

Tariq Modood

University of Bristol, Wielka Brytania

ORCID: 0000-0001-8712-5508

Sekularyzm i wielokulturowość – wzajemnie połączone wyzwania polityczne¹

Abstrakt: Istnieje szereg powodów, by raz jeszcze przemyśleć sekularyzm polityczny. Najbardziej znaczącym z nich jest wyzwanie wielokulturowości, z którym mierzy się Europa Zachodnia. Państwa zachodnioeuropejskie są obecnie bardzo skoncentrowane na wyzwaniach wynikających z różnorodności etniczno-religijnej będącej następstwem imigracji. Nowe osiedla muzułmańskie powstałe na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat znajdują się w samym centrum tego problemu. Okoliczności te zmuszają do nowego sposobu myślenia, nie tylko o kwestiach integracji społecznej, ale także o roli religii w odniesieniu do państwa i obywatelstwa. Fundamentalna kwestia, którą wielu uważało za dawno rozstrzygniętą, wyłania się ponownie z nową siłą i budzi nowe kontrowersje – jest nią sekularyzm polityczny, szczególnie w kontekście tolerancji, uznania i zarządzania. Autor niniejszego artykułu twierdzi, że postsekularyzm czy kryzys sekularyzmu mają w Europie Zachodniej dość zasadniczy związek z rzeczywistością wielokulturowości.

Słowa kluczowe: wielokulturowość, sekularyzm, Europa Zachodnia, religia

Abstract: There may be various reasons to rethink political secularism but, in my view, the most significant today, certainly in Western Europe, is what I understand as the multicultural challenge. It is clear West European states are now highly challenged by the issues posed by post-immigration ethno-religious diversity, and that the new Muslim settlements of the last fifty years or so are at the centre of it. This has forced new thinking, not only about questions of social integration but also about the role of religion in relation to the state and citizenship. Accordingly, a fundamental issue that many thought had long been settled has re-emerged with new vitality and controversy, namely political secularism, especially as it articulates with questions of tolerance, recognition, and governance. My own contribution to the climate of 're-thinking secularism' has been to argue that

¹ Niniejszy artykuł stanowi omówienie *Essays on Secularism and Multiculturalism* mojego autorstwa i pochodzi ze wstępu do tej książki [Modood 2019].

what is sometimes talked about as the ‘post-secular’ or a ‘crisis of secularism’ is, in Western Europe, quite crucially to do with the reality of *multiculturalism*.

Keywords: multiculturalism, secularism, Western Europe, religion

Wstęp

Istnieje szereg powodów, by raz jeszcze przemyśleć sekularyzm polityczny, jednak moim zdaniem obecnie najbardziej znaczącym z nich jest wyzwanie wielokulturowości, przed którym stoi Europa Zachodnia. Oczywistym jest, że państwa zachodnioeuropejskie są obecnie bardzo skoncentrowane na wyzwaniach wynikających z różnorodności etniczno-religijnej, będącej następstwem imigracji, i że nowe osiedla muzułmańskie, powstałe na przestrzeni ostatnich pięćdziesięciu lat, znajdują się w samym centrum tego problemu. Okoliczności te zmuszają do nowego sposobu myślenia, nie tylko o kwestiach integracji społecznej, ale także o roli religii w odniesieniu do państwa i obywatelstwa. Fundamentalna kwestia, którą wielu uważało za dawno rozstrzygniętą, wyłania się ponownie z nową siłą i budzi nowe kontrowersje – jest nią sekularyzm polityczny, szczególnie w kontekście tolerancji, uznania i zarządzania. Moim własnym wkładem w ponowne przemyślenie sekularyzmu było stwierdzenie, że postsekularyzm czy „kryzys sekularyzmu ma w Europie Zachodniej dość zasadniczy związek z rzeczywistością wielokulturowości. Przez to ostatnie pojęcie rozumiem nie tylko fakt nowej różnorodności etniczno-religijnej, ale obecność wielokulturowego podejścia do tej różnorodności, przejawiającego się w: idei, że równość powinna zostać rozszerzona z jednakowego traktowania na poszanowanie różnic; uznaniu współzależności sfery publicznej i prywatnej, a nie ich dychotomii, jak w klasycznym liberalizmie; publicznym uznaniu i instytucjonalnej akomodacji mniejszości; odwróceniu marginalizacji i przekształceniu obywatelstwa opartego na narodowości w taki sposób, aby wszyscy mogli mieć poczucie przynależności do danego narodu. To wielokulturowe wyzwanie, swego czasu postrzegane jako idące z prądem liberalizmu – praw człowieka, równości rasowej, dekompozycji kolektywów takich jak naród – należy właściwie rozumieć jako wymagające nie tylko reformy i rozszerzenia liberalnych instytucji demokratycznych, ale ponownego przemyślenia liberalizmu [Levey 2019]. Równocześnie z coraz większą mocą nasuwa się pytanie, jakie implikacje ma pojawienie się tego etnoreligijnego kompleksu społeczno-politycznego dla sekularyzmu politycznego (a właściwie: dla instytucji świeckich, takich jak zakłady pracy, szkoły, szpitale, uniwersytety itp.). Tematy te poruszam w moich *Esejach (Essays on Secularism and Multiculturalism)*.

Pierwszym krokiem w moim wywodzie jest pokazanie, że islamofobia to forma rasizmu kulturowego. Kolejny etap stanowi wskazanie, że antyrasizm, czy to w kategoriach ślepego na różnice neutralnego państwa liberalnego, czy też w kategoriach aktywnego od-Innościowania, nie jest wystarczający. Potrzebujemy koncepcji równego obywatelstwa, która łączy równość w traktowaniu z równością w poszanowaniu różnic; krótko mówiąc: potrzebujemy wielokulturowości. Łącząc socjologię rasizmu kulturowego, analizę kilku zachodnioeuropejskich kontrowersji politycznych z udziałem muzułmanów oraz polityczną teorię wielokulturowości, pokazuję, że równe obywatelstwo wymaga wrażliwego na różnice dostosowania się do muzułmańskich i innych tożsamości religijnych, a to oznacza rewizję i ponowne przemyślenie koncepcji sekularyzmu politycznego. Odróżniam amerykański rozdział kościoła od państwa oparty na wolności religijnej, marginalizację zorganizowanej religii w przestrzeni publicznej w stylu francuskim oraz, po trzecie, to, co uważam za dominujący tryb sekularyzmu politycznego w Europie Zachodniej. Nazywam go „umiarkowanym sekularyzmem” i omawiam jego normy na sposób Weberowskiego typu idealnego czy też kontekstualistycznej teorii politycznej, wykazując, że nie polega on na rozdziale religii od państwa. W rzeczywistości obejmuje on uznanie i wspieranie religii przez państwo – np. wszystkie państwa UE, w tym Francja, finansują szkoły określonego wyznania lub nauczają konkretnych wyznań chrześcijańskich w szkołach państwowych [Stepan 2011: 217] – podkreśla jednak, że władza religijna nie może kontrolować władzy politycznej. Przyznając prymat liberalno-demokratycznemu konstytucjonalizmowi, łączy koncepcję wolności religijnej ze świadomością, że religia może być dobrem publicznym – lub mu szkodzić – i że państwo może potrzebować pomocy w osiągnięciu tego dobra. Twierdzę, że możliwa i wskazana jest akomodacja muzułmanów w ramach umiarkowanego sekularyzmu; to zaś oznacza osiągnięcie egalitarnej integracji, wielokulturowego sekularyzmu.

1. Religia i wielokulturowa akomodacja

Sposób religijnego redefiniowania w Europie Zachodniej grup i kontrowersji opisywanych wcześniej w kategoriach rasy lub obcości i ujęcie akomodacji muzułmanów jako kwestii dominującej w odniesieniu do wielokulturowości to dobrze ugruntowane już zagadnienia [Modood 2005; Modood 2013 (2007)]. Część pierwsza moich *Esejów* śledzi dalej tę trajektorię rasizacji w odniesieniu do takich kwestii jak islamofobia, mowa nienawiści i muzułmańska asertywność. W dalszej części książki przyglądam się wielokulturowemu aspektowi tych kontrowersji i procesu, wskutek którego doprowadziły one do debaty na temat sekularyzmu (choć temat ten powszechnie uznawano już za nieaktualny), dodając kilka słów na temat przyjętych przeze mnie metod analitycznych.

Tożsamościowy kierunek antyrasizmu, poza ukazaniem w trzech ostatnich dekadach XX wieku religijnych korzeni antyrasizmu w USA oraz wpływowości tego ruchu w Wielkiej Brytanii, ma jednak kluczowe znaczenie dla wyłonienia się i rozwoju wielokulturowości. Podczas gdy państwowa wielokulturowość Kanady i wkład w dyskusję o tym zagadnieniu jej znakomitych teoretyków politycznych – takich jak Charles Taylor, Will Kymlicka, James Tully i Joe Carens – są, nie bez powodu, często przywoływane jako wzór wielokulturowości, w Wielkiej Brytanii wpływy afroamerykańskie są silniejsze. Nadały one brytyjskiej wielokulturowości oddolny i antyrasistowski charakter, niewidoczny w takim stopniu jak np. w Kanadzie czy Australii, w których na czele wielokulturowości stało lobby białych mniejszości etnicznych pochodzenia europejskiego i elitarnych decydentów [Levey 2008; Modood 2022, w przygotowaniu; Uberoi 2009; Uberoi 2016]².

Dzieje się tak po części dlatego, że tożsamość grupowa to nie tylko „multi”, a poszczególne grupy mogą przechodzić od koncentracji na rasie do skupienia się na religii lub ogniskować się jednocześnie na kilku płaszczyznach, łącząc na przykład pochodzenie etniczne i religię. Ponadto sama religia jest oczywiście czymś wielowymiarowym. Obejmuje np. święte księgi, doktrynę, formy kultu, organizację, sposób życia, wspólnotę, sztukę czy architekturę. W centrum zainteresowania wielokulturowości leży etniczno-religijna grupa tożsamościowa, którą trzeba chronić przed rasizmem i której praktyki i symbole należy z szacunkiem włączyć do kultury publicznej i instytucji kraju, w którym są obecnie marginalizowane lub nie są uznawane za do niego przynależące. Dobrym przykładem takiej grupy etnoreligijnej, która została poddana rasizacji, są Żydzi. Można byłoby ich uznać za wyznawców określonej religii, judaizmu, wyraźnie jednak widać, że bycie „wyznawcą” nie oznacza wiary w jej zasady i ich ścisłe przestrzeganie. Wielu dumnych ze swojej tożsamości Żydów, którzy sami się za takich uważają i którzy są uznawani za Żydów przez zarówno innych Żydów, jak i nie-Żydów, jest ateistami albo też nie uczestniczy w uznanych zbiorowych formach kultu bądź nie przestrzega zasad definiujących sposób życia takich jak prowadzenie koszernej kuchni czy noszenie nakrycia głowy. W istocie być może należałoby raczej myśleć

² Wiąże się to z faktem, że brytyjska wielokulturowość została zbudowana na wcześniejszym skupieniu się na kwestiach społeczno-ekonomicznych, zwłaszcza na nierównościach na tle rasowym i na mobilności społecznej. Pozytywnym tego skutkiem była niewielka liczba Brytyjczyków uważająca, że integracja społeczno-ekonomiczna i akomodacja etniczno-kulturowa są rywalizującymi ze sobą programami politycznymi, w przeciwieństwie do Holandii, gdzie początkowa akomodacja kulturowa została porzucona na rzecz integracji społeczno-ekonomicznej – jakby trzeba było między nimi wybierać. Niedawno stwierdzono, że także w Norwegii ma miejsce oddolna walka na tle wielokulturowym [Stokke 2019].

o Żydach jako o narodzie mającym pewną religię – w tym sensie, że przynależność do narodu i jego religia wzajemnie na siebie wpływają, przy czym religia jest cechą lub własnością narodu, a nie poszczególnych jednostek. Choć więc Żydzi nie byłiby tym narodem, którym są, bez judaizmu, nie każdy Żyd musi być religijny, aby być Żydem. Co więcej, mogą istnieć inne źródła tożsamości żydowskiej, nie tylko *stricte* religijne – takie jak Holocaust, jako pamięć narodu, czy zbiorowe zaangażowanie na rzecz państwa Izrael. Spieszę dodać, że chodzi mi o społeczno-polityczne rozumienie Żydów, uwzględniające to, jak oni sami postrzegają własną tożsamość, a nie o identyfikacje istniejące wewnątrz judaizmu. Zdaję sobie sprawę z tego, że różne odłamy owej religii mają własne kryteria definiowania tego, kto jest żydem i że te odmienne kryteria są przedmiotem wielkiego religijnego i – w odniesieniu do państwa Izrael – politycznego sporu, zarówno między różnymi odłami judaizmu, jak i między nimi a niereligijnymi Żydami.

Podobnie jest w przypadku muzułmanów (oraz hinduistów, sikhów itd., choć nie będzie tu o nich mowy). Różne szkoły i sekty islamskie wyznają własny pogląd na oczekiwania stawiane muzułmaninowi i choć mają pewien wpływ na to, w jaki sposób muzułmanie uznają kogoś za współwyznawcę, tak jak w przypadku żydów – nie to jest decydujące. Muzułmanie odnoszą się do siebie także jako do członków rodziny, uznają się za wspólnotę: jako jedność polityczna przeciwko islamofobii bądź na rzecz sprawiedliwości dla Palestyńczyków – w tych kwestiach niereligijni muzułmanie, o ile nie przyjmują jawnie antyislamskiej postawy, są uważani przez wyznawców islamu za muzułmanów. W mojej książce przede wszystkim tak właśnie rozumiani są muzułmanie, a mianowicie jako naród lub grupy etniczne mające pewną religię – islam – bez zakładania, że poszczególne jednostki praktykują religię czy że jedność grupy opiera się wyłącznie na religii. Uznając ich za grupę lub naród, nie musimy zakładać nadmiernej jedności, tak jak nie musimy tego robić, mówiąc o osobach czarnoskórych w Wielkiej Brytanii czy o diasporze atlantyckiej. W istocie wybrana przeze mnie kategoria etnoreligii oznacza naród, a nie wyłącznie doktrynę czy zorganizowaną religię, które w tym ujęciu stanowią po prostu cechę narodów, jak w podanym wcześniej przykładzie Żydów, a nie wyczerpującą definicję samej kategorii. Mamy też narzędzie do rozpoznawania wewnętrznego zróżnicowania zwłaszcza w aspekcie grup etnicznych. Na przykład wielu brytyjskich rodziców muzułmanów nalega, aby ich dzieci poślubiły muzułmanina. Informując o tym swoje potomstwo, czy są tego świadomi, czy nie, prawdopodobnie zakładają, że „muzułmanin” oznacza konkretną grupę etniczną: na przykład pakistańscy rodzice mogą uznać, że ich dziecko nie zrozumiało, o co im chodzi, jeśli jako potencjalnego partnera

przedstawi im muzułmanina z Somalii. Wyobrażenie rodziców o muzułmaninie, przynajmniej w tym kontekście, prawdopodobnie będzie miało wymiar etniczno-religijny – chodziło im mianowicie o muzułmanina z Pakistanu. Ów etniczny wymiar znajduje się w samym sercu religii. Z ponad 1100 meczetów w Wielkiej Brytanii, dla których dostępne są dane, znaczna większość jest głównie monoetniczna, a mniej niż pięć procent ma wieloetniczny komitet zarządzający [Naqshbandi 2017].

Myślenie o grupach takich jak Żydzi czy muzułmanie jako społecznościach o charakterze etniczno-religijnym ma także tę zaletę, że terminy te nie opisują religijności czy narodów jedynie w kategoriach religii. Są to grupy, które stają się obiektem rasizacji jako homogeniczna, pojedyncza grupa o jednolitych cechach (czasami odnosi się to do cech biologicznych, choć niekoniecznie [Modood 2005]). Dzieje się tak dlatego, że dana grupa jest postrzegana jako stanowiąca zagrożenie lub gorsza czy po prostu egzotyczna; a każda z tych ocen może być podstawą do dyskryminacji i niezyczliwego traktowania członków grupy.

W ten sposób komplikuje się zjawisko rasizmu. Azjatyccy muzułmanie cierpią na przykład z powodu rasizmu z uwagi na kolor skóry, ale też rasizmu kulturowego. Niektóre dyskursy jawnie rasistowskie (jak w przypadku Brytyjskiej Partii Narodowej) czy też rasistowskie implicytnie (obecne w szerszym społeczeństwie brytyjskim) zakładają, że wady wspomnianej grupy leżą raczej w jej kulturze niż w biologii, której jest ona wytworem. Azjatyccy muzułmanie, bardziej niż np. czarnoskórzy Brytyjczycy, cierpią więc z powodu podwójnego rasizmu. Nie oznacza to, że doświadczają oni więcej rasizmu – takiego jak prześladowanie, dyskryminacja czy wykluczenie instytucjonalne – niż osoby o czarnym kolorze skóry. Jest to złożona empirycznie kwestia i trzeba pamiętać, że stopień dyskryminacji może się różnić w zależności od klasy, wieku, płci, geografii, pochodzenia społecznego itd. Myślę, że systematyczne badania tego typu rzeczywiście pokazałyby, że rasizm wobec azjatyckich muzułmanów pozostaje niedostrzeżony w całej pełni co najmniej od lat 60. XX wieku. Badania tego rodzaju wymagają zatem konceptualizacji rasizmu, która obejmuje rasizm kulturowy, jak również rasizm ze względu na kolor skóry, oraz zrozumienia, że Azjaci cierpią z powodu podwójnego, czy też złożonego, rasizmu³.

³ Gwoli jasności, twierdzenie, że niektóre grupy ucierpiały z powodu rasizmu i związanego z nim nierównego traktowania bardziej niż inne, jest czymś zupełnie innym, niż aprioryczny argument „hierarchii ucisku” [Modood 2021].

Grupy będące obiektem postaw rasistowskich powinny być chronione przed podżeganiem do nienawiści wobec nich. Oznacza ono bowiem nie tylko niebezpieczeństwo bezpośredniej przemocy, ale także tworzenie atmosfery wrogich opinii lub odczuć, albo też jego wykorzystywanie; nie tylko rozbudzanie nienawiści w grupie dominującej, ale także wywoływanie lęku i poniżenia w grupie ofiar, co może prowadzić do konfliktu i przemocy. Podczas gdy celem takich praw jest ochrona osób, nie zaś przekonań religijnych, określone osoby mogą być naznaczone przez tożsamość religijną: rzymscy katolicy w Irlandii Północnej, żydzi i muzułmanie w Wielkiej Brytanii. Jest oczywiste, że niektórzy muzułmanie żywią tak silne uczucia związane z pewnymi aspektami swojej wiary, że lekceważące ataki na nią spowodują u nich taki rodzaj cierpienia, jaki wywołuje u innych grup odwoływanie się np. do obrazów bestialstwa wobec osób czarnoskórych czy negowanie Holokaustu [Modood 1993]. Dodajmy do tego uwarunkowania krajowe i geopolityczne, w których muzułmanie – i tu możemy uwzględnić także muzułmanów z mniejszym zaangażowaniem praktykujących swoją religię – czują się celem ataków i prześladowań jako kulturowo zacofani, nielojalni i jako terroryści, krótko mówiąc: jako nienależący do, powiedzmy, Wielkiej Brytanii, jako niechciani i zagrożeni. Czy nie wyjaśnia to wybuchów protestu, gniewu i przemocy wywołanych na przykład przez *Szatańskie wersety* czy karykatury proroka Mahometa opublikowane w duńskiej gazecie „Jyllands-Posten” [Modood i in. 2006; Levey i Modood 2009]? Takie przypadki mogą, ale nie muszą, zostać wychwycone przez odpowiednio skonstruowane prawo, jednak zastanowienie się nad takimi jaskrawymi przykładami jest konieczne, aby zrozumieć, co powinno być zakazane i co należy potępić. Kwestia potępienia jest ważna dla tych, którzy, tak jak ja, chcą ograniczyć tutaj stosowanie prawa. Wykluczenie restrykcji prawnych i jednocześnie surowej krytyki oznacza pozostawienie mniejszości bez przyjaciół i ryzyko pojawienia się reakcji wyrażających się w przemocy dzisiaj i głęboko zakorzenionych podziałach w przeszłości [Modood 2019].

2. Religia i sekularystyczna akomodacja

Pojawienie się nierasowych form asertywności tożsamości mniejszościowych, o których wspominałem w poprzedniej części, nie było oczekiwane ani mile widziane przez brytyjskich (czy europejskich) polityków ani społeczeństwo. Podobnie jak socjologia rasy, która przez pewien czas cechowała się miernym i zniekształconym rozumieniem tożsamości muzułmanów i rodzajów wykluczenia, jakich doświadczają na Zachodzie – błędnym rozpoznaniem grupy etnoreligijnej w kategoriach rasowych i klasowych – tak też i teoria polityczna, w tym polityczna teoria wielokulturowości, dopiero po pewnym czasie zaczęła stawać na wysokości zadania

[Modood 2013 (2007)]; Parekh 1990, Parekh 2006 (2000)],). Jeśli mamy myśleć normatywnie o miejscu religii w państwie i, ostatecznie, o wielokulturowym obywatelstwie, to istniejąca teoria polityczna nie jest dobrym punktem wyjścia, ponieważ ma zbyt ograniczony kontakt z rzeczywistymi liberalno-demokratycznymi świeckimi wspólnotami politycznymi, w których realizuje się wyzwanie wielokulturowego obywatelstwa. Zazwyczaj teorie sekularyzmu politycznego zakładają, że polega on na rozdzieleniu państwa od religii i/lub neutralności państwa wobec religii. Jednak nawet pobieżne spojrzenie na państwa, które można uznać za świeckie, pokazuje, że to nieprawda. Prawie jedna trzecia wszystkich zachodnich demokracji ma oficjalną religię, a ponad połowa ze wszystkich czterdziestu siedmiu demokracji w zestawieniu danych Polity oficjalnie lub nieoficjalnie daje pierwszeństwo jednej religii. W istocie większość pozostałych uprzywilejowuje więcej niż jedną religię [Perez i Fox 2018]. Poszukajmy więc czegoś opartego na empirii w większym stopniu, niż czynią to zazwyczaj teoretycy polityczni. Zacznijmy od minimalistycznego rozumienia sekularyzmu, a mianowicie poglądu, że istnieją dwa istotne sposoby sprawowania władzy, polityczny i religijny, i każdemu z nich należy pozwoić na pewną autonomię w ramach ich własnych sfer oddziaływania. Każde polityczne urzeczywistnienie czy koncepcja normatywna będzie czymś więcej niż to, ale wyjście od wskazanej minimalistycznej koncepcji pozwoli nam uniknąć przyjęcia jednej określonej interpretacji czy sposobu urzeczywistnienia jako wyczerpujących wszystkie możliwości. Pozwoli nam natomiast pracować na pełnym zakresie przypadków empirycznych bez ich normatywnego wykluczania czy błędnego opisu empirycznego.

Nawet „autonomia sfer” jest być może określeniem zbyt mocnym, by objąć wszystkie przypadki, które obserwujemy w świecie, i najlepiej po prostu uznać, że istnieją dwa zestawy instytucji i działań, polityczny i religijny, z których każdy do pewnego stopnia organizuje się na swój sposób, posługując się własną koncepcją i sposobem pełnienia władzy. Sekularyzm polityczny to w szczególności twierdzenie, że władza religijna nie powinna kontrolować władzy politycznej w sferze sprawowania rządów, prawa i obywatelstwa. Zauważmy, że tak rozumiany sekularyzm nie daje automatycznego pierwszeństwa wolności religijnej, sumieniu, tolerancji czy demokracji. Oczywiście wszystkie te elementy są ważne, dla mnie jednak są one cechami konstytutywnymi liberalnej demokracji, a więc stają się cechami sekularyzmu w demokracji liberalnej. Jedną z takich wersji sekularyzmu, którą dostrzegam w ugruntowanym, empiryczno-normatywnym skoncentrowaniu się na instytucjach i praktykach krajów takich jak Wielka Brytania, jest „umiarkowany sekularyzm”, rzeczywiście przyznający ważne miejsce wolności religijnej.

Jednocześnie jednak, gdy spojrzymy na były Związek Radziecki, Chińską Republikę Ludową, Republikę Turcji, a nawet pewne aspekty *laïcité*, widzimy, że nie ma koniecznego związku między wolnością religijną a sekularyzmem, a sekularyści w pewnych czasach i miejscach przedkładają sekularyzm nad wolność religijną – tak jak jest we Francji.

Nie powinniśmy też przypisywać sekularyzmowi nacisku liberałów na to, by nie traktować religii jako mającej szczególny status [Eisgruber i Sager 2009]. Dla sekularystów religia j e s t czymś szczególnym; ich zabieganie o ograniczenie sfery religii nie rozciąga się na ekonomię, naukę, sztukę i tak dalej, ale jest ukierunkowana wyłącznie na religię. Co więcej, umiarkowany sekularyzm charakteryzuje się wyróżnieniem religii w jeszcze inny sposób. Uznaje on, że religia ma wymiar dobra publicznego (a nie tylko szkody) i może być wspierana przez państwo, jeśli uzna ono, że pomaga mu ona w osiągnięciu tego dobra. Nie promuje idei władzy politycznej/autonomii w sposób antyreligijny, a raczej pozwala zorganizowanej religii i motywom religijnym odegrać rolę w przyczynianiu się do dobra publicznego. Można to uznać – słusznie – za formę uprzywilejowania religii. Należy pamiętać, że niewiele państw, jeśli w ogóle, uprzywilejowuje religię w sposób wyjątkowy. Niezależnie od tego, czy naszym kryterium jest wydatkowanie wpływów z podatków, zarządzanie przez władze, symboliczny status bycia „narodowym” czy włączenie do programu nauczania w szkołach państwowych, większość państw uprzywilejowuje różne sektory gospodarki, naukę i uniwersytety, muzea, obszary piękna przyrody, sztukę, sport i tak dalej – wszystkie sprawy znajdujące się ściśle poza sferą władzy politycznej. Tak więc – poza skrajnymi libertarianami i anarchistami – większość z nas słusznie nie ma problemu z ideą uprzywilejowania przez państwo różnych działań społecznych i ocenia każdy przypadek pod względem merytorycznym – co nazywam „uprzywilejowaniem złożonym”. Być może uważamy, że religia nie zasługuje na uprzywilejowanie na niektóre lub wszystkie z powyższych sposobów. Jednak w istniejącym kontekście politycznym zwolennicy wielokulturowości dążą do egalitarnej inkluzji. Co więcej, liberalny cel neutralności państwa w kwestiach kultury czy religii jest nieosiągalny [Modood 2013 (2007)].⁴ W istocie w pewnym sensie rozdział religii od państwa nie jest neutralnym poglądem na temat religii; jest to bardzo mocny

⁴ Warto zwrócić uwagę, jak niektórzy teoretycy polityczni, na to, że neutralność kulturowa ze strony państwa jest niemożliwa, i dlatego popierają przyjęcie przez państwo jednego języka, argumentują, że przyjęcie przez państwo jakiegokolwiek liczby religii stanowi niewłaściwe naruszenie neutralności. Interesujące jest to, że w takich dyskusjach zazwyczaj pojawia się odniesienie do Quebecu [Bouchard i Taylor 2008; Kymlicka 2001a].

pogląd, który faworyzuje niektóre religie i postawy wobec religii, a jednocześnie odrzuca religie, które dążą do partnerstwa z państwem. Czy też, inaczej mówiąc, jeśli brak rozdziału religii od państwa jest odzwierciedleniem perspektywy etyczno-kulturowej – co za Rawlsem określa się mianem „koncepcji dobra” – to podobnie jest z jej przeciwieństwem, czyli rozdziałem religii od polityki. Być może istnieją mocne argumenty za tym rozdziałem, jednak da się je odnieść do niewielu współczesnych państw, a dążenie do niego nie jest stanowiskiem neutralnym etycznie. Większość państw liberalno-demokratycznych może nie decydować się na wielokulturowość czy akomodację grup etniczno-religijnych, ale nie przeszkadza im w tym ich dotychczasowa forma sekularyzmu politycznego. Taki jest tutaj mój najważniejszy wniosek.

3. Umiarkowany sekularyzm wielokulturowy

Popatrzmy na dwa przykłady tego, jak – moim zdaniem – można połączyć wielokulturowość i umiarkowany sekularyzm. Mają one na celu zilustrowanie dostępnych dróg współpracy tych dwóch rzeczywistości, nie zaś wskazanie instytucjonalnego szablonu do stosowania zawsze i wszędzie⁵. Pokazują one także, jak – moim zdaniem – tożsamości większościowe i mniejszościowe mogą wpisać się w ramy narodowości.

Pierwszy przykład to Kościół Anglii, który w oczywisty sposób jest zinstytucjonalizowaną częścią historycznej tożsamości Anglii i Wielkiej Brytanii. Znajduje to odzwierciedlenie w symbolicznych i merytorycznych aspektach konstytucji. Na przykład z uwagi na ten status dwudziestu sześciu biskupów anglikańskich zasiada w wyższej izbie brytyjskiej legislatury, Izbie Lordów. To właśnie Arcybiskup Canterbury przewodniczy wprowadzeniu w urząd nowej głowy państwa, czyli koronacji monarchy. Nie postrzegam obecności Kościoła państwowego – takiego jak „uznany” Kościół Anglii – jako sprzecznej z sekularyzmem politycznym⁶, o ile nie narusza ona władzy politycznej, jest zgodna z liberalno-demokratycznym konstytucjonalizmem i przyczynia się do dobra publicznego – co w kontekście różnorodności religijnej obejmuje promocję wielokulturowości. Biorąc pod uwagę szybkość zmian wpływających na brytyjską tożsamość narodową oraz to, w jaki

⁵ Zob. Modood 2017, gdzie pokazuję, jak moje kluczowe koncepcje można odnieść do belgijskiej Flandrii.

⁶ Laborde [2018] również dochodzi do przekonania, że państwowość religii w wydaniu Kościoła Anglii, a więc swego rodzaju „umiarkowana państwowość”, daje się pogodzić z sekularyzmem w wersji minimum; wcześniej stwierdza zaś, że jest ona kompatybilna z liberalizmem Rawlsa, choć już nie z republikańskim sekularyzmem liberalnym [2013].

sposób religia, czasami powodując podziały, ponownie pojawia się w polityce, myślę, że mądrze byłoby nie odrzucać lekceważąco tego historycznego aspektu brytyjskiej tożsamości, który nadal ma znaczenie dla wielu osób, nawet jeśli niewiele z nich uczęszcza na nabożeństwa Kościoła Anglii i nawet jeśli Kościół ten schodzi w Wielkiej Brytanii na drugi plan, jeśli chodzi o liczbę wiernych, ustępując pola katolicyzmowi. Jednak opowiadając się za wielokulturową Wielką Brytanią, chciałbym, aby Kościół Anglii dzielił te konstytucyjne przywileje – które być może powinny zostać rozszerzone – z innymi wyznaniem. Wielokulturowość nie oznacza tu jednak surowego „parytetu”. Spodziewam się, że nawet w kontekście wyraźnej wielowyznaniowości Kościół Anglii cieszyłby się słusznym pierwszeństwem w reprezentacji religijnej w Izbie Lordów i przy koronacji monarchy, i nie byłby to tylko surowy majorytaryzm, ale uznanie jego historycznego wkładu. Do tego należy dodać sytuację wielokulturowości, a mianowicie potencjał Kościoła do odgrywania wiodącej roli we wspieraniu i rozwoju wielokulturowej tożsamości narodowej, państwowej i społecznej. Zarówno historyczny, jak i wielokulturowy wkład w tożsamość narodową mają charakter domniemany i zazwyczaj wzajemnie się warunkują, tam jednak, gdzie się one dopełniają, zyskują na znaczeniu argumenty za „państwowością religii” – przede wszystkim tam, gdzie jednocześnie zachodzi proces włączania nieanglikańskich wspólnot religijnych.

Drugi przykład dotyczy religii w szkole powszechnej, czyli w państwowych szkołach bezwyznaniowych⁷. Uważam, że umiarkowany sekularyzm wielokulturowy powinien popierać obowiązkowe zajęcia z edukacji religijnej, w ramach których dzieci wszystkich wyznań i niewyznające żadnej religii uczą się o różnych tradycjach religijnych oraz ich przeszłym i obecnym wpływie na jednostki i społeczeństwa, na kształtowanie ludzkości, gdzie klasa składa się z uczniów zarówno wszystkich wyznań, jak i bezwyznaniowych. Zajęcia takie z pewnością powinny uwzględniać wkład humanizmu, a także ateistyczną krytykę religii i mogą być połączone z etyką. W wielu krajach są zwolennicy tego, by edukacja religijna wchodziła w zakres powszechnego programu nauczania. Główny problem związany z uprzywilejowaniem większości dotyczy nauczania religii, czyli wprowadzenia w konkretną wiarę. Ogólnie rzecz biorąc, istnieją dwie możliwości oparte na zasadzie większościowej. Mamy społeczeństwo posiadające religię większościową i tylko ona jest dopuszczona do nauczania religii, zaś mniejszości mogą być

⁷ Nie omawiam tutaj finansowanych przez państwo szkół wyznaniowych, które są powszechne w wielu krajach europejskich. Omówienie tego rodzaju szkół oraz powodów, dla których finansowanie powinno być rozszerzone na szkoły wyznania muzułmańskiego, przedstawiają Meer [2007] i Tinker [2009].

zwolnione z tych zajęć, ale nie ma alternatywnych lekcji religii. Albo też pogląd większościowy wyraża się w twierdzeniu, że w szkołach państwowych nie powinno być nauczania religii, jak to jest w USA czy we Francji (z wyjątkiem francuskich szkół religijnych finansowanych przez państwo). Czy sprawiedliwe jest narzucanie którejkolwiek z tych polityk mniejszościom, które chcą nauczania religii?

Temat ten należałoby poddać konsultacjom krajowym, jeśli jednak po ich przeprowadzeniu okaże się, że pewne mniejszości chcą nie tylko edukacji religijnej, ale także nauczania religii, to system prawdziwie powszechny, a z pewnością wielokulturowy, musi podjąć wysiłek, aby uwzględnić nauczanie religii mniejszości. Zatem w moim rozumieniu przy obu opcjach większościowych mniejszości powinny mieć prawo do tego, aby ich religie były nauczane lub wyznawane w ramach systemu powszechnego. Z drugiej strony, mniejszości nie mają prawa sprzeciwić się włączeniu nauczania religii większości. Nie powinniśmy na przykład żądać, by szkoły zaprzestały nauczania chrześcijańskiej religii i form kultu czy obchodzenia świąt Bożego Narodzenia z p o w o d u obecności muzułmanów czy hindusów; powinniśmy raczej rozszerzyć obchody na przykład o święta Eid al-Fitr i Diwali. Takie odrębne zajęcia i formy kultu właściwe dla danej wiary należy zrównoważyć podejściem, które łączy wszystkie dzieci i prowadzi do dialogu; w przeciwnym razie skutkiem może być podział społeczności szkolnej i całego społeczeństwa. Tam jednak, gdzie się to udaje, dobrowolne wyznawanie własnej wiary czy tradycji filozoficznej stanowi dopełnienie wielokulturowego podejścia do miejsca religii w szkole. Wspólna nauka o różnych wyznaniach i tym, co je łączy, przy jednoczesnym odrębnym nauczaniu własnej religii i wprowadzeniu w dziedzictwo wspólnoty wyznaniowej jako coś, co jest w szkole na porządku dziennym, a nie zostaje z niej wykluczone, to dwa wzajemnie równoważące się aspekty wielokulturowości.

W tym przykładzie opieram się na trzech zasadach, które wywodzą się z moich refleksji na temat wielokulturowości przedstawionych w *Esejach*:

- I. Szkoły powinny przyczyniać się do rozumienia różnych kultur i dbać o integrację, aby wszyscy mogli rozwijać wspólne poczucie przynależności.
- II. Obecność tożsamości mniejszościowych powinna być uwzględniona na zasadzie addytywnej, a nie subtraktywnej.
- III. Potrzeby mniejszości nie powinny być rozumiane jedynie w kategoriach preferencji większości: to, że większość czegoś nie chce (np. manifestowania wiary poprzez strój czy nauczania religii), nie oznacza od razu, że należy

zrezygnować z instytucjonalnej dbałości o mniejszość, jeśli ta jest mocno przekonana, że tego potrzebuje, a nikt na tym nie ucierpi.

Te dwa przykłady ilustrują również ważną kwestię dotyczącą kultury narodowej. Powszechne nacjonalistyczne podejście liberalne i obywatelskie polega na stwierdzeniu, że różnorodność wymaga „rozrzedzenia” kultury narodowej, tak aby mniejszości mogły czuć się włączone i nie miały poczucia, że jest im narzucana „gęsta” kultura większościowa. Takie podejście mają również liberalni nacjonaści wielokulturowi. Kymlicka argumentuje, że „państwa liberalne wykazują znacznie cieńszą koncepcję tożsamości narodowej. Aby umożliwić ludziom z różnych środowisk etnokulturowych stanie się pełnoprawnymi i równymi członkami narodu [...]. O tyle, o ile liberalne budowanie narodu polega na rozproszeniu wspólnej kultury narodowej na całym terytorium państwa, jest to bardzo cienka forma kultury...” [2001b: 55-56]⁸. Niemniej jednak te dwa powyższe przykłady nie prowadzą do rozrzedzenia umiarkowanego sekularyzmu czy religii w szkołach państwowych: są raczej pluralistycznym zagęszczeniem. Wielokulturowość wzbogaca kulturę narodową, nie likwidując kościoła narodowego, ale wprowadzając inne wyznania w relację z nim. Ogólnie rzecz biorąc, społeczeństwo wielokulturowe wymaga w istocie więcej działań ze strony państwa, by nie tylko zapewnić poszanowanie dla jego różnorodności, ale także połączyć je we wspólnym poczuciu przynależności narodowej, to zaś często oznacza wzbogacenie pojęcia kultury narodowej, a nie jego zubożenie. W przypadkach uwzględnionych w mojej książce umożliwienie mniejszościowym wspólnotom wyznaniowym odgrywania pewnej roli w kulturze narodowej czy powszechnej obok chrześcijan i humanistów wymaga od nas innego myślenia o kraju, a więc może wymagać odpowiedniej narracji publicznej o tym, jakim krajem dziś jesteśmy [CMEB 2000]. W ten sposób wielokulturowość sekularyzacji oznacza wielokulturowość naszej tożsamości narodowej; i odwrotnie, wielokulturowość naszego narodowego obywatelstwa wymaga wielokulturowości sekularyzmu – co można byłoby nazwać „nacjonalizmem wielokulturowym” [Modood 2018, Modood i Sealy 2021]⁹.

⁸ Na temat tego, jak ocenić, czy mniejszość jest wyalienowana z narodowych ram religijnych, zob. Modood i Thompson 2021.

⁹ Wielokontynentalny projekt GREASE, w ramach którego powstał niniejszy artykuł, otrzymał finansowanie z unijnego programu Horyzont 2020 w zakresie badań i innowacji w ramach umowy o dofinansowanie nr [770640]. Opracowywane obecnie ramy globalnej analizy porównawczej zostały omówione w Modood i Sealy 2022.

Bibliografia

- Bouchard G., Taylor C. (2008), *Building the Future. A Time for Reconciliation*, Government of Quebec, Montreal.
- Commission on Multi-Ethnic Britain (CMEB) (2000), *The Future of Multi-Ethnic Britain*, Profile Books, London.
- Eisgruber C.L., Sager L.G. (2009), *Religious Freedom and the Constitution*, Harvard University Press, Harvard.
- Kymlicka W. (2001a), *Politics in the Vernacular*, Oxford University Press, Oxford.
- Kymlicka W. (2001b), *Western Political Theory and Ethnic Relations in Eastern Europe*, w: *Can Liberal Pluralism be Exported?*, red. W. Kymlicka, M. Opalski, Oxford University Press, Oxford.
- Levey G.B. (2008), *Multiculturalism and Australian National Identity*, w: *Political Theory and Australian Multiculturalism*.
- Levey G.B. (2019), *The Bristol School of Multiculturalism*, „Ethnicities”, nr 19 (1).
- Levey G.B., Modood T. (2009), *The Muhammad Cartoons and Multicultural Democracies*, „Ethnicities”, nr 9 (3).
- Laborde C. (2013), *Political Liberalism and Religion. On Separation and Establishment*, „Journal of Political Philosophy”, nr 21 (1), 67-86.
- Laborde C. (2018), *Liberalism's Religion*, Harvard University Press, Harvard.
- Meer N. (2007), *Muslim Schools in Britain. Challenging Mobilisations or Logical Developments?*, „Asia Pacific Journal of Education”, nr 27 (1), 55-71.
- Modood T. (1993), *Muslims, Incitement to Hatred and the Law*, w: *Liberalism, Multiculturalism and Toleration*, red. J. Horton, Palgrave Macmillan, London.
- Modood T. (2005), *Multicultural Politics. Racism, Ethnicity, and Muslims in Britain*, University of Minnesota Press and University of Edinburgh Press.
- Modood T. (2013 [2007]), *Multiculturalism. A Civic Idea*, wyd. 2, Polity Books, Cambridge.
- Modood T. (2017), *Multicultural Nationalism, Political Secularism and Religious Education*, w: T. Modood, F. Bovenkerk, *Multiculturalism. How Can Society Deal With It? A Thinking Exercise in Flanders*, KVA Stanpunten, Brussels.
- Modood T. (2018), *A Multicultural Nationalism*, „Brown J. World Aff.”, nr 25.
- Modood T. (2019), *Essays on Secularism and Multiculturalism*, Rowman Books and ECPR, London.
- Modood T. (2021), *The Multiculturalist Challenge. A Rejoinder*, „Patterns of Prejudice”, t. 55, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/0031322X.2020.1866880> (12.11.2022).
- Modood T., Hansen R., Bleich E., O'Leary B., Carens J.H. (2006), *The Danish Cartoon Affair. Free Speech, Racism, Islamism, and Integration*, „International Migration”, nr 44 (5), 3-62.
- Modood T., Sealy T. (2021), *Freedom of Religion and the Accommodation of Religious Diversity. Multiculturalising Secularism*, „Religions”, nr 12 (10).
- Modood T., Sealy T. (2022), *Developing a Framework for a Global Comparative Analysis of the Governance of Religious Diversity*, „Religion, State and Society”, <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09637494.2022.2117526> (12.11.2022).
- Modood T., Thompson S. (2021), *Othering, Alienation and Establishment*, „Political Studies”, t. 70, nr 3, <https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0032321720986698> (20.11.2022).

- Modood T. (w przygotowaniu, 2022), *Multiculturalism and the Privileging of Liberalism*, w: *Majorities, Minorities and the Future of Nationhood*, red. R. Koopmans and L. Orgad, Cambridge University Press, Cambridge.
- Parekh B. (1990). *The Rushdie Affair. Research Agenda for Political Philosophy*, „Political Studies”, nr 38 (4), 695-709.
- Parekh B., (2006 [2000]), *Rethinking & Multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*, wyd. 2, Macmillan.
- Stepan A. (2011), *The Multiple Secularisms of Modern Democratic and Non-Democratic Regimes*, w: *Rethinking Secularism*, red. C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. Van Antwerpen, Oxford University Press, Oxford.
- Tinker C. (2009), *Rights, Social Cohesion and Identity. Arguments for and Against State-funded Muslim Schools in Britain*, „Race Ethnicity and Education”, nr 12 (4), 539-553.
- Uberoi V. (2009), *Multiculturalism and the Canadian Charter of Rights and Freedoms*, „Political Studies”, nr 57 (4), 805-827.
- Uberoi V. (2016), *Legislating Multiculturalism and Nationhood. The 1988 Canadian Multiculturalism Act*, „Canadian Journal of Political Science / Revue canadienne de science politique”, nr 49 (2), 267-287.