

## Między sekularyzacją a prywatyzacją religii

### Uwagi wstępne

Niniejszy artykuł powinien być traktowany raczej jako szkic, czy też wstęp do szerokiego ujęcia tego tematu, niż jako pełna, skończona wypowiedź. Przedstawiam tutaj, w dużym skrócie, najważniejsze problemy metodologiczne i teoretyczne socjologii religii, a także dwa istotne podejścia badawcze tej dyscypliny. Wagę ich mierzę siłą i zakresem wpływu, jaki wywarły na swoją dziedzinę, a także na całą rzeczywistość społeczną. Takimi inspirującymi nurtami socjologii religii są, w mojej opinii, teoria sekularyzacji Petera Bergera, a także uważana za konkurencyjną wobec niej koncepcja prywatyzacji religii Thomasa Luckmanna. Analizuję podobieństwa i różnice między tymi teoriami, przedstawiam możliwe ich interpretacje i modyfikacje, a także zastanawiam się nad zasadnością dalszego stosowania tych podejść do analizy przemian religijności we współczesnej Europie.

### Teorie sekularyzacji i prywatyzacji religii – współczesne problemy

Socjologia religii od ponad pół wieku zdominowana jest przez paradygmat sekularyzacyjny – czy to w pierwotnej formie, zaproponowanej w latach sześćdziesiątych XX wieku przez Petera Bergera, czy też w formie koncepcji przeciwstawnych wobec teorii sekularyzacji, lecz wciąż do niej nawiązujących<sup>1</sup>. Teorie dotyczące sekularyzacji, czy – szerzej – problem istnienia i definiowania zjawiska sekularyzacji, zmusiły praktycznie wszystkich badaczy religii do opowiedzenia się po którejś ze stron sporu. Nadal też wzbudzają skrajne reakcje, od bezkrytycznego przyjmowania wszystkich ich założeń i postulatów (Wilson, 1969, 1979 oraz 1998, za Zielińska, 2004), poprzez konstruktywne próby sformułowania „zintegrowanego podejścia” do sekularyzacji (Dobelaere, 1999), aż po żądania eliminacji teorii z naukowego socjologicznego dyskursu (Martin, 1969, za Zielińska, 2004; Stark, 1999). Do twórczej opozycji należą między innymi: koncepcja prywatyzacji religii Thomasa Luckmanna (1996), koncepcja dekompozycji religii Danièle Hervieu-Léger (1999) czy też koncepcja deprivatyzacji religii autorstwa José Casanovy (1994). Należy również wspomnieć o popularnej

---

<sup>1</sup> Jedno z nowszych zastosowań teorii sekularyzacji – w „World Values Survey” – przywołuje I. Borowik w tekście „O deprivatyzacji religii José Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji”, [w:] J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Nomos, Kraków 2005.

szczególnie w USA rynkowej teorii religii autorstwa Rodneya Starka i Williama Bainbridge'a. Niemal cały nurt „pro-” i „antysekularyzacyjny” wyrastał z obserwacji zmieniającej się rzeczywistości społecznej i odnosił się, przynajmniej w swej fazie początkowej, przede wszystkim do realiów europejskich<sup>2</sup>. Obszar poddany procesom sekularyzacji ograniczany jest przez zwolenników teorii nie tylko geograficznie – do subkontynentu europejskiego, lecz wyznaczany jest również przez zasięg oddziaływania europejskiej kultury oraz religii chrześcijańskiej. Tym sposobem z rozważań „prosekularyzacyjnych” wyklucza się „kłopotliwe przypadki”, niepasujące do teorii, takie jak Stany Zjednoczone i Australia – w których trudno dostrzec działanie procesów sekularyzacyjnych, między innymi ze względu na adaptacyjne przemiany funkcji Kościołów, nierzadko pełniących rolę centrów organizujących życie społeczności lokalnych – a także wyznawcy innych niż chrześcijańska religii, w których źródła mechanizmów sekularyzacyjnych nie występują lub są obecne wyłącznie w niewielkim zakresie. Jedną tylko Europą sprawia badaczom przemian religijnych wystarczająco wiele analitycznych kłopotów.

Pierwszy poważny kłopot zawarty jest w samej idei badania religii i religijności. Niemal wszyscy współcześni socjologowie religii mają własne definicje przedmiotu badań, istotnie różne od pozostałych i dopasowane do własnych przekonań i intuicji oraz preferencji analitycznych. Nierzadko usłyszeć można zarzuty dotyczące ideologizacji teorii<sup>3</sup>, szczególnie – teorii sekularyzacji, braku empirycznych podstaw teoretycznych rozważań czy też braku elementarnej wiedzy historycznej<sup>4</sup>. Dodatkowo badacze skupiają się najczęściej na wycinkach rzeczywistości, ograniczając analizy do przemian zachodzących w jednym kraju, jednej społeczności czy też do jednego procesu. Socjologowie religii usiłujący stworzyć teorie wszechogarniające już na terenie Europy ujmowanej jako całość natykają się na szereg „wyjątków” od postulowanych reguł. Teorie przemian religii i religijności ograniczone są nie tylko przestrzennie, lecz i czasowo – szczególnie w obecnych warunkach szybkich zmian społecznych, gospodarczych i kulturowych.

Drugi podstawowy problem socjologii religii wywodzi się z samej socjologii. Jest nim brak wspólnej teoretycznej podstawy badań religii i religijności, wynikający częściowo z niemal nieograniczonych możliwości wyboru poszczególnych teorii socjologicznych. Do badania tradycji religijnych można zastosować, i stosuje się, praktycznie każdą teorię socjologiczną – począwszy od teorii racjonalnego wyboru<sup>5</sup>, poprzez funk-

<sup>2</sup> Wyjątki stanowią m.in.: odnosząca się do realiów amerykańskich koncepcja religii obywatelskiej R. Bellaha, koncepcja deprywatyzacji religii J. Casanovy oraz wspomniana teoria R. Starka i W. Bainbridge'a.

<sup>3</sup> M.in. J. Casanova (1994) *Public religions in modern world*, R. Stark (1999) *Secularization, R.I.P.*, D. Martin (1991) *The secularization issue: Prospect and retrospect*, a także M. Douglas (1982) *The effects of modernization on religious change*.

<sup>4</sup> R. Stark w *Secularization, R.I.P.* zarzuca zwolennikom teorii sekularyzacyjnych brak wiedzy na temat średniowiecznego chrześcijaństwa europejskiego i twierdzi m.in., że nie ma empirycznych dowodów na istnienie „wieku wiary” w dziejach ludzkości. Podważa także tezę, że nauka sprzyja sekularyzacji, wykazując, że naukowcy są tak samo religijni, jak większość społeczeństwa, oraz stara się udowodnić brak związków modernizacji z sekularyzacją (np. USA czy kraje północnej Europy).

<sup>5</sup> Najbardziej znani przedstawiciele tego nurtu w socjologii religii to R. Stark i W. Bainbridge.

cyjnalizm<sup>6</sup>, aż po symboliczny interakcjonizm<sup>7</sup>. Niekiedy badacze koncentrują się prawie wyłącznie na opisie, nie troszcząc się o teoretyczne ugruntowanie interpretacji obserwowanych zjawisk. W takich warunkach naprawdę trudno o wzajemne porozumienie czy wypracowanie jednolitego obrazu rzeczywistości. Tym samym, w pluralistycznym środowisku socjologii religii istnieje więcej niż jedna poprawna odpowiedź na zagadnienia przemian współczesnej religii i religijności.

Do tych odpowiedzi należą między innymi teoria sekularyzacji Petera Bergera oraz teoria prywatyzacji religii Thomasa Luckmanna. Obie omawiane tu koncepcje wyra- stają z paradygmatu socjologii rozumiejącej, z teorii symbolicznego interakcjonizmu, a ich autorzy niejednokrotnie współpracowali z sobą<sup>8</sup>. Jednak w dziedzinie socjologii religii każdy z autorów *Społecznego tworzenia rzeczywistości* przedstawił w latach sześćdziesiątych XX wieku własną koncepcję. Teorie Bergera i Luckmanna, mimo wspólnego źródła, tradycyjnie uznaje się za konkurencyjne, a nawet – wzajemnie przeciwstawne.

#### Teoria sekularyzacji Petera L. Bergera

Koncepcja sekularyzacji P. Bergera została zawarta w książce zatytułowanej *Sacred canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*<sup>9</sup>, wydanej po raz pierwszy w roku 1967. Opiera się ona w niemal równej mierze na teorii symbolicznego interakcjonizmu oraz na socjologicznych koncepcjach religii autorstwa Maksa Webera i Emile'a Durkheima.

Religia w ujęciu Bergera stanowiła historycznie najbardziej powszechny i skuteczny instrument legitymizacji rzeczywistości społecznej (Berger, 1997: 63–65), a także wspólną dla całej społeczności płaszczyznę znaczeń. To, co religijne, równało się temu, co społeczne. W czasach nowożytnych religia przestała pełnić rolę „świętego baldachimu”. Utraciła swą nadrzędną pozycję w wyniku postępu procesów sekularyzacyjnych, rozumianych jako stopniowa dyferencjacja oraz emancypacja sektorów społeczeństwa i kultury spod dominacji instytucji i symboli religijnych. Sekularyzacja w ujęciu Bergera jest wynikiem postępującej modernizacji oraz racjonalizacji procesów społecznych i rozgrywa się na trzech poziomach: jednostkowym, instytucjonalnym oraz wewnątrz samej religii (Berger, 1997: 149–172). Teoria Bergera była dzieckiem swoich czasów. Ukształtowana została przez dyskurs naukowy lat sześćdziesiątych XX wieku, w tym – przez zachodnie teorie modernizacji, zakładające postęp i liniowość procesów rozwoju ekonomicznego i społecznego. Jednocześnie w znaczącym stopniu wpłynęła na ten dyskurs, przyczyniając się do rozwoju paradygmatu sekularyzacyjnego. Nie jest wolna od błędów – na poziomie założeń, tez i przewidywań – i została już za nie poddana dogłębnej krytyce. Berger mylił się w wielu istotnych aspektach dotyczących zarówno aktualnego stanu religii, jak i kierunku czy kształtu

<sup>6</sup> Wymienić można tutaj, za R. Robertsonem, np. T. Parsonsa i R. Bellaha.

<sup>7</sup> Symboliczny interakcjonizm w socjologii religii reprezentują przede wszystkim P. Berger i T. Luckmann.

<sup>8</sup> Ich najlepiej znanym wspólnym dziełem jest *Społeczne tworzenie rzeczywistości*.

<sup>9</sup> Polskie wydanie: *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Nomos, Kraków 1997.

przemian wiary w „święty kosmos”. Wykaz tych pomyłek można zacząć za Starkiem (1999) od ujęcia sekularyzacji jako procesu liniowego, posiadającego początek i koniec, a skończyć – na sfalsyfikowanym twierdzeniu o uniwersalności powiązań procesów sekularyzacji i modernizacji. Należy jednak podkreślić, iż najpoważniejsze zarzuty stawiane teoriom sekularyzacji, takie jak ideologizowanie i wartościowanie rzeczywistości zachodzących procesów sekularyzacyjnych (Casanova, 2005), nie dotyczą koncepcji Bergera. Podstawy jego teorii, będące pochodną założeń symbolicznego interakcjonizmu – m.in. opis procesów kurczenia się, zanikania świata podzielanych znaczeń, oraz opisy i prognozy społecznych skutków tych mechanizmów – pozostają nadal zasadniczo słuszne.

Berger wychodzi od rozważań Durkheima, Webera, Otto i Eliadego i przyjmuje definicję religii jako „ustanowionego poprzez ludzkie działanie wszechobejmującego świętego porządku, który jako święty kosmos jest zdolny do utrzymania się w obliczu wszechobecnego chaosu” (Berger, 1997: 87). Jeśli pozostaniemy przy tej, co prawda dość mało intuicyjnej, definicji, możemy interpretować przemiany zachodzące we współczesnym społeczeństwie jako zanik wspólnej wszystkim członkom zbiorowości płaszczyzny porozumienia i podzielanych znaczeń. Powstają liczne nowe, niezależne od siebie i hierarchicznie nieuporządkowane sposoby definiowania rzeczywistości. Ludzie mogą wybierać spośród nich te najbardziej im odpowiadające, lecz każda jednostka kształtuje swój własny, odrębny od innych „święty kosmos” znaczeń. Znaczenia religijne z faktów przemieniają się w podlegające dyskusji i zmianom opinii. W tym punkcie – jednostkowej sekularyzacji – teorie Bergera i Luckmanna spotykają się: sekularyzacja na poziomie jednostkowym to bowiem w ujęciu autora *Świętego baldachimu* nic innego jak indywidualizacja, czyli, korzystając z terminologii drugiego z twórców *Społecznego tworzenia rzeczywistości*, prywatyzacja religii, przejawiająca się w konstruowaniu przez jednostki własnej, niezinstytucjonalizowanej wiary w „nadprzyrodzone” (Berger, 1997: 181).

Inne, równie istotne spostrzeżenie Bergera, podzielane później przez takich badaczy, jak Hervieu-Léger czy Casanova, dotyczyło procesu rozszczepiania się religii pomiędzy instytucje najbardziej publiczne – państwo, i najbardziej prywatne, czyli rodzinę. Religia w procesie sekularyzacji nie zanika, lecz zmienia pełnione przez siebie role. Na poziomie nowoczesnych instytucji politycznych „religia jawi się jako publiczna retoryka” (Berger, 1997: 181), ornament towarzyszący wszystkim najważniejszym działaniom władz, takim jak rozpoczęcie wojny czy święta państwowe. Na poziomie rodziny religia staje się wartością prywatną, „prawdziwą” dla przyjmujących ją jednostek, lecz niebędącą w stanie wypełniać swego „klasycznego” zadania budowy wspólnego świata znaczeń.

#### Teoria prywatyzacji religii Thomasa Luckmanna

W tym samym 1967 roku Thomas Luckmann opublikował w anglojęzycznym wydaniu książki *Niewidzialna religia* własną interpretację przemian współczesnej religii i religijności. Dzieło to po raz pierwszy wydane zostało już w 1963 roku, lecz tylko w języku niemieckim, co znacznie ograniczyło jego początkowy odbiór. Teoria Luck-

manna skoncentrowana jest na przemianach zachodzących w dziedzinie religijności indywidualnej, które współautor *Spolecznego tworzenia rzeczywistości* określa mianem prywatyzacji religii. Luckmann czerpie z tych samych źródeł teoretycznych, co Berger – powołuje się na teorię symbolicznego interakcjonizmu, na dokonania Durkheima i, w mniejszym stopniu, Webera. Jednak zaproponowana przezeń definicja religii, a co za tym idzie – interpretacja przemian tej dziedziny życia społecznego – różnią się znacznie od propozycji Bergera. Luckmann za religię uważa wszelkiego rodzaju „transcendentowanie biologicznej i subiektywnej natury człowieka w obiektywne, pełne znaczeń uniwersum” (Luckmann, 1996: 84). Tym samym za religię uznaje właściwie każdą aktywność człowieka wykraczającą poza to, co jednostkowe i przypadkowe – religią, czy też „tematem religijnym”, może stać się zatem seks, turystyka, psychoterapia czy familizm. Luckmann podkreśla wszechobecność religii prywatnych, której towarzyszy jednocześnie zmniejszanie się wagi religii zinstytucjonalizowanych. Tradycyjne Kościoły i inne wspólnoty religijne stają się dziś tylko jednymi z wielu równorzędnych możliwości tworzenia sensów czy transcendencji ludzkiej natury. Każdy we własnym zakresie tworzy swój „święty kosmos”, zlepiając go z różnych, często niedopasowanych do siebie elementów. Religia nie odgrywa już publicznych ról – staje się prywatną sprawą jednostki, w niewielkim tylko stopniu podlegającą wpływom państwa czy Kościoła, i zmienia swoje funkcje – ulega przekształceniu ze spoiwa społecznego, jakim była do tej pory, z tradycyjnego elementu tożsamości grupowej, w część tożsamości jednostkowej, w indywidualną hierarchię wartości.

Teorie Bergera i Luckmanna nie różnią się od siebie tak bardzo, jak mogłoby się wydawać na pierwszy rzut oka. Koncepcja Luckmanna stanowi właściwie uzupełnienie Bergerowskiej teorii sekularyzacji – Luckmann opisuje przemiany religii i religijności na poziomie jednostek, Berger natomiast skupia się na procesach zachodzących na poziomie instytucjonalnym oraz wewnątrz samej religii. Podstawy tych koncepcji są te same – różnice polegają na odmiennym definiowaniu religii i powiązanej z nim odmienności interpretacji wykorzystanych teorii.

Berger twierdzi za Durkheimem, że to, co religijne, równa się temu, co społeczne, ale tylko w społeczeństwach niezróżnicowanych wewnętrznie, które posiadają wspólną płaszczyznę przeżyć i znaczeń. Religia chroni przed anomią, legitymizując i nadając sens doświadczeniom jednostek i grup – w tym także doświadczeniom granicznym, takim jak sen, emocjonalny wstrząs czy wreszcie śmierć. W momencie, gdy społeczeństwo ulega procesom dyferencjacji, tej samej dyferencjacji ulegają doświadczenia jednostek. Wspólnota przeżyć i znaczeń zostaje ograniczona, a religia będąca wytworem społeczności traci swą moc integracyjną i nomiczną<sup>10</sup>.

Luckmann natomiast odwraca sens twierdzenia Durkheima – to, co społeczne, jest tym, co religijne. Religijne jest wszystko, co wykracza ponad jednostkową, biologiczną naturę człowieka. Ta religijna „wspólnota” nie musi być, i najczęściej nie jest uświadamiana – to wytwór organicznych, wrodzonych zdolności gatunku ludzkiego do konstruowania znaczenia, języka i kultury. Tym samym, religia nie może tracić na znacze-

<sup>10</sup> Ciekawe świadectwo podzielenia stanowiska Bergera przez krytyków teorii sekularyzacji znaleźć można w książce Casanovy: „Niegdyś to przestrzeń religijna wydawała się wszechogarniającym porządkiem, w którym rzeczywistość świecka znalazła swoje właściwe miejsce. Teraz to sfera świecka stanie się rzeczywistością wszechobecną, do której sfera religijna będzie musiała się przystosować” (Casanova, 2005: 40).

niu – religijność jest immanentną cechą ludzi, a w ciągu wieków zmieniają się tylko formy jej wyrazu.

Czy teorie te mogą jeszcze cokolwiek wyjaśnić? W moim przekonaniu – jak najbardziej. Mimo że od 1967 roku powstało bardzo wiele koncepcji mierzących się ze złożoną problematyką przemian współczesnej religii i religijności, większość z nich w większym lub mniejszym stopniu korzysta z dokonań Bergera i Luckmanna. Procesy sekularyzacji i prywatyzacji religii zostały uznane za fakty, a spór toczył się – i nadal toczy – wokół kwestii wartościowania i ideologizowania tych procesów oraz oceny też pokrewnych tym teoriom, takich jak twierdzenie o zanikaniu religii czy uniwersalizmie sekularyzacji. Teorie Bergera i Luckmanna nie są wszechogarniające, wyjaśniają bowiem tylko część przemian religii zachodzących we współczesnym świecie – część ograniczoną przede wszystkim do Europy i do „zachodnich” wersji religii chrześcijańskiej: katolicyzmu i protestantyzmu.

## Współczesne zastosowania teorii sekularyzacji i prywatyzacji religii

### Religia i nacjonalizm

Koncepcja religii jako pamięci autorstwa Danièle Hervieu-Léger, razem z koncepcją Bergera, wyjaśnia znaczną część problemu niebezpiecznego związku religii i nacjonalizmu. Religie mogą wzmacniać konflikty narodowościowe, mogą być również ich zarzewiem. Przyczyną tych „niebezpiecznych związków” jest, według Hervieu-Léger, wspólne dla współczesnej religii i idei narodu nadające sens teraźniejszości odwołanie do przeszłości<sup>11</sup>. Symbole religijne w wyniku przemian modernizacyjnych stają się podatne na manipulację znaczeniową, zatracają pierwotne odwołanie do nadprzyrodzoności. Tradycyjna religia staje się publiczną retoryką, ornamentem wykorzystywanym do wzmacniania świadomości tożsamości etnicznej. Takie powiązanie religii, historii i nacjonalizmu było w ostatnim tylko wieku przyczyną wielu konfliktów zbrojnych, powstań, wojen i ludobójstwa.

Najbardziej znanym przykładem takiej mieszanki była wojna na Bałkanach, tocząca się z przerwami od połowy XIX wieku do lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Osią konfliktu między Serbami i Albańczykami pozostawało Kosowo – w średniowieczu kolebka serbskiej państwowości – utracona na rzecz muzułmańskich Albańczyków sprzymierzonych z Turkami osmańskimi w wyniku bitwy na Kosowym Polu, rozegranej w 1389 roku. Początkowy antagonizm pomiędzy muzułmanami a chrześcijanami został później rozszerzony na całe narody, mimo iż wśród Albańczyków można spotkać wyznawców bardzo wielu religii – od katolicyzmu, przez prawosławie, aż po islam. Pamięć o klęsce na Kosowym Polu jest nadal – od niemal siedmiu wieków – żywa wśród Serbów. Po upadku Jugosławii, w której siłą zmuszono zantagonizowane narody

---

<sup>11</sup> „Zbiorowa pamięć religijna staje się nieskończenie powtarzalną konstrukcją, taką, że przeszłość, której początkiem jest historyczny moment stworzenia, może być w każdej chwili ujmowana jako całościowy układ sensu” (Hervieu-Léger, 1999: 168).

do życia obok siebie lub z sobą, konflikt wybuchnął ponownie – ze zdwojoną siłą. Marzenia o Wielkiej Serbii, jednolitej narodowo i religijnie, ożywiły idee dyskryminacji narodowościowej, wypędzeń czy czystek etnicznych.

Podobnym, trwającym jeszcze dłużej, choć mniej krwawym konfliktem, jest ten w Irlandii Północnej. Jego początek wyznacza się przyłączeniem Irlandii do Anglii w roku 1171 i rozpoczęciem przez Irlandczyków walki o zachowanie tożsamości religijnej i narodowej. Religia i narodowość oraz wiążące się z nimi odmienności kulturowe były najważniejszymi czynnikami różnicującymi podporządkowanych i najeźdźców. Najistotniejszymi wydarzeniami, wyznaczającymi oś antagonizmu, były: brutalny podbój Irlandii dokonany przez Cromwella w latach 1649–1651, podczas którego angielskie wojska wyrznęły w pień wszystkich mieszkańców Droghedy, a także bitwa pomiędzy angielskimi protestanckimi osadnikami a irlandzkimi katolikami nad Boyne z 1690 roku – wygrana przez protestantów pod wodzą Wilhelma Orańskiego. Do dziś w rocznicę tej bitwy oranżyści z Ulsteru organizują pochody, podczas których „wyzrywająco tupiąc nogami maszerują przez katolickie dzielnice miasta, przy akompaniamencie gwizdków, w rytm piszczałek i bębnow” (Davies, 2002: 570). Konflikt zakończył się dopiero w 1998 roku podpisaniem porozumienia między Irlandią i Wielką Brytanią.

#### Nowe wizje religii

Inną istotną kwestią wiążącą się z przemianami religii i religijności we współczesnym świecie jest niewątpliwie popularność religijnie motywowanych dzieł kultury masowej. Należą do nich takie filmy i książki, jak: trylogia „Matrix” braci Wachowskich, „Opowieści z Narnii” nakręcone na podstawie dzieła C.S. Lewisa czy „Pasja”, wyreżyserowana przez Gibsona – ilustracja nowotestamentowego opisu Męki Pańskiej. Być może niektórych razi umieszczanie utworów opartych na chrześcijańskich dogmatach obok tych nawiązujących do chrześcijańskich herezji, spiskowych teorii dziejów czy innych niż chrześcijańska religii, lecz w dzisiejszym, spluralizowanym świecie prywatnych religii takie przemieszanie jest na porządku dziennym.

Wyjaśnień dla przyczyn religijnej inspiracji, jak i niezwyklej popularności tych dzieł szukać można w teoriach Bergera, Luckmanna, koncepcji dekompozycji religii Hervieu-Léger, lecz także w spostrzeżeniach Ericha Fromma (1970) czy Leszka Kołakowskiego (2003). Procesy racjonalizacji, modernizacji i indywidualizacji są związane ze zróżnicowaniem społecznym, przejawiającym się na poziomie intersubiektywnym w poczuciu braku ciągłości i wspólnoty, we fragmentaryzacji doświadczenia i braku ram odniesienia. Niewątpliwie jednak nadal istnieje potrzeba wspólnotowego przeżycia – poczucia podzielania wartości, przekonań i wiary – i namiastkę takiej wspólnoty może dać jakieś szczególne dzieło kultury masowej – szeroko znane i omawiane, wyrażające odczucia większej grupy.

„Pasja” – krwawe i kontrowersyjne hollywoodzkie widowisko, mające przybliżyć współczesnym ostatnie godziny z życia Chrystusa – niewątpliwie wypełniała to zadanie. Nie tylko w Stanach Zjednoczonych, lecz także w Polsce wyjścia na seanse filmowe były organizowane przez parafie i chrześcijańskie wspólnoty religijne. Po niemal

wszystkich mediach zachodnich przetoczyła się fala dyskusji między przeciwnikami i zwolennikami filmowej wizji, którzy szermowali argumentami biblijnymi i teologicznymi na równi z estetycznymi. Film religijny, odwołujący się do podstawowych wierzeń chrześcijańskich, okazał się jednym z najważniejszych kulturalnych wydarzeń roku na całej zachodniej półkuli, dzieląc odbiorców na przeciwstawne obozy właśnie poprzez sposób ukazania religijnych treści.

Do podstawowych, uniwersalnych potrzeb ludzkich należy potrzeba sensu i uporządkowania – doświadczenia, życia i świata. Kiedy religia przestała spełniać te potrzeby, przestała tworzyć „święty baldachim” chroniący przed anomią i zwątpieniem, ludzie na własną rękę musieli szukać uzasadnień swojego istnienia – i uzasadnień końca tego istnienia, czyli śmierci. Część z tych indywidualnych wyjaśnień, w sfragmentaryzowanej formie, przejęta została ze zinstytucjonalizowanych religii – m.in. różnych wyznań chrześcijańskich czy buddyzmu, część zaś jest pochodną nauki lub świeckiej etyki czy też jednostkowego doświadczenia.

„Matrix” oraz „Opowieści z Narnii” ukazują takie możliwe uzasadnienia, próbując jednocześnie pozbyć się ciężkiej tradycji kanonicznych przedstawień religijnych, przede wszystkim – chrześcijańskich. W „Matriksie” główny bohater łączy w sobie cechy Chrystusa, mitycznego „Wybrańca” predestynowanego do wypełnienia wielkich czynów i stopniowo dojrzewającego do podjęcia tej roli, a także – bohatera współczesnej kultury masowej, likwidującego wrogów bezlitośnie i widowiskowo, który z równą wprawą posługuje się wschodnimi sztukami walki, co arsenałem zachodniej broni<sup>12</sup>. W „Opowieściach z Narnii” dostęp do tytułowej Narnii – mitycznej krainy zamieszkałej przez świętego Mikołaja, mówiące bobry, centaury, fauny, pegazy i im podobne stworzenia, wiedzie przez starą szafę. Rolę Boga – Stwórcy światów, który za mieszkańców Narnii oddaje własne życie, pełni mówiący lew. Śmierci zostaje nadany sens, co pozwala ją przewyciężyć. Główną zasadą rządzącą rzeczywistością pozostaje altruistyczna miłość. Oba te utwory poświęcone są w gruncie rzeczy trudnemu problemowi zbawienia, rozumianego jako świadome i dobrowolne poświęcenie jednostki dla dobra ogółu. Ale że czynią to w modnym i przyjemnym dla oka opakowaniu, które pozwala na wybór – czy zastanawiać się nad przesłaniem, czy zakończyć odbiór na pierwszej warstwie znaczenia, zyskują popularność nie tylko wśród tych szukających sensu, ale i tych spragnionych rozrywki.

## Zakończenie

Zdolność do tworzenia i przeżywania religii, definiowanej w kategoriach tworzenia sensu i uporządkowania, w kategoriach wiary w to, że sens i porządek są możliwe, jest niezbywalną ludzką cechą (Kołakowski, 2003). Podstawowe treści religii pozostają te same, mimo iż jej formy niewątpliwie zmieniają się i będą zmieniać, dostosowując się

<sup>12</sup> Zainteresowanych tematyką obecności wątków gnostycznych i buddyjskich w „Matriksie” odsyłam do artykułu F. Flannery-Dailey i R. Wagner (2001) *Wake up! Gnosticism & Buddhism in the Matrix*, *Journal of Religion and Film*, 5/2, dostępnego na stronie internetowej <http://avalon.unomaha.edu/jrf/gnostic.htm>



do zmiennych ludzkich potrzeb i wrażliwości. Właśnie te nietrwale, wielokształtne formy bada socjologia religii, usiłując powiązać przemiany religijności z przemianami zachodzącymi w innych dziedzinach życia społecznego. Badając religię traktowaną jako dążenie do nadania sensu i uporządkowania rzeczywistości socjologia religii może wyjść poza swą pierwotną dziedzinę zainteresowań i przyczynić się do lepszego zrozumienia innych społecznych zjawisk, takich jak nacjonalizm czy fundamentalizm.

Nie ma jednej dobrej odpowiedzi na pytanie, w jakim kierunku zmierza religia, tak jak i nie ma takiej odpowiedzi na pytania o kierunek zmian innych instytucji społecznych. Zarówno teoria sekularyzacji, jak i prywatyzacji religii, a także wszystkie inne bazujące na faktach i, w zamierzeniu przynajmniej, wolne od ideologizacji teorie, takie jak koncepcje deprivatyzacji czy dekompozycji religii, wzbogacają naszą wiedzę o społecznym świecie i mogą stanowić inspirację dla własnych przemyśleń. Mody przychodzą i odchodzą, pozostaje to, co ostatecznie wykaże swoją przydatność w interpretowaniu i rozumieniu rzeczywistości. Nie ma konieczności wyboru jednej obowiązującej i wszechogarniającej teorii – szczególnie, że taka nie istnieje. Fundamentalizm w każdym wydaniu – i religijnym, i naukowym – jest niebezpieczny.