

RELIGIA PO ROKU 1750

Peter van der Veer

Sakralny charakter tradycyjnego państwa

W roku 1715 papież Klemens XI oświadczył, że katolicy w Chinach nie mają prawa sprawować obrzędów konfucjańskich ani obrzędów związanych z kultem przodków. Co więcej, nie powinni oni używać chińskiego wyrażenia „Pan Niebios”, odnosząc się do chrześcijańskiego Boga. W roku 1721 cesarz chiński Kangxi w odpowiedzi na to oświadczenie zakazał działalności misjonarzy chrześcijańskich w Chinach¹. Tym samym dobiegł końca okres trwający przez cały wiek XVI i XVII, w którym jezuita próbowali dostosować swoje nauki o Bogu, Panu Niebios, do konfucjańskiego poglądu na świat, o czym świadczy między innymi tekst Mattea Ricciego, *Tianzhu Shiyi* – „prawdziwe znaczenie Pana Niebios”, opublikowany w 1603 roku². Kosmologia konfucjańska podkreśla znaczenie Nieba (*tian*) jako metafizycznej, bezosobowej siły, która kieruje światem oraz ludzkim społeczeństwem na mocy Mandatu Niebios (*tianming*). Ta koncepcja nacechowanego pozytywnie pod względem moralnym wszechświata, którym kieruje Mandat Niebios, miała ważne konsekwencje dla obrzędów i polityki: cesarz był głównym wykonawcą Mandatu Niebios, pełniąc rytualną funkcję Słońca Niebios. Dokonywał on wielkich obrzędów ofiarnych ku czci Nieba i Ziemi, które znajdowały się w samym centrum systemu polityczno-obrzędowego scalającego imperium. Systemem tym był *zheng*, który to termin można przetłumaczyć jako odpowiednik słowa „ortodoksja”, choć być może lepiej byłoby go oddać za pomocą pojęcia prawowitej władzy. Wszystko, co nie było zgodne z tą polityczną kosmologią, było narażone na to, że zostanie uznane za *xie* (heterodoksyjne lub nieprawomocne).

Na poziomie państwowym konfucjanizm można rozumieć jako kosmologię polityczną. Akceptacja tej kosmologii wiązała się z zaspokojeniem osobistych potrzeb duchowych przez praktykowanie buddyjskiej pobożności lub taoistycz-

¹ *The Chinese Rights Controversy: Its History and Meaning*, ed. D.E. Mungello, Steyler Verlag, Nettetal 1994.

² M. Ricci, *The True Meaning of the Lord of Heaven (Tianzhu Shiyi)* [Pekin 1603], trans. with introd. and notes D. Lancashire, P. Hu Guozhen, ed. E.J. Malatesta, Institut Ricci, Taipei 1985.

nych rytuałów magicznych, a nawet jezuickiej doktryny mówiącej o Panu Niebios. System ten wygląda na synkretystyczny i tolerancyjny, jest tak jednak pod warunkiem, że akceptuje się związaną z nim kosmologię polityczną. Wszystko to każe zwrócić uwagę na ważną kwestię, a mianowicie: jeśli porównujemy konfucjańskie Chiny z chrześcijańską Europą w XVIII wieku, musimy przyrzeć się formacjom politycznym, polityce dotyczącej religii oraz, z pewnością – począwszy od XVI wieku oddziaływaniom wzajemnym na poziomie globalnym. To właśnie katolicka kontrreformacja stanowi ważny czynnik wpływający na relacje wzajemne między Chinami a Europą z uwagi na obecność jezuitów w Chinach.

Jezuici sprowadzili do Chin najnowsze osiągnięcia zachodniej nauki³. Oczywiście uważali oni, że wiara w Jezusa Chrystusa Zbawiciela jest prawdziwą wiarą, ale za jedną z najważniejszych kwestii uznali wprowadzenie doktryny chrześcijańskiej bez podkreślania jej odmienności, lecz raczej przez zwrócenie uwagi na to, w jakim stopniu może ona zostać przyswojona na gruncie istniejących już schematów kulturowych. Ta polityka jezuitów, polegająca na akceptacji panującego w cesarstwie porządku, w obrębie którego można było wyznaczyć miejsce chrześcijaństwu, spotkała się na początku XVIII wieku z rosnącą presją ze strony innych katolickich zakonów misyjnych, takich jak franciszkanie i dominikanie, co doprowadziło do potępienia strategii jezuitów przez papieża. Jeśli chodzi o Chiny, należy pamiętać, że władcy należący do dynastii Qing pochodzili od mandżurskich „barbarzyńców”, którzy przyjęli konfucjańską kosmologię po to, by uprawomocnić swoje panowanie. Ponieważ byli oni przybyszami z zewnątrz, musieli nieustannie udowadniać swoją ortodoksyjność, broniąc konfucjańskiej kosmologii politycznej, a jednocześnie pielęgnując swoją tożsamość etniczną. Nawiasem mówiąc, można by porównać Indie i Chiny, by zobaczyć, jak bardzo stosowana przez dynastię Qing strategia, polegająca na przyjęciu konfucjańskiej kosmologii politycznej, różniła się od strategii stosowanej przez Mogołów, która polegała na tym, że tworząc polityczne alianse z władcami wyznającymi hinduizm, zachowywali oni islam jako swoją religię.

Spór między papieżem a cesarzem (obaj zajmowali kluczowe miejsce w odpowiednich kosmologiach) doprowadził w 1721 roku do wprowadzenia zakazu praktykowania chrześcijaństwa w Chinach, który trwał przez cały wiek. W sporze tym nie chodziło o wyższość cywilizacyjną, ale o to, kto ma władzę i autorytet potrzebne do podejmowania decyzji w sprawach kultu, jak to w istocie odbywało się w średniowiecznej Europie. Inteligencja chińska przyswoiła sobie nauki empiryczne, które przekazali jezuiti, chińskie idee natomiast, przywiezione do Europy przez jezuitów, inspirowały Leibniza⁴. Chodziło tu-

³ J.D. Spence, *The Memory Palace of Matteo Ricci*, Viking, New York 1984.

⁴ D.E. Mungello, *Leibniz and Confucianism: The Search for Accord*, The University Press of Hawaii, Honolulu 1977.

taj o władzę związaną ze sprawowaniem kultu, stąd też stwierdzenie, że cesarz ma Mandat Niebios jako Syn Niebios, przeciwstawiano stwierdzeniu, że papież ma Mandat Niebios jako pierwszy apostoł (następca Piotra) oraz namiestnik Chrystusa. Orzeczenia papieża miały w gruncie rzeczy charakter polityczno-teologiczny, a zakwestionowane zostały w dobie reformacji, co doprowadziło do wojen religijnych we wczesnonowożytnej Europie. Jeden ze sposobów rozwiązywania tych konfliktów stanowiło nadawanie swego rodzaju suwerenności terytorialnej państwom, które w jej ramach określały swoją religię (*cuius regio, eius religio*). W Chinach także wszelkie próby jednoczenia społeczeństwa wokół doktryn heterodoksyjnych (*xiejiao*) mogły doprowadzić do buntu przeciwko władzy cesarskiej, musiały zatem zostać gwałtownie powstrzymane. Chińska heterodoksja często przyjmowała postać millenaryzmu, który obiecywał ustanie niesprawiedliwości i nadejście sprawiedliwego państwa, raju na ziemi o zabarwieniu buddyjskim, wskazującym w kierunku Maitreji – buddy, który ma się pojawić na Ziemi wraz z końcem czasu (na końcu ery bezprawia).

W Indiach toczył się podobny spór między jezuitami a papieżem, zwany sporem o obrzędy w Malabar. Rozwinięto tam tak zwaną adaptacjonistyczną metodę prowadzenia misji (*accommodatio*); jej autorem był jezuita Robert de Nobili (1577–1656), założyciel misji w Madurze. De Nobili przyjął sposób życia i postawę bramina, oddzielając się tym samym od niższych kast. W Chinach jezuita dostosowywali się do religijnych hierarchii cesarza, a w Indiach – do duchownych i kasty braminów. Te różnice społeczne prowadziły do konfliktu wśród jezuitów, który ostatecznie zakończył się zmianą polityki prowadzenia misji⁵. Nie pociągając za sobą bezpośredniego konfliktu z władzą polityczną, toczący się w Indiach spór nie miał takich samych konsekwencji jak w Chinach. Podkreślmy raz jeszcze: problemem nie była tutaj przewaga cywilizacyjna, ale raczej strategiczne różnice dotyczące podejścia do głoszenia chrześcijańskiej Dobrej Nowiny w głęboko zhierarchizowanym społeczeństwie. Społeczeństwa Indii i Chin nie były jednak jedynymi, w których jezuita napotykali trudności. W połowie XVIII stulecia zakon jezuitów otrzymał zakaz prowadzenia swojej działalności w znacznej części świata, nawet w Ameryce Łacińskiej, w której stanowił znaczącą potęgą gospodarczo-polityczną. Zarówno w Indiach, jak i w Chinach chrześcijaństwo miało znaczenie marginalne, jeśli weźmiemy pod uwagę liczbę ludności. Władza polityczna w Chinach i system kastowy w Indiach wciąż stanowiły przeszkodę na drodze do ekspansji chrześcijaństwa. Dopiero plemienna Afryka (a także Melanezja i Oceania) końca XIX wieku miała się okazać najbardziej żyznym podłożem dla konwersji (zarówno na

⁵ I. Zupanov, *Disputed Mission: Jesuit Experiments and Brahmanical Knowledge in Seventeenth-Century India*, Oxford University Press, New Delhi 1999.

protestantyzm, jak i katolicyzm) po chrystianizacji Ameryki Łacińskiej w XVI i XVII wieku⁶.

Osiemnastowieczny hinduizm nie był tak powiązany z władzą cesarską jak konfucjanizm w Chinach. Znaczna część Indii znajdowała się pod panowaniem dynastii muzułmańskich, przede wszystkim Mogołów. Rywalami Mogołów byli muzułmańscy sułtani w Indiach południowo-wschodnich oraz hinduscy władcy z grupy Maratów na zachodzie kraju, sami Mogołowie zaś zawierali sojusze z władcami hinduskimi, przede wszystkim w pustynnym regionie Radżastanu. Rytuały religii muzułmańskiej (zarówno jej odmiany sunnickiej, jak i szyickiej) oraz hinduizmu dostarczały legitymacji władcom pochodzącym z tych dynastii, choć anachronizmem byłoby mówienie o religii jako zasadzie organizacji władzy politycznej. Sanskryt i perski stanowiły języki cywilizacji, arabski natomiast był językiem Koranu, urzędnicy państwowi posługiwali się jednak kilkoma językami, także miejscowymi, takimi jak hindi (mającym sanskrycką pisownię i słownictwo) oraz urdu (który ma perską pisownię i słownictwo). Hierarchia kastowa była ważną zasadą organizacji społeczeństwa, wiązała się jednak w sposób dość otwarty i elastyczny z hinduskimi tradycjami dotyczącymi czystości i praktyk oczyszczenia. Kasta braminów opanowała cały subkontynent, pełniąc funkcję strażnika tradycji związanych z prawem, obrzędami i filozofią. Równie ważne były pobożne wspólnoty niebramińskie, które opanowały znaczną część kontynentu na początku XV wieku. Jedną z tych wspólnot, założoną przez Guru Nanaka w północnych Indiach grupa zwana sikhami, stała się podstawą formacji polityczno-religijnej, która zagroziła imperium Mogołów w XVIII wieku i do dziś zachowuje znaczenie polityczne⁷.

Władcy muzułmańscy w Indiach i imperium osmańskim doświadczali stale nacisków ze strony duchownych, którzy domagali się od nich potwierdzenia podstawowych zasad islamu. Działający w XVIII wieku kaznodzieja z Delhi, Szach Waliullah, był prawdopodobnie jednym z najważniejszych duchownych, którzy nawoływali do czystości doktryny muzułmańskiej⁸. W tym samym czasie Muhammad ibn Abd al-Wahhab (1703–1792), założyciel ruchu salafickiego, wpływowego wśród radykalnych wyznawców islamu aż do dziś, głosił podobne poglądy, zdołał jednak umocnić znaczenie swoje i swoich następców, wiążąc się z rosnącą w siłę dynastią Saudów, która miała potem panować w Arabii Saudyjskiej (będącej wówczas częścią imperium osmańskiego) oraz zostać strażnikiem Mekki, najważniejszego świętego miejsca muzułmanów. Krytyka płynąca ze strony tych, którzy dążyli do czystości doktrynalnej, miała jednakże znaczenie marginalne aż do XX wieku. Kult świętych w świątyniach sufickich był

⁶ J.L. Comaroff, J. Comaroff, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1: *Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*, University of Chicago Press, Chicago 1991.

⁷ W.H. McLeod, *The Sikhs: History, Religion, and Society*, Columbia University Press, New York 1989.

⁸ B.J.S. Baljon, *Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlawi, 1703–1762*, Brill, Leiden 1986.

czymś powszechnym w osiemnastowiecznym świecie islamskim (od Bośni aż po Jawę) i każdy mógł w nim uczestniczyć, nawet jeśli nie był muzułmaninem.

Znaczenie buddyzmu na subkontynencie indyjskim, z którego się wywodził, istotnie zmalało w XVIII wieku, udało się go jednak zaszcześcić w Tybecie, Mongolii, Chinach, Korei i Japonii, a także w Sri Lance, Birmie, Tajlandii, Kambodży, Laosie i Wietnamie. W społeczeństwach tych państw buddyzm zawsze stanowił ważną siłę społeczno-polityczną dzięki dobrej organizacji struktur monastycznych, nie zawsze jednak zachowywał związek z władzą monarszą. Na przykład, choć na początku był religią państwową w Korei, jego wpływy zostały potem na wiele stuleci – aż do XX wieku – w dużej mierze ograniczone. W Pekinie władcy z dynastii Qing otoczyli protekcją buddyzm tybetański, przeważnie jednak sprawowali surową kontrolę nad wspólnotami buddystów i taoistów.

Zanim nastał wiek XIX, religia na całym świecie stanowiła integralną część sztuki rządzenia państwem. Oczywiście religia dotyczyła takich spraw związanych z ludzkim życiem jak obrzędy przejścia, rolnictwo, zdrowie, zło i wiele innych, we wszystkich tych przypadkach rządziła jednak siłami, które miały znaczenie polityczne. Prawo do sprawowania rządów pochodziło od niebios, a przekazywała je klasa duchownych: kapłanów i zakonników. Jest to prawdą w odniesieniu do chrześcijaństwa, ale także islamu, hinduizmu, buddyzmu, konfucjanizmu, szintoizmu, jak również afrykańskich religii plemiennych. Relacja między władzą ziemską a autorytetem religijnym mogła przyjąć formę monarchii mającej boski charakter, jak działo się to w Chinach czy Japonii, ale mogła także sprowadzać się do niespokojnych walk o władzę między państwem a Kościołem, jak działo się to w Europie, religia miała jednak zasadnicze znaczenie w państwie i społeczeństwie. Dopiero rewolucja francuska (a także amerykańska oraz holenderska) pod koniec XVIII wieku przyniosła zmianę miejsca religii w przestrzeni publicznej Europy i Ameryki Północnej. Podobne zmiany nastąpiły w innych częściach świata w epoce imperializmu. Zamiast władzy królewskiej podstawą państwa stała się suwerenność ludu. Nacjonalizm to ideologia, która sprawia, że lud przekształca się w naród.

Religia w nowoczesnym państwie narodowym

Chociaż nacjonalizm uważa się za zjawisko współczesne, powszechne jest przekonanie, że religia albo ma swe korzenie w starożytności, albo transcenduje wymiar historyczny. Zgodnie z poglądem podzielanym przez wielu historyków idei to właśnie europejskie Oświecenie, za sprawą krytyki religii, stanowi zapowiedź epoki nowoczesnej. Polityczny wyraz tej krytyce nadał antyklerykalizm z czasów rewolucji francuskiej oraz *laïcité* (sekularyzm) francuskiej Republiki. Antyklerykalizm znamionował także dziewiętnastowieczną politykę liberalną

prowadzoną w Ameryce Łacińskiej, gdzie Kościół katolicki stanowił dość znaczącą potęgę. Człowiek adepci nacjonalizmu twierdzili, że nowoczesne społeczeństwo narodowe jest z definicji świeckie, a jego istnienie zależy od zaniku czy też marginalizacji światopoglądu oraz wspólnot religijnych⁹. Przeprowadzono również ważne rozróżnienie między tożsamością obywatelską, polegającą na przynależności do określonego pod względem terytorialnym państwa narodowego, a tożsamością pierwotną, opierającą się na więzach krwi lub języku, religii, czy też połączeniu tych elementów¹⁰. Zgodnie z tym poglądem nowoczesny proces tworzenia się narodu powinien polegać na tym, że tożsamość obywatelska zastępuje tożsamość pierwotną. Kształtowanie się epoki nowoczesności w historycznym procesie zastępowania tożsamości religijnej tożsamością obywatelską określa się mianem sekularyzacji.

Początkowo wiele uwagi i wyobraźni poświęcili socjologowie rozwinięciu tezy o sekularyzacji, niedawno zaś – jej zakwestionowaniu¹¹. Na tezę o sekularyzacji składają się trzy zdania, które mówią o zaniku wiary religijnej, prywatyzacji religii oraz wyodrębnieniu się świeckich sfer życia i uniezależnieniu się ich od wpływów religii. Przyczyn tych wzajemnie ze sobą powiązanych procesów należałoby upatrywać w modernizacji. W Europie można zapewne znaleźć mnóstwo dowodów na prawdziwość któregoś z wyżej wymienionych trzech zdań, trudno jednak połączyć je w jedną przekonywającą opowieść o sekularyzacji, a co dopiero powiązać z etapami modernizacji politycznej czy ekonomicznej. Choć odchodzenie od Kościoła to w Europie proces powszechny, zachodzi on jednak niezwykle nierównomiernie, zarówno pod względem geograficznym, jak i historycznym. Jednocześnie przecież partie chrześcijańsko-demokratyczne nadal liczą się w polityce wielu europejskich państw narodowych, w szczególności zaś w polityce wysoko rozwiniętych gospodarczo krajów Europy Zachodniej, takich jak Niemcy, Holandia czy Belgia. Co więcej, proces odchodzenia od wiary, którego różne etapy można zauważyć w Europie, nie występuje w Stanach Zjednoczonych Ameryki, które także mają wysoko rozwinięte, nowoczesne społeczeństwo. Chociaż w Stanach Zjednoczonych doktryna sekularyzmu leży u podstaw rozwiązań prawnych regulujących relacje między Kościołem a państwem od końca XVIII wieku, nie widać, aby dokonywał się tam proces odchodzenia od wiary. Dość ciekawą rzeczą jest to, że – jak się zdaje – oddzielenie państwa i Kościoła od siebie nawzajem miało pozytywny wpływ na rozwój Kościołów w USA. Narracja o zaniku religii w związku z modernizacją nie sprawdza się w przypadku Ameryki, dla Europy zaś narracja ta przyjmuje całkiem odmienną postać i nie można jej łączyć z modernizacją jako taką. W odniesieniu do reszty świata teza sekularyzacyjna ma jeszcze mniej sensu.

⁹ E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca 1983.

¹⁰ C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York 1973.

¹¹ J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994.

Nacjonalizacja religii

Chociaż wielu niejawnych założeń zawartych w teorii mówiącej o modernizacji nie da się dziś zaakceptować, można jednakowoż argumentować, że zarówno nacjonalizm, jak i religia epoki nowoczesnej stanowią rezultat przekształceń w obrębie przednowożytnych tradycji i tożsamości. W rzeczywistości mamy do czynienia z ciągłością historii, a niekiedy historii pewnych przypadków sięgają naprawdę daleko. Przede wszystkim protonacjonalistyczne przeobrażenia etnosu, języka czy religii stanowią materię nacjonalizmu. Tradycje narodowe można „wynaleźć”, narody zaś bywają „wytworem wyobraźni”, ale nie czyni się tego od zera. Co więcej, narody nie tworzą zwartej całości, kultury monolitycznej, lecz raczej dyskurs, którego różne wersje konkurują ze sobą w debacie publicznej i konfliktach społecznych. Jednakże jeszcze głębiej niż protonacjonalizm, który tkwi u podłoża nacjonalizmu, można znaleźć prastare sposoby rozumienia jedności językowej, religijnej i etnicznej, połączone z ideami suwerenności terytorialnej, występujące na przykład u starożytnych Hebrajczyków, Greków, Hindusów i Chińczyków. Owe prastare sposoby rozumienia geografii miejsc świętych oraz świętych historii poszczególnych ludów dostarczają bogatego materiału, którym żywi się nacjonalistyczna wyobraźnia. Cały ten materiał musi zostać przekształcony, tak aby mógł służyć sprawie nacjonalizmu. Religia musi zatem w epoce nowoczesności przejść proces nacjonalizacji.

W społeczeństwach, w których religie były ze sobą wzajemnie zantagonizowane (na przykład katolicyzm i protestantyzm albo sunnizm i szyizm), religie te musiały zostać przynajmniej częściowo oczyszczone ze swoich konfliktogennych własności; dokonywano tego przez uczynienie ich elementem danej doktryny nacjonalistycznej. Musiały się one stać konstytutywną częścią tożsamości narodowej, a historię konfliktów religijnych trzeba było dopasować do opowieści o narodowej jedności. Kult religijny wiązano wówczas z chwilami chwały i pamięci narodowej. Ten proces homogenizacji nigdy nie powiódł się w całości, nacjonalizm bowiem nie tylko jednoczy, ale także wprowadza podziały w społeczeństwie, wydając z siebie alternatywne formy bądź tożsamości regionalne. Dobrze znanych przykładów dostarczają współczesna Irlandia oraz rozbiór Indii i Pakistanu (jak również późniejszy podział Pakistanu i Bangladeszu). Ponieważ w nowoczesnych państwach narodowych rządzi polityka liczb, polegająca na tworzeniu większości i mniejszości, religię można wykorzystywać jako podstawę nacjonalizmu większości, ale także jako podstawę tożsamości grup mniejszościowych. Hinduscy nacjonałiści w Indiach musieli nieustannie podejmować próbę przekraczania granic kastowych i różnic językowych. Ich wysiłki jednakże doprowadziły także do powstania głębszych podziałów między wyznawcami hinduizmu a muzułmanami. W Wielkiej Brytanii i Holandii,

które aż do końca XIX wieku postrzegano jako protestanckie, zgadzano się na przynależność katolików do narodu¹².

W Niemczech zjednoczenie pod przywództwem Bismarcka doprowadziło do tego, że status obywateli państwa uzyskali katolicy, którzy stanowili mniejszość; było to potencjalnym źródłem konfliktów. Niezależnie od tego, na czym mógł polegać sukces związany z uznaniem katolików za członków narodów protestanckich, pozbawienie Żydów przynależności do narodu niemieckiego kilka dekad później oraz będący tego konsekwencją Holocaust dostarczają niezbitych, historycznych dowodów na to, że połączenie tożsamości rasowej lub etnicznej z tożsamością wyznaniową, jakie nastąpiło w XX wieku, przyniosło straszliwe owoce. Chociaż Holocaust był wydarzeniem jedynym w swoim rodzaju, ryzykowne powiązania między przynależnością rasową bądź etniczną a przynależnością wyznaniową przeprowadza się od końca XIX wieku aż po dzień dzisiejszy. W XIX wieku brytyjscy, francuscy i holenderscy kolonizatorzy utwierdzili się w poczuciu wyższości religijnej i rasowej wobec skolonizowanych ludów imperium. W dobie postkolonializmu imigracja muzułmanów do Europy uświadomiła nam, że owe usiłowania nigdy nie ustały, a choćby z uwagi na samą niestabilność, jaka się z nimi wiąże, odgrywają ważną rolę w kształtowaniu się nacjonalizmu.

Nacjonalizm świecki a religia

Oprócz znacjonalizowanej religii znajdziemy także w XIX wieku świecki nacjonalizm. Na poziomie teoretycznym nacjonalizm ten postrzega się niekiedy jako zamiennik religii czy też jako religię państwa narodowego, podczas gdy na nowoczesną sztukę kierowania państwem można patrzeć jako na zsekularyzowaną teologię polityczną. Zgodnie jednak nawet z tym poglądem nacjonalizm nigdy nie jest w stanie całkowicie podporządkować sobie wspólnot religijnych, które podlegają świeckim uregulowaniom prawnym, takim jak zasada rozdziału państwa od Kościoła. Nacjonalizm świecki odgrywa istotną rolę jako ideologia stwarzająca i określająca obszary, na których wolno działać instytucjom religijnym. Formy rozdziału instytucji religijnych od państwa definiuje się na różne sposoby we Francji, w Wielkiej Brytanii, Stanach Zjednoczonych, a także w Turcji i Indiach – by wymienić zaledwie kilka przykładów. Zachodzą tutaj ogromne różnice, gdy idzie o stopień oddzielenia nauki od religii, chociaż nauka cieszy się na tyle dużym autorytetem, że może wyznaczać obszary, na których dopuszcza się argumenty natury religijnej. W sferze polityki często twierdzi się, że demokracja ma albo powinna mieć świecki charakter, tak jednak nie jest. Między demokracją a sferą świecką istnieje kilka możliwych powiązań, ale

¹² *Nation and Religion: Perspectives on Europe and Asia*, ed. P. van der Veer, H. Lehmann, Princeton University Press, Princeton 1999.

nie ma ani jednego, które byłoby konieczne. Laickość można promować w społeczeństwie nie tylko za pomocą demokracji, ale także dyktatury – jak to się działo w przypadku reżimu komunistycznego czy faszystowskiego.

Ważny przykład radykalnie ateistycznego projektu wyrugowania religii, jakiego dostarcza historia, stanowi komunizm. Skutki realizacji tego projektu w społeczeństwach, które znalazły się pod władzą komunistów (w 1922 roku był to Związek Radziecki, po drugiej wojnie światowej większość innych państw), okazały się poważne, nigdzie jednak nie udało się wyrugować religii, może z wyjątkiem byłej NRD, mającej jedno z najbardziej zsekularyzowanych społeczeństw na świecie. W większości przypadków państwo ściśle kontrolowało instytucje religijne oraz ich majątki (które stały się szczególnym celem reformy własności gruntów) i natychmiast likwidowało te ruchy religijne, które zdawały się kwestionować jego władzę, jak w przypadku ruchu Falun Gong w Chinach w latach dziewięćdziesiątych XX wieku. W wielu społeczeństwach postkomunistycznych można zauważyć odradzanie się religijności, która często jest manifestowana publicznie¹³.

Demokracja jednakże bynajmniej nie zależy od sekularyzacji społeczeństwa. Tak naprawdę demokracji laickich nie ma na świecie prawie w ogóle, ponieważ prawie w ogóle nie ma laickich społeczeństw. Jako forma partycypacji politycznej i reprezentacji demokracja to ustrój charakterystyczny dla nowoczesnych państw narodowych. Zwolennicy liberalnego sekularyzmu mogą domagać się świeckiego charakteru państwa oraz równego i neutralnego traktowania religii, powinni jednak zgodzić się ze stwierdzeniem, że jeśli dopuszcza się wolność wyrażania przekonań religijnych, religia coraz częściej będzie odgrywała ważną rolę w procesach demokratycznych. Należy zatem odróżniać względnie laickie państwo od względnie laickiego społeczeństwa, a także wyjaśniać, w jaki sposób definiuje się tę laickość. Wszystkie nowoczesne państwa, takie jak Anglia, Holandia czy Stany Zjednoczone, mają swoje własne instrumenty, odpowiednie do tego, by zagwarantować pewien stopień świeckości państwa, ale państwa te uzyskały legitymację dla swoich działań i instytucji w społeczeństwach, w których religia odgrywa ważną rolę w życiu publicznym. Oto jeden z oczywistych przykładów: można zasadnie twierdzić, że tak zwany mur separacji w Stanach Zjednoczonych stanowi rezultat żądania, którego nie wysunęli zwolennicy sekularyzmu, lecz mniejszości religijne prześladowane wcześniej w Anglii. Dlatego też przynajmniej w tym przypadku świeckie państwo jest tak naprawdę odpowiedzią na postulat religijnej części społeczeństwa. Domaganie się oddzielenia państwa od Kościoła ze strony religijnych członków społeczeństwa daje się w rzeczy samej zauważyć także wśród protestanckich dysydentów w Niderlandach drugiej połowy XIX wieku. Chcieli oni takiego systemu edukacji, który nie znajdowałby się pod kontrolą Kościoła państwowego.

¹³ *Atheist Secularism and Its Discontents: A Comparative Study of Religion and Communism in Eurasia*, ed. T. Ngo, J. Quijada, Palgrave Macmillan, New York 2015.

Rola sekularyzmu nie polega jedynie na ograniczaniu wpływu religii, tradycje religijne, którym nadaje się narodową interpretację, mają bowiem znaczenie zasadnicze, jeśli chodzi o kształtowanie się relacji między państwem a społeczeństwem oraz społeczeństwem a jednostką w nowoczesnym państwie. Tradycje te stają się poligonem praktyk, dzięki którym formuje się nowoczesna podmiotowość obywatelska. Są one również ważne z punktu widzenia tworzenia się nowoczesnej przestrzeni publicznej. W Wielkiej Brytanii dzięki działaniom Kościoła ewangelickiego ogromna część społeczeństwa zaczęła angażować się w inicjatywy mające na celu organizację towarzystw popierających zniesienie niewolnictwa oraz globalne misje. W czasach rewolucji przemysłowej różnorakie towarzystwa, działające w celu „wzniesienia na wyższy poziom moralności społeczeństwa”, zwróciły się w kierunku klasy robotniczej. Z jednej strony dzięki instytucjom religijnym można mówić o sumieniu jednostki czy też obyczajnym postępowaniu; z drugiej strony ruchy religijne przyczyniają się do wyłonienia się pojęcia publiczności, a także przestrzeni i opinii publicznej.

Nacjonalizm religijny

Nacjonalizm nie musi być świecki. Może on mieć także ze swej natury wyraźnie religijny charakter¹⁴. Nacjonalizm religijny może przybrać formę religii obywatelskiej, jak to dzieje się na przykład w Stanach Zjednoczonych, gdzie przywódcy polityczni odwołują się do formuły „jeden naród poddany Bogu”. Motywy śmierci, ofiary i powtórných narodzin, jak również misji do spełnienia na tym świecie, pojawiają się jako elementy kultu religijnego przy okazji świąt narodowych czy też w miejscach pamięci narodowej. Dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy w obliczu wojny i groźby śmierci dany naród musi zapewnić sobie byt metafizyczny, wykraczający poza życie jednostek. Ważne są tu wyobrażenia, które podsuwa teologia, takie jak bycie wybranym przez Boga, te wyobrażenia zaś można wykorzystywać do inspirowania nacjonalizmu w kraju, jak i poza jego granicami. Równie ważne pozostaje wyobrażenie odrodzenia czy też odnowy narodu, związane z metaforą przebudzenia, którą posługuje się protestantyzm. Jest też wreszcie opowieść o nadejściu mesjasza, przywódcy prowadzącego swój lud do ziemi obiecanej. To odgrywające istotną rolę wyobrażenie jest wspólne dla żydów, chrześcijan i muzułmanów, choć różne jego wersje można znaleźć w hinduizmie, buddyzmie i rozmaitych religiach Chin. W biografjach wielkich przywódców narodowych z reguły pojawia się repertuar zdarzeń mających znaczenie symboliczne z religijnego punktu widzenia: bycie wybranym przez Boga, przechodzenie ciężkich prób, które mają sprawdzić wiarygodność ich przekonań, nawrócenie i uznanie wyższych prawd, a także męczeństwo.

¹⁴ P. van der Veer, *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley 1994.

Przykładów radykalnego nacjonalizmu religijnego dostarczają Indie, Pakistan, Irlandia i Izrael, ale we wszystkich tych przypadkach nacjonalizm ten ogranicza świecka konstytucja oraz instytucje państwowe. Przykład radykalnego nacjonalizmu religijnego, który zdołał podporządkować sobie państwo, stanowi irańska rewolucja islamska z 1979 roku, która doprowadziła do powstania państwa islamskiego pod przywództwem szyickich duchownych. Islam (podobnie jak chrześcijaństwo, konfucjanizm i buddyzm) zawiera w sobie idee sprawiedliwego rządu oraz prawa ustanowionego przez Boga, które odegrały istotną rolę w rytuale legitymizacji tradycyjnego państwa. Nadanie im znaczenia w nowoczesnym państwie to coś zupełnie innego – coś, co zakłada istnienie skomplikowanych relacji między autorytetem duchowieństwa a decyzjami elektoratu, podejmowanymi w demokratycznych wyborach. Chociaż władze Iranu być może chciały, aby islamska rewolucja została zaszczerpiona innym społeczeństwom, same nie były w stanie tego zrobić.

Imperializm a religia

Wiek XIX to okres nie tylko nacjonalizmu, ale także imperializmu. Nacjonalizm i państwo narodowe nie są pojedynczymi zjawiskami, lecz wyłaniają się w procesie ekspansji Europy oraz tworzenia się światowego systemu gospodarek i państw¹⁵. Chociaż suwerenność i samostanowienie to ważne składniki nacjonalizmu, należy je ujmować na szerszym tle relacji międzynarodowych w skali globalnej. Tak samo żaden partykularny nacjonalizm nigdy nie zdoła całkowicie zawłaszczyć tak zwanych religii świata, takich jak chrześcijaństwo, ich misja bowiem ma charakter globalny. Europa uczestniczyła w procesie globalizacji, sama mu podlegając, przez wieśset lat – długość tego okresu zależy od tego, co przyjmiemy za punkt początkowy i dla jakiego rodzaju globalizacji. Religie takie jak chrześcijaństwo czy islam są strukturami o charakterze globalnym. Rozprzestrzeniły się one dzięki ekspansji i nawracaniu niewiernych, które odbywało się wzdłuż szlaków handlowych, a także przy okazji kampanii wojennych na terytorium Europy oraz poza nim. Zarówno rywalizacja, jak i kontakty wzajemne między zwolennikami muzułmańskiej a zwolennikami chrześcijańskiej ekspansji mają długą historię oraz znaczenie dla sposobu postrzegania muzułmanów w dzisiejszej Europie. Niezależnie od tego, jak długa i ważna miałyby się okazać historia kontaktów wzajemnych między religiami Azji, okres nowoczesnego imperializmu i nacjonalizmu oznacza swego rodzaju zerwanie z przeszłością z uwagi na zewnętrzny charakter władzy w imperium

¹⁵ P. van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton University Press, Princeton 2001.

oraz ideologię podkreślającą różnice, jakie zachodzą między społeczeństwem nowoczesnym a jego historyczną postacią oraz innymi, tak zwanymi zacofanymi społeczeństwami. Studia porównawcze oraz ewolucyjne ujęcie różnic nabrały zasadniczego znaczenia w czasach świetności imperium. Jak stwierdził Edward W. Saïd, nowa dyscyplina naukowa, znana pod nazwą orientalizmu, pozwoliła również ludom skolonizowanym na nowo odczytać swoje własne tradycje¹⁶. Odkrycia i oceny hinduizmu, buddyzmu, konfucjanizmu, taoizmu (wszystko to są terminy używane na Zachodzie, odpowiedniki takich wyrazów jak *dharma* i *jiao* (nauki)) dokonali filolodzy, archeolodzy i inni specjaliści z zakresu nauk historycznych, z kolei kupcy, misjonarze i urzędnicy kolonialni próbowali układać swoje stosunki z przedstawicielami współczesnych im form tych tradycji. Cały ten arsenał wiedzy zdobytej w czasach imperium przekształcił się w archiwum, które zachowuje duże znaczenie, jeśli chcemy zrozumieć azjatyckie tradycje, które dały początek „religiom świata”.

Wiele napisano na temat „odkrycia hinduizmu przez Brytyjczyków” w XVIII wieku, a pytanie o znaczenie słowa „hinduizm” zadawano nie raz. Powszechnie przyjęło się uważać, że termin „Hindus” był stosowany przez przybyszów z zewnątrz na określenie mieszkańców rejonu Indusu oraz ich kultury. Owi Hindusi mieli mnóstwo różnych tradycji, które uczeni orientaliści usystematyzowali, nadając im wspólną nazwę „hinduizmu”, w ramach kolonizacji Indii w XVIII i XIX wieku. To właśnie ta teza sprowokowała odpowiedź badaczy, którzy przyjęli tezę przeciwną, mówiącą, że między tymi różnymi tradycjami tak naprawdę od dawna toczył się nieustanny dialog, do pewnego stopnia zaś zostały one zjednoczone i przekazane przez kapłańską kastę braminów, która opanowała cały subkontynent indyjski. Obie tezy są częściowo prawdziwe. Zależy to od tego, któremu okresowi przyglądamy się w danym momencie. Gdy idzie o wiek XIX, należy wyjaśnić ogromny wpływ, jaki wywarła „europejska nowoczesność” na konceptualizację tradycji azjatyckich. Przetłumaczenie tradycji Hindusów na wyrażalne w języku angielskim kategorie hinduizmu, stanowiącego religię tego ludu, w ogromnym stopniu ukształtowało sposób rozumienia przez Hindusów swoich własnych tradycji.

Zamiast mówić o „wynalezieniu hinduizmu” w XVIII i XIX wieku, lepiej będzie zauważyć, że tradycje hinduskie istniały już od dawna, a w debatach z tego okresu zostały jedynie ujęte i sformułowane na nowo. Ważnymi uczestnikami tych debat byli protestanccy misjonarze. Oczywiście protestantyzm zawsze był postrzegany jako ważna, historyczna przestrzeń dyskursu dotyczącego refleksyjnej podmiotowości, bezpośredniości dostępu oraz podmiotu działania. Aby przeprowadzić konwersję na protestantyzm, misjonarze zajmują się usuwaniem niewłaściwych sposobów rozumienia sprawstwa przez podmiot, co postrzega się jako oczyszczenie, uwolnienie podmiotu od fałszywego sposobu rozumienia natury. Owe protestanckie pojęcia są typowe dla szerszego dyskursu na temat

¹⁶ E. Saïd, *Orientalism*, Vintage, New York 1978.

nowoczesnej jaźni, jaki toczy się na Zachodzie, a koniec końców – na całym świecie¹⁷. Właśnie te kwestie mają podstawowe znaczenie w każdym projekcie misyjnym. Prowadzą one do pytań o materialność i transcendencję, które wpisują się w dziewiętnastowieczne koncepcje duchowości, przeciwstawiające się materializmowi – zagadnienie to zbadamy później. Wiąże się z tym bezpośrednio inna ważna kwestia, mianowicie skłonność do definiowania chrześcijaństwa jako religii nie tylko o charakterze uniwersalnym, ale także racjonalnej. Myśl, że chrześcijaństwo nie jest zacofane, lecz daje się uzgodnić z postępem nauki, nabiera kluczowego znaczenia w późniejszym ewolucjonizmie epoki wiktoriańskiej. Należy głębiej zbadać naturę nowoczesnej racjonalności, przyglądając się właśnie jej źródłom w protestantyzmie oraz wynikającym z niej konsekwencjom w postaci sekularyzmu. Tym, co tutaj się tworzy, nie jest jedynie natura religii, ale także natura laickości i sekularyzmu.

Wspólnoty protestanckich misjonarzy stały się najważniejszym motorem modernizacji kulturowej w Azji i Afryce pod koniec XIX wieku. Znaczna część ludności w Afryce Subsaharyjskiej została nawrócona na chrześcijaństwo. Wspólnoty misyjne zarządzały szkolnictwem, służbą zdrowia, a niekiedy także częściowo rolnictwem. Również w Azji (Indie, Chiny, Indochiny) wspólnoty te stanowiły ważną siłę napędową modernizacji, wkrótce jednak ich śladem podążyli hindusi, muzułmanie, buddyści i inne grupy religijne, które także zaczęły zajmować swoje miejsce w społeczeństwie obywatelskim. Po upadku kolonii Kościoły chrześcijańskie stały się rodzimymi Kościołami, z duchowieństwem rekrutującym się spośród tubylców. Powstanie wielu niezależnych Kościołów w Afryce Subsaharyjskiej dało w rezultacie bardzo zróżnicowany pod względem religii, choć w większej części chrześcijański, krajobraz. Największej konkurencji w niektórych krajach afrykańskich, takich jak Nigeria, należy się spodziewać ze strony islamu, którego zasięg oddziaływania również się zwiększa.

W drugiej połowie XIX wieku nadal trwa spotkanie misjonarzy i pogan, pojawia się jednak ważny głos w dyskusji, będący rezultatem sekularyzacji mentalności Europejczyków. Jest nim nowa dyscyplina zwana „nauką o religiach”. Jednym z aspektów przemiany pojęcia religii, jaka nastąpiła w epoce nowoczesnej, jest „wynalezienie religii świata”, jak to określa Tomoko Masuzawa¹⁸. Kategoria „religii świata” to produkt teologii porównawczej oraz nauki o religiach. Teologia porównawcza zaczyna od stwierdzenia niezwykłości religii chrześcijańskiej w porównaniu z innymi religiami, i na tym też poprzestaje, natomiast nauka o religiach stara się traktować wszystkie religie w sposób bezstronny. Co więcej, nauka o religiach swój status nauki częściowo zawdzięcza ścisłym powiązaniom z językoznawstwem historycznym i filologią.

¹⁷ W. Keane, *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*, University of California Press, Berkeley 2007.

¹⁸ T. Masuzawa, *The Invention of World Religions*, University of Chicago Press, Chicago 2005.

Szczególne znaczenie ma „odkrycie” buddyzmu jako innej niż chrześcijaństwo religii świata. W XIX wieku zdano sobie sprawę z tego, że buddyzm jest wyznawany w różnych częściach Azji, a wobec tego ma charakter ponadnarodowy. W przeciwieństwie do starego wroga, jakim był islam, buddyzm cieszył się też uznaniem jako religia promująca wysokie standardy etyczne, podobnie jak chrześcijaństwo pretendująca do uniwersalizmu. Uczeni, tacy jak Monier Williams (1819–1899), oksfordzki badacz sanskrytu, stwierdzili, że buddyzm jest filozofią albo systemem etycznym, lecz nie religią. Jest to z pewnością ważne zagadnienie, nad którym nieustannie debatowano aż do dnia dzisiejszego. Oprócz takich dyskusji na temat istoty religii prowadzonych na Zachodzie (jakiegokolwiek by było ich znaczenie) zasadnicze zmiany nastąpiły jednak także w skolonizowanej Azji. Przede wszystkim w tym samym czasie w Indiach archeolodzy podjęli próbę dotarcia do dawnej postaci buddyzmu, ukrytej pod warstwami hinduizmu. Generał Alexander Cunningham (1814–1893), założyciel instytucji zwanej Archeologiczne Badania Indii, odkrył i badał dawno zapomniane buddyjskie tereny w Indiach, na przykład słynny Sarnath. Odkrycia te znacząco przyczyniły się do ustalenia przebiegu starożytnej historii Indii, która przedstawiała buddyzm jako system wrogi religii braminów, zniszczony przez islam i ostatecznie zastąpiony przez hinduizm. Było to istotne z punktu widzenia wielkiej opowieści o historii Indii, w której buddyzm pojawiał się także jako jedna z możliwych dróg, oprócz zdominowanego przez system kastowy hinduizmu, obranych pół wieku później przez hołdujących egalitaryzmowi zwolenników reform, takich jak przywódca „niedotykalnych” i wybitny polityk Ambedkar. To właśnie obsadzenie buddyzmu w roli jednocześnie rodzimej religii Indii oraz religii świata, która może zdobyć powszechny szacunek z uwagi na swój nowoczesny, egalitarny przekaz, zyskuje znaczenie w sytuacji tego kraju, z którego buddyzm jako żywa tradycja zniknął niemal całkowicie.

W Sri Lance wydarzyło się coś innego. Tutaj doktryna buddyjska została sformułowana na nowo najpierw dzięki publikacji dwudziestu sześciu tysięcy stron tekstów buddyjskich (w rzymskiej transliteracji!) przez Towarzystwo Tekstów Palijskich. Towarzystwo to, które w 1881 roku założył Rhys Davids (1843–1922), brytyjski urzędnik państwowy w Sri Lance, brało udział w wykopaniach prowadzonych na terenie słynnego starożytnego miasta Anuradhapura. Jakiś czas później teozof, pułkownik Olcott (1832–1907), zaprojektował flagę Sri Lanki i stworzył katechizm buddyjski, dzięki któremu tradycyjny buddyzm tego kraju został przekształcony w uznaną religię. A wreszcie, co istotne, wysiłki mnicha – zwolennika reform, Anagariki Dhammapali (1864–1933), na którego głęboki wpływ wywarła teozofia – zaowocowały powstaniem buddyjskiego cejlońskiego ruchu narodowego, mającego kluczowe znaczenie we współczesnych konfliktach między tamilskimi wyznawcami hinduizmu a cejlońskimi wyznawcami buddyzmu w Sri Lance. To właśnie przekształcenie buddyzmu w religię świata istniejącą w obrębie imperium, przeprowadzone dzięki

pracom zachodnich badaczy, sprawiło, że stał się on tak ważnym elementem religijnego nacjonalizmu Cejlończyków zamieszkujących Sri Lankę. Z perspektywy metropolii buddyzm był postrzegany jako najlepszy przykład uniwersalnej duchowości, areligijnej filozofii stanowiącej odpowiedź na niezadowolenie z religii instytucjonalnej, jakie odczuwało wielu intelektualistów końca XIX wieku. Dialektyka orientalizmu i nacjonalizmu odgrywała ogromną rolę w wyobraźni mieszkańców imperium, zarówno skolonizowanych, jak i kolonizatorów.

Sposób gromadzenia wiedzy o religiach w celu sprawowania kontroli nad ludnością kolonii można odpowiednio zilustrować za pomocą dwóch przykładów dotyczących badań naukowych prowadzonych na najwyższym poziomie przez Holendrów. Holenderskie Ministerstwo Kolonii wspierało prace badawcze nad islamem w krajach arabskich, prowadzone przez Christiaana Snoucka Hurgronje (1857–1936). Wyraźnie określonym celem tych badań było gromadzenie informacji na temat muzułmanów z Aceh, którzy mieszkali w Mekce. Strach przed panislamizmem w koloniach (podejrzany antyimperialistycznym spiskiem zawiązanym po to, by zjednoczyć muzułmanów) szerzył się wówczas tak samo jak dziś. Christiaan Snouck Hurgronje zaczynał jako student teologii uniwersytetu w Lejdzie w 1874 roku, by stać się jednym z najwybitniejszych badaczy islamu tamtych czasów. Przebywał w Mekce w latach 1884–1885 i nawiązał bliskie kontakty z pielgrzymami z Holenderskich Indii. W latach 1891–1892 Snouck znalazł się w Aceh jako kolonialny doradca rządowy. Przeprowadzał tam analizę lokalnych form działalności powstańczej, która doprowadziła w 1898 roku do najbardziej krwawej wojskowej ekspedycji Holendrów w Indiach. W wyniku wojny w Aceh zginęło od sześćdziesięciu do siedemdziesięciu tysięcy osób z populacji liczącej około pół miliona. Działalność Snoucka stanowi dobrą ilustrację argumentów Saïda, zawartych w książce *Orientalizm*, a jednocześnie ma znaczenie zasadnicze, gdy idzie o ukazanie sposobów rozumienia islamu w imperium kolonialnym – jako religii stanowiącej dość niedawną naleciałość, która przykryła warstwy bardziej nieszkodliwego hinduizmu i buddyzmu. Islam postrzega się jako religię agresywną i niebezpieczną, kulturę jawajską oraz balijską uważa się natomiast za przepęloną bardziej kwietystycznym i mistycznym duchem hinduizmu i buddyzmu. Istnieje osobliwy związek między potrzebą odpolitycznienia prawa, odczuwaną w koloniach holenderskich (tak zwany Nowy Porządek Suharto), a interpretacją kultury hindusko-buddyjskiej jako leżącej głęboko u podstaw kwietystycznej cywilizacji Holenderskich Indii Wschodnich. Dokonane przez archeologów odkrycie świątyni Borobudur, światowego pomnika buddyzmu w Indonezji, przysłoniętego przez kulturę islamską, potwierdza tę teorię kolonizatorów. To właśnie w kontekście panowania Holendrów w Holenderskich Indiach Wschodnich oraz Brytyjczyków w Indiach Brytyjskich można mówić o zdobyciu wiedzy – archeologicznej, filologicznej, etnograficznej – o religiach, które potem stały się przedmiotem badań religioznawstwa.

Powyższe stwierdzenie jest prawdziwe nie tylko w odniesieniu do badań nad islamem, lecz także w odniesieniu do badań nad religiami w ogóle. Do naszego sposobu rozumienia religii w Chinach, w tym chińskiego buddyzmu, znacząco przyczyniły się badania holenderskiego sinologa Jana Jakoba Marii de Groota (1854–1921), dotyczące obrzędów w Amoy (Xiamen) w południowych Chinach. De Groot został potem urzędnikiem kolonialnym „do spraw chińskich” na Borneo i doradzał rządowi, jak należy postępować wobec tamtejszych społeczności znanych pod nazwą *kongsi*. Gdy Holendrzy przejęli kontrolę nad księstwami malezyjskimi na Borneo w 1854 roku, zniszczyli większość tych społeczności z wyjątkiem *kongsi* w Langong, które rozpadło się w 1884 roku, w czasie gdy de Groot przebywał na Borneo. Po powrocie do Holandii de Groot zyskał międzynarodowe uznanie jako jeden z największych ekspertów w zakresie chińskich religii. To właśnie twórcze oddziaływanie, jakie zaszło między badaniami naukowymi, opartymi na pracach terenowych i studiach nad tekstem, a wyzwaniem, przed jakim stanęły rządy w koloniach, powinno mieć kluczowe znaczenie, jeśli chcemy zrozumieć podejście Zachodu do kwestii religii w XIX wieku.

Duchowość nowoczesna

Oprócz pary pojęć „religijny – świecki” można zauważyć w drugiej połowie XIX wieku wyłanianie się nowoczesnej kategorii duchowości¹⁹. Stanowi ono jeden z elementów dziewiętnastowiecznego procesu globalizacji – daleko idącej politycznej, gospodarczej i kulturowej integracji świata. Wyłonienie się kategorii duchowości wiąże się z dobrze znanym zjawiskiem uzyskiwania przewagi sfery świeckiej nad religijną. Jak wskazywało wielu uczonych, religia jako kategoria uniwersalna jest wytworem nowoczesności, mającym swoje źródła w uniwersalistycznym deizmie oraz szesnasto- i siedemnastowiecznej ekspansji Europy²⁰. Należy zatem przeprowadzić analizę sposobu, w jaki kategorie religii, sekularyzmu i duchowości zostały poddane uniwersalizacji. Dotyczy to także kategorii świeckości, która ma swoje źródło w historii relacji między Kościołem a światem w Europie, a której sens ulega przekształceniu w czasach nowożytnych zarówno w Europie, jak i poza jej granicami. To, że „świeckość” ma swoje źródła w epoce nowożytnej, staje się dla nas jasne, gdy przyjrzymy się temu, jak termin „sekularyzm” został użyty po raz pierwszy w Anglii przez George’a Holyoake’a w 1846 roku. Holyoake zaatakował

¹⁹ P. van der Veer, *The Modern Spirit of Asia: The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton University Press, Princeton 2013.

²⁰ T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1993.

wał chrześcijaństwo, nazywając je „spekulacjami na tematy nieistotne”; krytykę tę kontynuowały towarzystwa kultury świeckiej, tworzone na początku lat pięćdziesiątych XIX wieku. Jedną z interesujących cech tych towarzystw było połączenie radykalnie antykościelnej postawy, antysystemowego socjalizmu i wolnomyślicielstwa z eksperymentalnym podejściem do duchowości. Członków towarzystw kultury świeckiej ogromnie interesowało nawiązywanie kontaktu z zaświatami za pomocą wymyślanych na własną rękę eksperymentów naukowych. Praktyk tych nie uważano za irracjonalne, lecz raczej za eksperymenty, które wprawdzie miały charakter naukowy, ale różniły się od tych, które przeprowadzano na uniwersytetach. Nie potrzebowały one legitymacji instytucji naukowych (czy też nie chciano ich w ten sposób legitymizować), instytucje te bowiem uważano za ściśle powiązane z wyższymi warstwami społeczeństwa, a także z Kościołem państwowym, co rzeczywiście było prawdą w przypadku uniwersytetów w Oksfordzie i Cambridge w tamtych czasach.

Dobry przykład połączenia socjalistycznego radykalizmu, sekularyzmu i duchowości znajdziemy w osobie słynnej feministki Annie Besant. W latach siedemdziesiątych XIX wieku Besant została członkinią londyńskiego towarzystwa kultury świeckiej i rozpoczęła współpracę z Charlesem Bradlaughem – znanym socjalistą, przewodniczącym Narodowego Towarzystwa Świeckiego – która obejmowała promowanie kontroli urodzeń oraz innych kwestii związanych z feminizmem. Besant łączyła radykalne poglądy socjalistyczne i kompetencje naukowe – była pierwszą kobietą, która została absolwentką wydziału nauk ścisłych na Uniwersytecie Londyńskim (University College London) – z ogromnym zainteresowaniem zagadnieniami duchowości. Poznawszy Helenę Bławatską, została wybitną teozofką, a po podróży do Indii pełniła nawet na krótko funkcję przewodniczącej Indyjskiego Kongresu Narodowego²¹.

Idea duchowości przekraczającej podziały między narodami i religiami zyskała na znaczeniu jako odpowiedź na imperializm oraz rzeź, jaką była pierwsza wojna światowa. Intelktualiści, na przykład hinduski poeta Tagore, odrzucali agresywny materializm Zachodu, dostrzegając szansę w tradycjach azjatyckich. Ich optymizm jednak prysł, gdy na horyzoncie pojawiła się Japonia jako potęga imperialna. Mimo wszystko wiele religii wykształciło w tamtych czasach ekumeniczne formy dążenia do pokoju, które mają znaczenie po dzień dzisiejszy²².

Nauka oraz racjonalność naukowa leżą u podstaw epoki świeckości, a postęp naukowy często uzależnia się od sekularyzacji mentalności. Z naszego współczesnego punktu widzenia wydaje się dziwne, że nauki i duchowości nie postrzegano w XIX wieku jako wzajemnych przeciwieństw. Zgodnie z poglą-

²¹ A. Nethercot, *The First Five Lives of Annie Besant*, University of Chicago Press, Chicago 1960; *The Last Four Lives of Annie Besant*, University of Chicago Press, Chicago 1963.

²² Zob. na przykład H. Küng, *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*, Doubleday, New York 1988.

dem powszechnym wśród historyków nauki, nauka sama oczyszcza się z elementów bezpodstawnej spekulacji. Tak więc, na przykład, chociaż uznaje się wkład Alfreda Russella Wallace'a w rozwój teorii ewolucji, podobnie jak uznaje się osiągnięcia Darwina, eksperymenty spirytualistyczne Wallace'a uważa się zazwyczaj za aberrację, od której nauka zdołała się uwolnić²³. Do tego teleologicznego sposobu postrzegania nauki jako procesu stopniowej emancypacji nie należy jednak społeczno-polityczne zakorzenienie zarówno tych czynników, od których wpływu nauka się uwalnia, jak również samej nauki w jej oczyszczonej postaci. Spirytualizm postrzegano jako dążenie do prawdy, właściwe umysłom zlaicyzowanym, polegające na eksperymentowaniu i przeciwstawiające się obskurantyzmowi religijnemu oraz kościelnym hierarchiom. Owo dążenie do prawdy napotykało utrudnienia tak ze strony państwa, jak i Kościoła – instytucji funkcjonujących w Anglii we wzajemnej symbiozie. To właśnie wraz z rozwojem spirytualizmu, duchowości i antynomizmu w Wielkiej Brytanii narodził się przeciwny kolonializmowi uniwersalizm.

Ważne w związku z zyskującą na znaczeniu duchowością było to, że stanowiła ona opcję alternatywną wobec religii. Chodziło tu przede wszystkim o religię zinstytucjonalizowaną. Na Zachodzie duchowość stanowiła opcję alternatywną wobec chrześcijaństwa eklezjalnego. Wraz z tak zwaną sekularyzacją mentalności, jaką przyniósł dziewiętnastowieczny liberalizm, socjalizm, a także nauka (w szczególności teoria ewolucji Darwina), w różnych częściach świata rozpowszechniają się ruchy, które mają na celu poszukiwanie uniwersalnej duchowości niezwiązanej z żadną konkretną tradycją. Dobrym tego przykładem są transcendentaliści w Stanach Zjednoczonych Ameryki – od Emersona po Whitmana – a także Stowarzyszenie Chrześcijańskiej Nauki, założone przez Mary Baker. Teozofia to kolejny produkt Ameryki poszukującej duchowości. Tak naprawdę, jak pokazała Catherine Albanese, nie tylko w Ameryce wyłania się wiele różnych form duchowości, lecz także na całym świecie pojawia się mnóstwo tego rodzaju ruchów, a rozprzestrzeniają się one równocześnie z laickimi ideologiami²⁴.

Jednocześnie poszukuje się uniwersalnej duchowości wykraczającej poza poszczególne religie i znajdującej swoje źródła zwłaszcza w religiach Wschodu. W chrześcijaństwie, religii potęg kolonialnych, w drugiej połowie XIX wieku znajdziemy nie tyle próby nawracania ludzi na tę religię, ile raczej poszukiwania uniwersalnej moralności czy też duchowości w innych tradycjach religijnych, a tym samym swego rodzaju Heglowską *Aufhebung* wszelkich tradycji. Widać to na przykładzie inicjatywy unitarian polegającej na zwołaniu po raz pierwszy

²³ P. Pels, *Spirits of Modernity: Alfred Wallace, Edward Taylor, and the Visual Politics of Fact, Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, ed. B. Meyer, P. Pels, Stanford University Press, Stanford 2003, s. 241–271.

²⁴ C. Albanese, *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*, Yale University Press, New Haven 2007.

w 1893 roku w Chicago Parlamentu Religii Świata i zaproszeniu przedstawicieli religii świata, by przemawiali ze wspólnej trybuny, jak również na przykładzie nowo utworzonej dyscypliny – nauki o religiach, której zakres wykraczał poza teologię chrześcijańską. Termin „religie świata” ukuto wówczas na określenie tradycji religijnych charakteryzujących się zasadami etycznymi na wysokim poziomie, które można było traktować jako mniej więcej równorzędne. Buddyzm był doskonałym kandydatem na reprezentanta tej kategorii, islam natomiast, pomimo obecności na całym świecie i podobieństwa do chrześcijaństwa, został z niej już na wstępie wykluczony.

Obecna sytuacja religii na świecie

Po irańskiej rewolucji islamskiej w 1979 roku wzrosła świadomość faktu, że religia w dalszym ciągu ma duże znaczenie w większości miejsc na świecie. Wiele uwagi poświęcono islamowi częściowo z powodu roli Bliskiego Wschodu w geopolityce: to stamtąd pochodzi znaczna część dostaw ropy w dzisiejszym świecie, to tam struktury polityczne państw narodowych okazują się nietrwałe, a konflikt palestyński stawia żydów i muzułmanów na pozycji wzajemnych wrogów. W tych warunkach islam ma duże znaczenie polityczne, wykraczające daleko poza rejon Bliskiego Wschodu. W roku 2001 Stany Zjednoczone zostały zaatakowane przez radykalną grupę islamistyczną Al-Kaida – miała to być odpowiedź na niegodziwą według islamistów hegemonię geopolityczną tego kraju. Owa „święta wojna” przeciwko Ameryce została zinterpretowana przez amerykańskiego politologa Samuela Huntingтона jako nowa bitwa XXI wieku – miejsce zderzenia cywilizacji (zdefiniowanych przede wszystkim w odniesieniu do religii) – która zastąpiła wcześniejszą walkę kapitalizmu z komunizmem²⁵. Położenie tak wielkiego nacisku na niezbyt jasno zdefiniowane pojęcie cywilizacji przysłała fakt, że większość konfliktów nadal toczy się między państwami narodowymi lub ma podłoże nacjonalistyczne, tak jak dzieje się to w przypadku Palestyny. Mimo wszystko globalizacja rzeczywiście przyczynia się do zwiększenia pola działania ponadnarodowych ruchów religijnych.

Chrześcijaństwo, islam i buddyzm zawsze miały potencjalnie globalny charakter, a zakres ich oddziaływania zależał od rozwoju powiązań handlowych bądź struktur politycznych. Jednak na obecnym etapie globalizacji, którą ułatwiają nowe formy komunikacji, takie jak Internet, religie te, będąc wprost skorelowane z migracją zarobkową, zyskały prawdziwie globalny zakres oddziały-

²⁵ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA, Warszawa 1966.

wania. W ślad za nimi podążają różne nowe ruchy, na przykład bahaizm, Hare Kryszna, Falun Gong itd.

Większość tych ponadnarodowych ruchów nie ma charakteru radykalnego z politycznego punktu widzenia, chociaż zazwyczaj mają one znaczenie polityczne. Obecnie najważniejszym ruchem chrześcijańskim jest protestancki Kościół Zielonoświątkowy oraz wspólnoty ewangelikalne. Wywierają one istotny wpływ na politykę amerykańską, ale także na politykę (sprzyjającą bądź niesprzyjającą im) w wielu krajach Ameryki Łacińskiej, Afryki i Azji. Najważniejszym ruchem islamskim jest dziś ruch misyjny zwany Tablighi Jamaat, który narodził się w południowej Azji, a obecnie staje się powszechny tam, gdzie żyją muzułmanie. Bardzo ważny ruch buddyjski to Tzu Chi, który wywodzi się z Tajwanu, ale szerzy swoje humanitarne przesłanie na cały świat. Takie ruchy pasują do powstającego obecnie społeczeństwa sieciowego, które wprawdzie nie zastępuje państwa narodowego, lecz przekształca je w istotny sposób²⁶. W społeczeństwie sieciowym ważną rolę odgrywa rozwój Internetu, który może się okazać równie istotny z punktu widzenia przemian, jakim podlega religia, jak wynalezienie prasy drukarskiej. Internet dostarcza nowych możliwości, gdy idzie o podejmowanie zagadnień teologicznych oraz dyskusji na tematy związane z religią w społeczności wirtualnej²⁷. Do pewnego stopnia Internet nadaje nowy kierunek tym dyskusjom, które przecież dotyczą starych zagadnień, mianowicie wirtualnego charakteru komunikacji ze światem nadprzyrodzonym, a także społecznego charakteru komunikacji religijnej. Zmianom miejsca w przestrzeni, jakie wiążą się z międzynarodowymi migracjami, stanowiącymi ważny aspekt współczesnego społeczeństwa globalnego, towarzyszy ponadnarodowa komunikacja, dzięki której powstają nowe formy wrażliwości i wspólnoty religijnej.

Przeł. Anna Tomaszewska

²⁶ M. Castells, *The Information Age: Economy, Society and Culture*, vol. 1: *The Rise of the Network Society*; vol. 2: *The Power of Identity*; vol. 3: *End of Millenium*, Blackwell, Oxford 1996–1998.

²⁷ G.R. Bunt, *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, Pluto Press, London 2003.