa i kultur lokalnych. Ponadto Bell oczekuje ponownego odkrycia umysłowości mitycznej i mistycznej, ale nie wypowiada się bliżej na ten temat.

2. Krytyka pojęcia religii

1. Jeśli uznamy Kołakowskiego i Bella za intelektualnych przedstawicieli ponownego zainteresowania religią w kontekście krytyki nowoczesnego świata, to okaże się, że następuje tu powrót do pojęcia religii, jakie ukształtowało się w religioznawstwie ogólnym w pierwszej połowie ubiegłego stulecia. Religię specyfikuje się tu – nawiązując przede wszystkim do Rudolfa Otto – za pomocą pojęcia „świętości” [por. Colpe 1977]. Pojęcie to wskazuje na dualistyczną wizję świata, w której świat codziennego doświadczenia zostaje przewyższony, uzupełniony czy zdyskryminowany przez symboliczny porządek świętości. Eliade, którego można uważać za miarodajnego przedstawiciela tej tradycji, twierdzi, „że *sacrum i profanum* stanowią dwa rodzaje istnienia w świecie, dwie sytuacje egzystencjalne, które człowiek ukształtował w toku swej historii” [1957:10]. Doświadczenie świętości, jawiącej się jako tajemnica, którą człowiek nie może dysponować, stanowi gwarancję jedności świata. Świętość jest zasadą jedności

i spaja świat w jego jądrze. Jest zatem zasadą porządku, która swą tajemniczą siłą dokonuje kosmizacji świata.

To dominujące w religioznawstwie ogólnym pojęcie religii nie pozostało jednak bezsporne. Jedynie skrótowo możemy przedstawić najważniejsze zarzuty, które przeciw niemu podnoszono. Pojęcie religii, o którym mowa, stanowi owoc określonego zainteresowania poznawczego, które ma swe źródło w określonej konstelacji historycznej. Poszukiwania szły w kierunku elementów wspólnych wszystkim religiom historycznym, przy czym właśnie owe elementy mają konstytuować istotę religii. Pytanie o „istotę religii” zostało przejęte od ewolucjonistycznych teorii religii, które starały się określić istotę religii na podstawie jej form uważanych za pierwotne, a zatem w ramach kultur prymitywnych. Posługując się metodami historycznymi i porównawczymi, religioznawstwo poszukiwało teraz pojęcia religii, które by pozwoliło uchwycić istotę zarówno religii pierwotnych, jak i religii wysoko rozwiniętych. Pojawia się tu problem tak zwanego etnocentryzmu: czy wszelka myśl religioznawcza nie tkwi (a przynajmniej nie tkwiła dotychczas) w horyzoncie chrześcijańskiej tradycji religijnej? Inny zarzut formułuje teoria nauki: pytanie o istotę religii zakłada, że rzeczywiście istnieje taka jednolita „istota”, którą można jednoznacznie zdefiniować poza konkretnymi manifestacjami historycznej religii – co przy bliższym spojrzeniu trudno uznać za oczywiste założenie. Tym sposobem zamyka się koło tej argumentacji⁶.

2. Jeśli religię określić wyłącznie za pomocą pojęcia „świętości”, to na drugi plan schodzą jej komponenty społeczne i instytucjonalne. A to właśnie one przejawiają bezpośrednią moc oddziaływania historycznego, która jawi się jako dostępna bezpośredniej obserwacji i naukowej wykładni, podczas gdy „świętość”, zgodnie ze swą naturą, odsyła do elementów, które wymykają się naukowemu podejściu. „Socjolog religii stoi wszakże przed trudnym problemem: w jaki sposób logicznie wykazać, że treści, które w jakimś zjawisku społecznym uchwycił jako religijne, rzeczywiście mają religijny charakter – skoro nie może uchwycić istoty religii!” [Matthes 1967:12] Określenie religii z pomocą pojęcia „świętość” wprowadza religioznawstwo w dylemat argumentacji teologiczno-normatywnej i empiryczno-systematycznej. Ułatwia to wprawdzie międzydyscyplinarny konsens co do pojęcia religii, ale prowadzi do analitycznych niejasności, gdy jej pojęcie próbuje się zastosować w odniesieniu do konkretnych zjawisk.

⁶ Odnośnie do tego por. H. R. SCHLETTE [1974:1230 i nn].

3. Gdy badacz szczególnie interesuje się religią w kontekście nowożytnych stosunków, pojęcie „świętości” rodzi znamienne aporie. Z jednej strony można stwierdzić, że zmysł świętości wyraźnie osłabł [por. np. Acquaviva 1964] i że ujęcie symboliczne świata, które interpretuje go jako stworzony i uporządkowany przez chrześcijańskiego Boga-stwórcę, będącego historyczną konkretyzacją „świętości” w kulturze stanowiącej rodowód epoki nowożytnej, nie jest już dobrem wspólnym kultury nowożytnej, to znaczy: w znacznej mierze utraciło swą funkcję kosmizacji. Z drugiej strony można stwierdzić, że chrześcijaństwo, wbrew oświeceniowym oczekiwaniom, nie znikło, lecz nadal poprzez Kościoły i denominacje wywiera znaczny wpływ na życie. Nie jest wszakże pewne, w jakim stopniu moc ta ma sakralną naturę – zwłaszcza protestanckie formy społeczne chrześcijaństwa już od swych początków jawią się jako wysoce zdesakralizowane [por. Bartsch 1970]. Można również wykazać, że w kontekście nowożytnej ewolucji społeczeństwa doszło do powstania nowych symbolizacji, w odniesieniu do których słowo „sakralny” nie wydaje się nieadekwatne: wystarczy przypomnieć symbolizacje narodu czy nauki albo też kult charyzmatycznych osobowości, od Adolfa Hitlera po Jamesa Deana⁷. Co prawda zastąpienie pojęcia „świętość” (das Heilige) pojęciem *sacrum* (das Sakrale) stanowi instruktywny przejaw nadal istniejącego przywiązania do chrześcijańskiej przeszłości, niemniej jednak pozostaje raczej kwestią gustu niż naukowej dystynkcji.

Już w kontekście prac Eliadego można wskazać, do jakich trudności prowadzi określenie „istoty religii” z pomocą rozróżnienia na *sacrum* i *profanum*: jak wspomnieliśmy, ustanowieniu „świętego kosmosu” z reguły towarzyszy cykliczne rozumienie czasu i rozgraniczenie społeczne. Jak podkreślił już Emile Durkheim [1984, zwł.: 578 i nn], religia symbolizuje układ społeczny, w którym obowiązuje święty porządek i w którym każdy identyfikuje siebie jako kogoś, kto przynależy do tego zarazem społecznego i nadnaturalnego porządku. Eliade zwraca jednak uwagę, że tradycja żydowsko-chrześcijańska w charakterystyczny sposób odbiega od tych określeń: judeo-chrześcijańska świadomość czasu nie jest już rdzennie cykliczna, lecz eschatologiczna. Cykliczne formy czasu, takie jak rok kościelny, są wtórnymi symbolizacjami, nieuzasadnionymi z teologicznego punktu widzenia. Eliade wyprowadza stąd wniosek, że „chrześcijaństwo jest »religią« nowoczesnego i historycznego człowieka, który odkrył zarówno wolność osobową, jak i czas ciągły (w miejsce cyklicznego) (...) Od »wy-

⁷ Na temat socjologii charyzmy por. W. LIPP [1985].

nalezienia« wiary w żydowsko-chrześcijańskim znaczeniu tego słowa (= dla Boga wszystko jest możliwe) człowiek, który uwolnił się od królestwa archetypów i powtórzeń, poza ideą Boga nie ma już innej obrony przed tą okropnością (tj. historią)” [1966:130 i nn].

Uwagi te pokrywają się zarówno z analizami socjologicznymi Webera, poświęconymi żydowsko-chrześcijańskim źródłom zachodniej racjonalności, jak i z teorią religii Arnolda Gehlena, która przyjmuje, że monoteizm prowadzi *per se* do desakralizacji wszystkiego, co może stanowić treść doświadczenia w świecie, stąd „sam monoteizm należy do ukrytych przesłanek nauk przyrodniczych” [1964:98].

Uwagi, które dotyczyły prób zdefiniowania religii z pomocą kategorii świętości, w analogiczny sposób można by odnieść do innych prób jej treściowego zdefiniowania – na przykład z pomocą kategorii mitu [por. Horstmann 1979:7-54 i 197-245]: wszelka próba skonstruowania uniwersalnego pojęcia religii, przekraczającego tradycję żydowsko-chrześcijańską, musi zagubić te jej elementy, które wywarły decydujący wpływ na genezę nowoczesnego świata. Wprawdzie nie sposób zaprzeczyć, że w toku swej historycznej ewolucji – przede wszystkim w okresie średniowiecza – chrześcijaństwo na powrót przyjęło wyraźne rysy religii archaicznej i że zwłaszcza w katolickiej samoświadomości do dziś występują (a jeszcze mocniej występowały w okresie między oboma Soborami Watykańskimi, w którym religioznawstwo formowało swe pojęcie świętości) elementy sakralizującego rozumienia religii. Podobnie można wykazać, że również w horyzoncie nowożytności kreowano mity i że istnieją zatem „nowoczesne dzieje wiary”, które można zasygnalizować takimi hasłami, jak wiara w rozum, wiara w ludzkość, wiara w naukę czy wreszcie – co podkreślał Friedrich H. Tenbruck – wiara w społeczeństwo [por. Tenbruck 1984]. Jakkolwiek by było, wszelka próba jednoznacznej, substancjalnej definicji religii w warunkach nowoczesnego świata wydaje się skazana na niepowodzenie, ponieważ z konieczności łączy w jedność heterogeniczne elementy.

Skłoniło to wielu autorów do próby formalnego zdefiniowania religii. Na przykład Heinz Robert Schlette, nawiązując do Tillicha, definiuje „religię (...) jako ów akt, w którym człowiek odnosi swe życie do absolutnie dlań wiążącego »sensu«, to znaczy jako akt, w którym »stawia wszystko na jedną kartę«”. I dodaje: „Nowe, sformalizowane pojęcie pozostaje wszakże narażone na liczne błędne interpretacje, tak iż na płaszczyźnie, o którą nam chodzi, słowa »religia« najlepiej byłoby unikać, gdyby tylko się dało” [Schlette 1974:1239]. Podobnie socjologia wiedzy i teoria socjalizacji, zajmując się kwestią religii, są

skłonne interpretować jako proces religijny wszelką formę subiektywnego ustanawiania sensu czy odnajdywania tożsamości, tak iż jako pojęciowo niezbędny wyznacznik pozostaje relacyjny moment indywidualnego konstytuowania sensu i kulturowej sensowności. To samo w nieco inny sposób dokonuje się w ramach analiz funkcjonalnych: wychodząc od Durkheimowskiej interpretacji religii jako symbolizacji układu społecznego, definiuje się rozmaite funkcje społeczne religii, takie jak funkcja integracyjna, funkcja kompensacyjna, funkcja innowacyjna, funkcja formowania obrazu świata itp. Wszelkie zjawisko, które potrafi pełnić jedną z tego rodzaju funkcji (czy ich wiązkę), jest uważane za religię – ujęcie takie pozwala w szczególności poddawać analizie socjologicznej również świeckie interpretacje świata i świeckie ruchy⁸.

Zwłaszcza od lat 60. można zauważyć pewne zubożenie treściowe pojęcia religii, do którego doszło pod wpływem teorii wywodzących się z kręgu psychologii i socjologii religii. Bliższa analiza wykazuje, że wszystkie próby bardziej formalnego zdefiniowania religii prowadzą do podobnych aporii: w ich rezultacie w jeszcze mniejszym stopniu wiadomo, dlaczego zjawiska, które z funkcjonalnego punktu widzenia zostają uznane za ekwiwalentne, zasługują na miano „religijnych” czy „religii”.

Ów trend do nieokreśloności potwierdza również historia pojęcia⁹: o ile w języku Rzymian słowo „*religio(nes)*” ma wiele warstw znaczeniowych, o tyle na początku ery nowożytnej ma ono jednoznacznie uformowany sens wiary (chrześcijańskiej) czy wyznania

⁸ 21 Dobrego przeglądu nowszych debat w kręgu socjologii religii dostarcza K. F. DABER, Th. LUCKMANN [1983].

⁹ Niestety brak systematycznej prezentacji historii pojęcia. W kwestii etymologii por. G. LIEBERG [1974]. W kwestii wczesnego użycia terminu por. artykuł „Jieligion” [Dictionnaire... 1937]. W odniesieniu do wczesnonowożytności patrz K. FEIEREIS [1965]; M. WILDEN [1972]. Na temat destrukcji religii w niemieckim idealizmie por. F. W. KANTZENBACH [1972], J. RANSIEK [1983]. Niemiecki obszar językowy jest istotny w odniesieniu do historii pojęcia dlatego, że niemieckie oświecenie – inaczej niż angielskie czy francuskie – rozwijało się w bezpośredniej polemice z teologią i pozostawało pod mocnym wpływem protestantyzmu. We Francji przymierzetronu i ołtarza, jak również brutalne prześladowanie protestantyzmu, w Anglii zaś wojny religijne bardzo wcześnie doprowadziły do całkowitego zdystansowania się mieszczańskiej inteligencji (która powstawała wówczas jako warstwa społeczna) od chrześcijaństwa, tak iż problemy *vera religio* dawały się tu odczuć w znacznie mniejszym stopniu. Jeszcze inną konstelację zrodziło amerykańskie marzenie (American Dream) o budowaniu Państwa Bożego na Ziemi – marzenie, z którego wywodziła się koncepcja *dvii religion*. W odniesieniu do tej kwestii por. T. PARSONS [1974].

(chrześcijańskiego). Również reformacja początkowo niewiele zmieniła w tym względzie. Przez religię rozumiano wyznanie, zatem przynależność do określonej wspólnoty wiary, która we własnym przekonaniu wyznaje *vera religio*. Ścisła więź pojęcia religii z wyznaniem chrześcijańskim zaczęła się rozluźniać głównie w tej mierze, w jakiej w horyzoncie rozważań pojawiały się religie niechrześcijańskie. Już Mikołaj z Kuzy (De pace fidei, 1453) *religio una* przeciwstawia *varietas rituum*, którym również przyznaje boskie pochodzenie, ale godności *religio una* domaga się dla chrześcijaństwa. Po raz pierwszy sformułowana przez Kuzańczyka idea religii uniwersalnej, której treść miałyby dać się odnaleźć w każdej religii pozytywnej, zainicjowała przeobrażenia pojęcia religii w kręgu niemieckiego oświecenia. Dzięki rozróżnieniu teologii naturalnej i teologii nadnaturalnej, którego dokonali hiszpańscy jezuita, w kręgu siedemnastowiecznej teologii protestanckiej rozwija się samodzielna *theologia naturalis*, której założenia podjęło i rozwinęło w doktrynę powszechnej religii naturalnej niemieckie oświecenie. O ile Leibniz podtrzymywał jeszcze przekonanie, że nie ma sprzeczności między wiarą w objawienie i rozumem, o tyle później roszczenie rozumu do określania „prawdziwej religii” usamodzieliło się zarówno w teologii protestanckiej, jak i w filozofii, aż na koniec Kantowska krytyka wszelkiego rozumowego poznania Boga, rozważywszy sprawę na gruncie rozumu spekulatywnego, pozbawiła kwestię Boga fundamentów, przenosząc ją w sferę rozumu praktycznego, zatem w sferę przekonań moralnych jednostki, co zainicjowało subiektywizację pojęcia religii. Kantowska krytyka obaliła wprawdzie autorytet „teologii naturalnej”, ale podjęta przez Kanta próba nowego uzasadnienia doktryny Boga na gruncie świadomości moralnej nie mogła nikogo przekonać, stąd krytyka religii dokonana przez przedstawicieli niemieckiego idealizmu całkowicie zerwała związek między prawdą i religią. W czasach historyzmu słowo „religia” było zdemistyfikowanym, klasyfikacyjnym pojęciem, o którego treściowe wypełnienie toczyła się szlachetna rywalizacja między pionierami i adeptami nowoczesnego religioznawstwa¹⁰.

3. Czy religia jest nieunikniona?

Jeśli dokonamy w tej chwili podsumowania naszych dotychczasowych wywodów, to stwierdzimy, w porównaniu ze społecznie roz-

¹⁰ Toczącą się odtąd dyskusję, której przebiegu nie możemy tu omówić, dobrze dokumentuje C. ELSAS [1975].

powszechnionym rozumieniem, dokładne odwrócenie relacji definicyjnych co do pojęć „religia” i „nowoczesność”: o ile na ogół uważa się słowo „nowoczesny” za rozmyte i trudne do zdefiniowania, natomiast określenie „religii” uznaje się za coś znanego, o tyle teraz pojęcie nowoczesności jawi się jako określone, natomiast pojęcie religii jako nieokreślone, a dokładniej: jako pojęcie, które nabrało nieokreśloności skutkiem swej nowożytnego ewolucji.

Konstatacja ta stwarza możliwość różnorodnych eksplikacji. Fakt, że pojęcie religii stawało się coraz bardziej nieokreślone na drodze jego reinterpretacji od *religio vera* przez *religio naturalis* po zdemitologizowaną lupinę pojęciową w naukach humanistycznych, można interpretować jako przykład owego „pęknięcia pojęć”, które Kołakowski wskazywał jako symptom nowoczesnego świata (patrz wyżej). Jednak ani retoryczna emfaza Kołakowskiego, ani wygłaszane przez Belę zaklęcia o konieczności wyznaczenia nowych granic, nie mogą przesłonić tego, że również nowoczesne społeczeństwa wyznaczają sobie trwałe i skuteczne granice, stabilizując je wszakże już nie moralnie, lecz organizacyjnie. Zatarciu granic horyzontów sensowności w dziedzinie uniwersalnej kultury odpowiada utrwalenie granic strukturalnych w dziedzinie powiązań społecznych: możemy tu zaobserwować wyraźne rozluźnienie powiązań funkcjonalnych, na przykład gospodarczej, politycznej czy religijnej natury, specyfikację komunikacji społecznej, generowaną przez jej kontekst, tym samym zaś wzrastające możliwości różnicowania się także jednostek, jeśli chodzi o charakter potencjalnej i aktualnej komunikacji, co oczywiście zakłada percypowalność granic międzykontekstowych. Wielorakość granic utrudnia ich jasną strukturyzację przez proste kulturowe schematy porządkujące, przez jednorodny „święty kosmos”.

Również z punktu widzenia teorii integracji taki kosmos wydaje się zbędny: patos zmienności, po który sięga nowożytna kultura, ma swój fundament w instytucjonalnej infrastrukturze, która – zwłaszcza dzięki zasadom organizacji formalnej i pozytytywizacji prawa – pozwala w niepowtarzalny historycznie sposób łączyć stabilność i zmienność. Pozorną statyczność dawniejszych wizji świata – Eliadowskie „unieruchomienie stawania się” – można trafnie zrozumieć jedynie na tle owego skrajnego zagrożenia ciągłości w warunkach znacznej zależności od przygodności natury i ustnej tradycji, charakterystycznej dla społeczeństw archaicznych. Za konieczny warunek trwałej tradycji i uobecnienia zmiennych struktur sensu należy uznać rozwój i racjonalizację piśmienności na Zachodzie.

O ile Tomasz z Akwinu mówi jeszcze o „blasku prawdy” i określa Boga jako jedność prawdy, piękna i dobra (por. *Summa theologiae*, I 5, 4 ad 1 oraz I-II 27, 1 ad 3), o tyle później – przede wszystkim w następstwie Kantowskich wywodów – nauka, moralność i sztuka zaczynają się coraz bardziej rozchodzić. Podobnie interpretacja nowoczesności, oparta na teorii różnicowania, umożliwia zrozumienie nowej, zdecentralizowanej konstelacji społecznej, w której zinstytucjonalizowana religia stała się cząstkowym systemem społecznym, nie mogącym ani symbolizować, ani gwarantować całości układu społecznego [Luhmann 1981]. Jeśli uwzględnimy tę spotęgowaną złożoność i współzależność wyróżnionych funkcjonalnych dziedzin jako realną podstawę kulturowej nowoczesności, to okaże się, że zanik określoności pojęcia religii faktycznie sygnalizuje pewien realny proces: rozpad pojęcia religii w warunkach wielości przypisywanych mu znaczeń jest niczym więcej jak symptomem realnego rozpadu owych struktur, na które zwracało uwagę archaizujące pojęcie religii, sformułowane w kręgu religioznawstwa ogólnego.

Czy tym samym religia doszła w nowoczesnym świecie do kresu? Jeśli przez religię rozumiemy religię historyczną, w szczególności tak zwane religie powszechne – judaizm, buddyzm, chrześcijaństwo i islam – to oczywiście nie może być o czymś takim mowa. Jeśli przez religię rozumiemy potrzebę sensu, jedności, tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach. Jeśli pojmujemy religię jako powszechnie podzielane przekonania zbiorowe, czyli symbolizacje takiej jedności, dzięki którym bez jakiegokolwiek problemu człowiek może określić sens i cel swego życia, to należy mówić o daleko posuniętym zaniku religii.

Listę wypowiedzi, które dochodzą do afirmatywnych bądź negatywnych konkluzji na temat końca religii, moglibyśmy wydłużać, nie dałby się jednak wywieść z tego żaden teoretycznie istotny argument.

Niewątpliwie żadna z form tradycyjnego pojęcia religii nie jest zdolna adekwatnie wyjaśnić możliwości religijnych, które występują w naszej epoce. Diagnozy sformułowane z pozycji krytyki religii, na przykład diagnoza Petera Bergera: „Prastara funkcja religii -gwarantowanie ostatecznej pewności pośród wszelkich problemów, z którymi boryka się ludzkie życie – uległa głębokiemu zachwianiu. Skutkiem kryzysu religijnego w nowoczesnym społeczeństwie społeczna »bezdomność« nabrała metafizycznego charakteru – stała się »bezdomnością« w kosmosie” [por. Berger, Berger, Kellner 1975], zarysowują

wprawdzie dokładny obraz naszego „zniechęcenia w nowoczesności”, ale swą pozorną jednoznaczność zawdzięczają archaizującemu pojęciu religii, które leży u ich podstawy i którego konotacje nie przystają już do sytuacji duchowej nowoczesnego świata. Jeśli się w taki sposób definiuje religię, to przeciwieństwo religii i nowoczesności osiąga swą skrajność: z jednej strony statyczny porządek, z drugiej patos zmiany. Przeciwieństwo to sytuuje się zbyt blisko obiegowych lokalizacji politycznych, abyśmy musieli wierzyć, że czyni załość randze naszego problemu.

Możemy jednak przeformułować pytanie, które podnieśli Kołakowski, Bell, Berger czy inni i zapytać: w jakiej mierze może na dłuższą metę przetrwać kultura, która rezygnuje z duplikowania symbolicznych odniesień do świata czy też z zasady konstytuującej jedność? I w jakiej mierze ma to w ogóle miejsce w nowoczesnym społeczeństwie zachodnim? Jeśli nawet takie sformułowanie pytania nie jest jeszcze operacyjnie wystarczające, by bezpośrednio przełożyć je na badania socjologiczne, to jednak wskazuje, że problemy teorii religii można rozpatrywać również bez odniesienia do zdefiniowanego pojęcia religii i że właśnie dzięki temu można owe problemy oczyścić z wieloznaczności.

Wyznacza to kierunek, który wydaje mi się dziś obiecujący dla badań z zakresu socjologii religii: jeśli rozbicie pojęcia religii przez wielorakość jego znaczeń rzeczywiście wskazuje na zanik mocy ustanawiającej sens, to musimy zapytać, co zajęło jej miejsce. Można przypuszczać, że funkcje, które pełniła religia, w nowoczesnym społeczeństwie mocniej się różnicowały, a leżące u ich podstaw działania są obecnie realizowane przez różnorakie instytucje. Uzasadnienie tego przypuszczenia wypływa bezpośrednio ze strukturalnego i funkcjonalnego różnicowania, charakterystycznego dla nowożytnych struktur społecznych.

Punkt wyjścia musi tu stanowić eksplikacja różnorodnych funkcji religii – w literaturze przedmiotu można znaleźć liczne propozycje ich sformułowania. Wymienię pięć problemów, których rozwiązanie wydaje się zasadniczo konstytutywne dla ludzkiego współżycia. Jeśli akceptowalna jest teza, że historyczne religie w przednowoczesnych społeczeństwach wносиły istotny wkład w ich rozwiązanie, to wszelkie formy tego wkładu można określić jako możliwe funkcje religii.

1. Problem więzi uczuciowej czy przezwyciężania lęku – zwrócił na to uwagę przede wszystkim Arnold Gehlen w swej teorii instytucji.

2. Problem interpretacji niecodziennych zjawisk i kierowania działaniem w kręgu niecodziennych zjawisk – aspekt analizowany przede wszystkim przez Eliadego.

3. Stosunek do bezprawia, cierpienia i ciosów losu – aspektowi temu Max Weber przypisał fundamentalne znaczenie pod pojęciem teodycei.

4. Symbolizacja doświadczeń wspólnotowych i możliwość solidarności – aspekt wyeksponowany przede wszystkim przez Emila Durkheima.

5. Kosmizacja świata, uzasadnienie interpretacji świata jednoczącą zasadą – jak widzieliśmy, centralny temat dotychczasowej teorii religii.

Powyższe wyliczenie nie jest wyczerpujące, odsłania jednak, poniekąd selektywnie, istotne płaszczyzny dotychczasowych debat nad religią.

Zwraca uwagę fakt, że w dzisiejszych dyskusjach nad stosunkiem religii i nowoczesności na pierwszy plan wysuwa się ostatnia z wymienionych funkcji – funkcja kosmizacji, istotna głównie w ogólnospołecznym kontekście, podczas gdy cztery pozostałe funkcje skupiają niewielką tylko uwagę w systematycznych opracowaniach¹¹. Przejawia się w tym zainteresowanie religią przede wszystkim w kontekście teorii społeczeństwa, poza tym owa intelektualizacja problemu religii prawdopodobnie stanowi dziedzictwo racjonalistycznych prób uzasadnienia religii, podejmowanych przez przedstawicieli myśli oświeceniowej. Właśnie w tej ze swych funkcji religia stała się wszakże w znacznym stopniu zbędna¹².

Okoliczność ta nie mówi jeszcze nic na temat niezbędności czterech pozostałych funkcji religii, które jednak w dzisiejszych czasach są przez Kościoły spełniane tylko w odniesieniu do ograniczonego kręgu ludzi. Pytanie, co z tego wynika i w jakiej mierze, mimo całej pychy przedstawicieli oświeceniowej inteligencji, ciągle godna uwagi żywotność religii historycznych wykazuje bardziej długotrwały potencjał niż obiegujące współcześnie „projekty sensu”, nie może już być przedmiotem niniejszych rozważań. Z przeprowadzonej tu krytyki ogólnego pojęcia religii

¹¹ Ścisłej biorąc, jedynie nieostro oddziela się je – na przykład w kontekście problemu tożsamości – od funkcji kosmizacji [por. B. R. HERNEGGER 1978]. Trudno jednak zrozumieć, dlaczego modele tożsamości niemają być rozwijane również w obrębie świadomości partykularnych struktur solidarności i dlaczego nie mogą być przejmowane przez jednostkę. Właściwy problem polega zatem na przesadnie uniwersalistycznym roszczeniu do prawdy, ustanawianym jednocześnie jako warunek tożsamości: na „kompleksie Boga” [por. H. E. RICHTER 1979].

¹² Luhmann podkreśla wprawdzie, że „społeczeństwo jako otoczenie społeczne każdego z jego cząstkowych systemów [pozostaje] osobnym systemem i na tej płaszczyźnie nie sposób różnicować funkcji”, ale kon-sens aksjologiczny na płaszczyźnie ogólnospołecznej nie musi być treściowo wypełniony, funkcjonując jako „bieżąca przesłanka” [por. LUHMANN 1981:302 i nn].

można jednak wyciągnąć wniosek co do socjologii religii: że w naszym kręgu kulturowym jej przedmiot należy określać przede wszystkim w nawiązaniu do zjawiskowych form chrześcijaństwa¹³. Prospektywnie można zaś przewidywać, że z uwagi na rosnącą współzależność społeczną w skali świata na uwagę będzie zasługiwać również stosunek pomiędzy religiami powszechnymi, przy czym należy tu oczekiwać wielorakich ruchów: zarówno konfliktowych, jak i ekumenicznych, w szczególności zaś synkretycznych.

Wnioski końcowe

Jeśli podsumujemy nasze rozważania, to okaże się, że przywoływanie tradycyjnego pojęcia religii w sensie „*powrotu sacrum*” daje niewielkie nadzieje jako lek na dezorientację kulturową nowoczesności, która osiągnęła dojrzałość, to znaczy uświadomiła sobie swą niezdolność kosmizacji świata¹⁴. Tradycyjne pojęcie religii odnosi się bowiem do archaicznej świadomości, którą od naszych czasów oddziela nie tylko oświecenie, lecz cała historia żydowsko-chrześcijańskiego kręgu kulturowego (włączając w to również monoteistyczny islam). Jeszcze radykalniej: tradycyjne pojęcie religii pod pewnym względem jest europejskim wynalazkiem postoświeceniowej proweniencji, wskazującym na puste miejsce, które powstało właśnie skutkiem delegitymizacji chrześcijaństwa w procesie oświecenia. Tak jak pojęcie społeczeństwa powstało z ducha socjologii [por. Tenbruck 1981], tak tradycyjne pojęcie religii powstało z ducha samego religioznawstwa. „Religia sama w sobie” nigdy nie dysponowała mocą historycznego oddziaływania – moc taka cechowała całą mnogość różnorodnie ustrukturuowanych zjawisk społecznych, które zwykliśmy klasyfikować z pomocą opalizującego pojęcia „religia”.

Analiza funkcji, które pojęcie religii pełni w kontekście autointerpretacji nowoczesnych społeczeństw, sama stanowiłaby zatem ciekawy temat socjologii religii! Sformułujmy hipotezę – jako pewną impresję, której jeszcze nie poddaliśmy systematycznemu sprawdzianowi – że zainteresowanie pojęciem religii ma swe źródło w kręgu teologii protestanckiej, której wynikami, jak wiadomo, posiłkował się również spo-

¹³ W odniesieniu do tej kwestii por. F. X. KAUFMANN [1979], K. GABRIEL [1983]. Na temat Stanów Zjednoczonych por. A. M. GREELEY [1974].

¹⁴ W tym sensie można też mówić o „przerwaniu ciągłości nowoczesnego świata”: dzisiejsza tematyzacja „post-nowoczesności” nie sygnalizuje wprawdzie przejścia do nowej epoki, ale oznacza coraz bardziej refleksyjny stosunek do nowoczesności.

ry odłam przedstawicieli socjologii religii¹⁵. Bonhófferowski postulat „chrześcijaństwa bez religii” pokazuje, że pojęcie religii również tam stało się hybrydalną kategorią, która niezdecydowanie oscyluje między klasyczną ideą *vera religio* i postoświeceniowym pojęciem religii.

Idąc jeszcze dalej możemy wyrazić przypuszczenie, że dzisiejsze zainteresowanie religią, gdy jest wynikiem religioznawczej tematyzaacji religii, stanowi specyficzną wersję owego dążenia do całości czy totalności, którego trwałość możemy, zdaniem Claessensa, prześledzić aż po instynktowe wyposażenie człowieka. Dlatego Niklas Luhmann w swej teorii społeczeństwa może funkcję religii określić jako szyfrowanie złożoności [por. Luhmann 1977:33 i nn]. Owo „dążenie do utraconej całości” stanowi istotny impuls quasi-religijnego ruchu, który artykułuje nowe zainteresowanie mitem i religią w horyzoncie debaty wokół postmodernizmu [por. Theisen 1985]. Pisma Fritjofa Capry [1984a, b] można uznać za symptomatyczny przejaw nowego synkretyzmu, który stara się scalić w jedno nauki przyrodnicze i nauki humanistyczne, Wschód i Zachód, świat i psyche. Takie postulowane czy, jak w przypadku Capry, zrealizowane inicjatywy zmierzające w kierunku ponownej kosmizacji świata, dotyczą tylko jednej – ostatniej – z pięciu możliwych funkcji religii: tej właśnie, której wiarygodność w warunkach nowoczesności najtrudniej zagwarantować. Wydaje się więc mało prawdopodobne, by wgląd w ograniczoność i zagrożenia ludzkiego rozumu mógł sam z siebie wyłonić nowy, kolektywnie obowiązujący, pozytywny system interpretacyjny.

Nie zgadza się to również z żydowsko-chrześcijańską tradycją teologiczną. Jak pokazał Max Weber, a po nim Talcott Parsons [por. 1968]¹⁶, żydowsko-chrześcijańską tradycją miała decydujące znaczenie dla nowożytnych procesów indywidualizacji i racjonalizacji, w których następstwie wykształciła się, między innymi, specyficzna konstelacja nowoczesności. Jahwe jest nie tylko Bogiem narodu izraelskiego, lecz porusza osobistą wiarę jednostki, na przykład Abrahama czy Hioba. Właśnie na tym polega, z punktu widzenia religioznawstwa porównawczego, zasadnicze *novum* „wiary” żydowsko-chrześcijańskiej [Eliade 1966:91 i nn]. Dla chrześcijaństwa ważniejsza była okoliczność, że to *novum*, zgodnie ze swym biblijnym przesłaniem, w żaden sposób nie uprawomocnia tożsamości kolektywnej, nie pełni

¹⁵ W szczególności przypomnijmy analizę socjologiczną niemieckiego protestantyzmu kulturowego i jego wpływu na socjologię religii Maxa Webera! Por. E. FLEISCHMANN [1981].

¹⁶ Na temat Parsonsowskiej socjologii religii por. syntetyczne opracowanie P. NOLTE [1986].

zatem postulowanej funkcji integracyjnej. Jeśli chrześcijaństwo działało integracyjnie, to w oparciu o wspierające konstrukcje, które nie mają biblijnych podstaw i których ciągła krytyka stanowi jeden z momentów historii chrześcijaństwa, podobnie jak wykorzystywanie wiary chrześcijańskiej dla uprawomocnienia władzy. Bóg jest zainteresowany zbawieniem i wiarą każdego człowieka, niezależnie od jego przynależności do jakiegoś konkretnego związku społecznego – relacja ta ukonstytuowała uniwersalistyczną specyfikę chrześcijańskiej wizji Boga. Kościół katolicki, posądzany o tradycjonalizm i biurokracyzm, wciąż pokazuje, jakimi zdolnościami adaptacyjnymi dysponuje chrześcijaństwo w różnorodnych kontekstach społeczno-kulturowych – wystarczy się przyjrzeć, na przykład, dzisiejszym dyskusjom wokół „teologii wyzwolenia”, fundamentalnie ważnym w kontekście budowania pomostów między Pierwszym i Trzecim Światem. Do niedawna dominujące przekonanie, że Kościoły w istocie rzeczy legitymizują *status quo*, dzisiaj nie wydaje się już odpowiadać rzeczywistości.

Analiza problemu religii, pomijająca jej historyczną pozytywność, w dzisiejszych czasach stała się wręcz modą intelektualną. Przeprowadzone powyżej wywody miały pokazać, że w naszym kręgu kulturowym religia inna niż religia przejawiająca się w tradycji chrześcijańskiej nie mogła osiągnąć mocy oddziaływania społecznego i że w zasadniczych punktach nie odpowiada ona temu pojęciu religii, które stanowi przesłankę dzisiejszych dyskusji. Oczywiście nie można z tego wnioskować, że chrześcijaństwo jest w posiadaniu ukrytego klucza do bram postnowoczesnego świata, który mógłby nas uwolnić od „beznadziejnego” cierpienia, jakie powoduje nowoczesność. Czy Bóg chrześcijan, którego nowożytny ruch duchowy starał się uczynić czymś zbędnym (*Etsi Deus non daretur!*), ciągle jeszcze pozostaje w naszej dyspozycji? Odpowiedzią na to pytanie nie są próby wykorzystania Boga do ponownej stabilizacji moralności społecznej¹⁷.

W swych urzeczywistnionych formach samo chrześcijaństwo stanowi element składowy nowożytnego społeczeństwa, ale należy – obok tradycji państwa prawa i konstytucji – do tych zjawisk społecznych, które – mimo znacznej adaptacji – nie podporządkowały się

¹⁷ Najnowsze badania z socjologii religii ukazują dość pesymistyczną perspektywę, jeśli chodzi o trwałość struktur Kościoła w Niemczech – przede wszystkim skutkiem wyraźnego „zerwania z tradycją”, które nastąpiło wśród członków powojennej generacji. Wiele badań skłania do wniosku, że w miejsce ugruntowanego religijnego etosu zwykle pojawia się nie humanistyczny etos oświecenia, lecz problematyczny etycznie oportunistyczny. Por. F. X. KAUFMANN, W. KERBER, P. M. ZULEHNER [1986].

dyktatowi nowoczesnego świata. Nie wszystko zatem w nowożytnej historii jest „nowoczesne”. Zinstytucjonalizowane zasoby tradycji, które same w sobie nie są statyczne i niezienne, ale wskazując na przeszłe wydarzenia nabierają stabilności, a stąd też uchodzą za „nie-nowoczesne”, wprawdzie nie mogą dzisiaj dokonać kosmizacji świata, ale funkcjonują jako zasady kontrastu, konkretyzując niezbędny „cień nowoczesności”. Pytanie, w jakim stopniu nowoczesność jako uprawniona zmienność potrzebuje tego rodzaju „przyczółków”, to znaczy, używając mniej metaforycznego języka: zinstytucjonalizowanych zasad kontrastu i kompensacyjnych form życia, które to (wprawdzie postponowane przez zwolenników nowoczesności) pozostają warunkiem jej żywotności, otóż pytanie to może stanowić rdzeń problematyki, która dzięki pytaniu o stosunek religii i nowoczesności znów znalazła się na porządku debat i posiedzeń.

AMBIVALENCE OF MODERN WORLD AND INTEREST IN RELIGION

SUMMARY

The arguments adduced above are to show that in our cultural circle, religion different than religion manifested in Christian tradition wasn't able to achieve the social influence power and in fundamental points doesn't correspond to that concept of religion, which is a premise of present discussion. Obviously it can't be concluded from it, that Christianity is in possession of hidden key to the gates of post-modern world, which could set us free from hopeless' suffering caused by modernity. In its forms Christianity is one of the components of modern society, but it is one of – beside state's tradition, law and constitution- society phenomenon, which – despite considerable adaptation- haven't conformed to modern world dictate. Institutional resources of tradition, which aren't static and inevitable become more static – shown in aspect of past events, and hence called as „antiquated” admittedly cannot make cosmisation of our world today, but they function as principles of contrast, and they specify an essential „shadow of modernity”.