

Między sekularyzacją a postsekularyzmem – o odczarowywaniu świata z perspektywy socjologii religii

ABSTRAKT

Począwszy od lat sześćdziesiątych XX wieku w socjologii religii pojawiło się wiele teorii, koncepcji i ujęć podejmujących temat przeobrażeń miejsca i roli religii w nowoczesnym społeczeństwie zachodnim. Utrzymujące się początkowo klasyczne teorie sekularyzacji, wiążące procesy racjonalizacji i modernizacji z nieuchronnym zmierzchem religii jako takiej, zaczęły z czasem ulegać problematyzacji, ukazując złożoność i nieoczywistość wielu zjawisk oraz tendencji w obrębie społecznych form uobecniania się religii i zaangażowania religijnego. Przedmiot niniejszego artykułu stanowi przegląd najbardziej reprezentatywnych dla socjologii religii ustaleń ze wskazanego zakresu, które mogą służyć jako istotny kontekst rozwijanej w tym samym czasie przez Ericha Fromma teorii religii, oraz odniesienie wynikających z dokonanego przeglądu wniosków do postawionego wyżej pytania o prawomocność diagnozy świata odczarowanego.

Wprowadzenie

Refleksja nad źródłem i dynamiką zmian dokonujących się w obszarze religii i religijności nowoczesnych społeczeństw obecna jest w humanistyce i naukach społecznych co najmniej od oświecenia. Dla współczesnych dyscyplin wiedzy, takich jak socjologia, teologia, filozofia czy religioznawstwo, problematyka ta nabrała szczególnego znaczenia w pierwszej połowie ubiegłego wieku. Z falą doświadczeń totalitaryzmów lata sześćdziesiąte przyniosły (przejętą od Friedricha Nietzschego) ideę śmierci Boga, zwaną też teologią radykalną, w myśl której wraz ze śmiercią chrześcijańskiego Boga na krzyżu nastąpił kres myślenia transcendentnego i eschatologicznego, kres religii i religijności. Teologowie i filozofowie reprezentujący taki sposób myślenia (np. Dietrich Bonhoeffer, Thomas J. J. Altizer) postulowali ideę świata „dojrzałego”, wyrosłego i „odczarowanego” z religii, afirmującego egzystencję człowieka w jego zdaniu na samego siebie. Miejsce transcendencji zająć miały odtąd doczesność i etyka życia świeckiego.

Postulaty teologii radykalnej bardzo szybko przeniknęły do zachodniej socjologii i zaczęły towarzyszyć badaczom w ich refleksji nad stanem i rolą religii oraz instytucji religijnych we współczesnym świecie. W przeobrażeniach drugiej połowy XX wieku w zakresie postępu modernizacyjnego, stopniowym oddzielaniu się instytucji

społecznych od instytucji religijnych, w procesach pluralizacji oraz dominacji wartości świeckich nad religijnymi dopatrywano się przejawów „odczarowywania” świata z sacrum. Podejście sekularyzacyjne na długo zdominowało interdyscyplinarną perspektywę badań i myślenia o miejscu, roli i specyfice religii we współczesnym świecie. Późniejsza krytyka, jakiej poddawano poszczególne koncepcje i teorie z tego zakresu, wiązała się przede wszystkim z kwestionowaniem prawomocności ich metodologicznych podstaw. Problem ten dotyczył głównie tzw. *wyznaniowej* socjologii religii, a główny zarzut, jaki jej czyniono, to nadmierna koncentracja na kondycji religii w niemal wyłącznie chrześcijańskich społeczeństwach zachodnich, wyrastających na gruncie tradycji protestanckiej. Niemniej empiryczny kontekst wielu badań z zakresu socjologii religii XX wieku wskazuje na trudne do zakwestionowania zmiany w społecznym statusie religii oraz wyraźny spadek tradycyjnie rozumianego zaangażowania religijnego w tych społeczeństwach.

Czy zatem przeobrażenia świata społeczno-kulturowego późnej nowoczesności, korespondujące z wizją teologów śmierci Boga, oznaczać mają faktyczny kres duchowości i religijności Zachodu, cywilizacyjne znużenie mitem transcendencji i przebrzmiały model myślenia o potrzebach człowieka współczesnego? Jakie wnioski wynikają z badań socjologii religii zajmującej się diagnozowaniem, analizą i prognozowaniem teraźniejszości i przyszłości religii w tym zakresie? Jakiej wiedzy, dotyczącej źródeł oraz konsekwencji tych przemian, dostarczają czynione nieustannie od co najmniej lat pięćdziesiątych XX wieku badania problematyki sekularyzacji? Przedmiot artykułu stanowi przegląd najbardziej reprezentatywnych dla socjologii religii ustaleń ze wskazanego zakresu, które mogą służyć jako istotny kontekst rozwijanej w tym samym czasie przez Ericha Fromma teorii religii, oraz odniesienie wynikających z dokonanego przeglądu wniosków do postawionego wyżej pytania o prawomocność diagnozy świata odczarowanego.

Źródła i konsekwencje procesów sekularyzacji

Zdaniem jednego z czołowych socjologów zajmujących się omawianą problematyką, Petera L. Bergera, źródeł i swoistego potencjału sekularyzacyjnego należy doszukiwać się w specyfice *t r a d y c j i j u d e o c h r z e ś c i j a ń s k i e j*, związanej z polaryzacją pierwiastków sacrum i profanum, zasadniczym rozdziałem między stwórcą a stworzeniem¹.

1 Por. P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przekł. W. Kurdziel, Nomos, Kraków 2005, s. 158–172.

Bóg usytuowany jest tu poza kosmosem, poza własną kreacją, jest transcendentny, niemożliwy do utożsamienia z jakimkolwiek naturalnym lub ludzkim zjawiskiem. Jednocześnie istotą człowieka jako elementu tejże kreacji jest zasadnicza odmiennosc i odrębność nie tylko od Boga, ale także od reszty jego stworzenia. Bóg Izraela to Bóg „z zewnątrz”. Taka transcendentalizacja Boga zainicjowała historię boskich i ludzkich działań, odmiennych w swej najgłębszej istocie, w znacznym stopniu niezależnych od siebie, osobnych. Idea ta, będąca, jak podkreśla Berger, zapowiedzią sekularyzacji, ulegała na przestrzeni wieków wielu modyfikacjom, głównie za sprawą katolickiej wersji chrześcijaństwa, która to, wprowadzając początkowo ideę wcielenia, a z czasem również koncepcję Trójcy Świętej, zastępów aniołów i świętych oraz kult Marii, doprowadziła do zakłócenia owej pierwotnej polaryzacji światów: niebo zetknęło się z ziemią, a człowiek w różnorodnych zapośredniczeniach zbliżył się do transcendencji. Protestantka reformacja przez redukcję sakramentów, eliminację świętych pośredników, symboliki i estetycznej ekspresji na powrót uprościła naruszoną dychotomię sacrum i profanum. „Wierzący protestancki – pisze Berger – nie żyje już w świecie, który nieustannie przenikają święte istoty i siły. Rzeczywistość [znów – M. H.] jest spolaryzowana na radykalnie transcendentną boskość i radykalnie «upadłą» ludzkość, która jest pozbawiona świętych cech. [...] Innymi słowy, radykalna transcendencja Boga staje przed uniwersum radykalnej immanencji «zamknięcia się» na świętość”².

Protestantyzm ograniczył punkt zetknięcia się profanum i sacrum do nadzwyczaj wąskiego kanału pośrednictwa wyrażonego w koncepcji niezasłużonej łaski Boga względem człowieka (*sola gratia*). Ewentualne przerwanie tego, w gruncie rzeczy dość wąskiego kanału, miało oznaczać początek procesu separacji transcendencji z doczesnością, a tym samym – początek sekularyzacji. Jak wyraża to Berger, „[...] niebo pozbawione aniołów staje się otwarte na interwencję astronoma i, w końcu, astronauty”³. Ów dychotomiczny sposób myślenia religijnego wyraźnie odróżnia tradycję judeochrześcijańską od innych, na przykład od tradycji archaicznych (kosmologie mezopotamska i staroegipska) czy buddyzmu, czyniąc ją potencjalnie podatną na procesy odczarowywania i racjonalizacji świata. Stąd, jak dowodzi socjolog, procesy sekularyzacji dotyczą przede wszystkim społeczeństw wyrastających na jej gruncie.

² Tamże, s. 156.

³ Tamże, s. 157.

Innym, wspólnym dla wielu teorii sekularyzacyjnych problemem jest zróżnicowanie i pluralizm religijny⁴. Wydaje się, że przywołanie w tym miejscu klasycznej dla socjologii religii, a w swych dociekaniach wyraźnie antropologicznej wykładni funkcji religii, jaką zaproponował Berger⁵, pozwoli naszkicować konsekwencje, jakie pluralizacja spowodowała po stronie religii monoteistycznych. W ujęciu tym funkcjonowanie jednostki w społeczeństwie wiąże się z koniecznością wyposażenia jej w mechanizmy obrony przed, jak je określają poszczególni autorzy, rozmaitymi „marami świata anomii”, których źródło stanowią nieuniknione wszak doświadczenia graniczne. Tak rozumiana przez nich anomia musi być utrzymywana w bezpiecznych granicach ustalonego, zewnętrznego, obiektywnego porządku internalizowanych znaczeń, zwanego nomosem. Owa społecznie zobiektywizowana „wiedza”, służąca wyjaśnianiu, podtrzymywaniu i uzasadnianiu porządku społecznego, określana jest przez tych autorów procesem legitymizacji. Jednak w sytuacjach granicznych, takich jak ciężka choroba lub śmierć, jednostce nie wystarcza odniesienie do znanego, zakorzonego w codzienności nomosu – dawne, znane sposoby nadawania znaczeń i ich interpretacji zawodzą. W ten sposób ujawnia się konieczność uruchomienia nowych, specjalnych mechanizmów legitymizujących – instytucji, języka, zestawu uprawnień, sądów, wartości i zasad, które umożliwiłyby zintegrowanie owych „rzeczywistości odmiennego rodzaju” ze znaną rzeczywistością życia codziennego, przypisując im jedynie wyższy status poznawczy oraz umieszczając owe ludzkie zdarzenia w kosmicznym układzie odniesienia, zwanym przez autorów kosmosem. W tym właśnie miejscu „zaczyna” się religia i religijna legitymizacja, która „[...] ma odnosić zdefiniowaną przez człowieka rzeczywistość do tej ostatecznej, uni-

4 Zob. tamże, s. 182–202; B. Wilson, *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, przekł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Nomos, Kraków 2012, s. 406; R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2007, s. 351–356; J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, przekł. M. Kunst, T. Kunst, Nomos 2006, s. 111–146; J. T. Richardson, *Prawo. Kontrola społeczna*, przekł. T. Kunz, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 294–298; K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Nomos, Kraków 2009, s. 113–115.

5 Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 29–88. Koncepcję tę omawiam szerzej w artykule: *On Validity of Religious Education in the Age of Secularization – Reflections from the Border of Religious Sociology and Religious Pedagogy* [w:] *Atomization or Integration? Transborder Aspects of Multipedagogy*, red. J. Pilarska, A. Szerląg, A. Urbanek, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge 2016, s. 253–270.

wersalnej i świętej. Z natury nietrwałe i przemijające konstrukcje ludzkiego działania przyobleka się zatem w otoczkę ostatecznej pewności i trwałości. [...] stworzonym przez człowieka nomosom nadaje się kosmiczny status”⁶. Ta „metodologia” pozwala jednostce przechodzącej przez sytuacje graniczne „[...] ciągle istnieć w świecie swojego społeczeństwa – nie «jak gdyby się nic nie zdarzyło», co w bardziej krańcowych sytuacjach granicznych jest psychologicznie trudne, lecz z przeświadczeniem, że nawet te wydarzenia czy doświadczenia mają swoje miejsce w uniwersum, który ma sens”⁷.

Rolą legitymizacji religijnych jest zatem utrwalanie struktur wiarygodności dla sytuacji i doświadczeń niemieszczących się w codziennym nomosie, aby jednostka mogła uniknąć anomii, rozpaczcy i chaosu. Procesy pluralizacji okazały się poważnym wyzwaniem dla tak rozumianej koncepcji porządków – nomosu i kosmosu. Reformacja, jak często podkreślają socjologowie religii, rozbijając jedność chrześcijaństwa i uruchamiając proces dalszych religijnych podbojów i podziałów, uruchomiła de facto proces demonopolizacji dominujących tradycji religijnych – systemów wierzeń, wartości oraz instytucji religijnych, rzec by można – lokalnych religijnych systemów legitymizujących, prowadząc tym samym do sytuacji zróżnicowania i pluralizmu religijnego. W ten sposób, jak wykazuje James A. Beckford, religia w przemysłowo rozwiniętych spluralizowanych społeczeństwach nowoczesnych traci lub porzuca swoją dawną funkcję związaną z dostarczaniem ostatecznych wartości i legitymizowaniem całego systemu społecznego, a także z integrowaniem jednostek w społeczeństwo⁸. Zmiany te przyniosły autonomizację różnych sfer życia społecznego, co dla jednostek i instytucji religijnych ma znaczenie zarówno „ekonomiczne”, jak i „metafizyczne”.

W pierwszym przypadku można powiedzieć, że stworzona w ten sposób sytuacja „rynkowa”⁹ uprawomocniła status wielu różnych organizacji i grup religijnych, umożliwiając im funkcjonowanie w oparciu o analogiczne zasady¹⁰. Sytuacja ta stała się istotna zarówno dla

6 P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 69.

7 Tamże, s. 79.

8 Zob. J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 78.

9 Thomas Luckmann rekapitułując pochodzenie tego określenia, wskazuje na jego wcześniejsze niż przez Bergera użycie: pierwotnie zastosować je miał Karl Mannheim do analizy światopoglądów, następnie zaś Reinhold Niebuhr w swoich rozważaniach z zakresu socjologii religii (zob. T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii w nowoczesnym społeczeństwie*, przekł. L. Błuszczyk, Nomos, Kraków 2011, s. 55).

10 Za: K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 86.

instytucji podtrzymujących systemy legitymizacyjne, jak i dla samej treści tychże systemów – jak obrazowo wyjaśniają to Berger i Thomas Luckmann: „[...] co innego panować w roli bramina nad metafizycznymi problemami zamkniętej i względnie jednorodnej, a nadto nie mającej w tej materii żadnego wyboru, społeczności wiejskiej, a co innego próbować sprzedawać system legitymizacyjny zamożnej i wyrafinowanej intelektualnie klienteli z podmiejskich dzielnic willowych, gospodyniom domowym ze Środkowego Zachodu, wielkomiejskim sekretarkom itp. [...] [Sytuacja pluralizmu – M. H.] wprowadza nowe formy doczesnych wpływów, prawdopodobnie bardziej zdolne modyfikować treści religijne niż formy starsze [...]; religii nie można już dłużej narzucać, lecz należy ją sprzedać. [...] Jest rzeczą niemożliwą niemal a priori sprzedać towar populacji nie podlegających przymusowi konsumentów bez uwzględnienia ich życzeń dotyczących towaru”¹¹.

Pluralizm ma również znaczenie dla samej jednostki zyskującej w zaistniałej sytuacji status konsumenta oraz możliwość swobodnego wyboru spośród rozmaitych systemów legitymizacyjnych. Sytuacja ta nie pozostaje bez wpływu na strukturę osobowości jednostki¹². Wymagania wyraźnie rosną po obu stronach: instytucje religijne muszą poszukiwać nowych strategii pozyskiwania „konsumentów”, odpowiednio kształtować „przekaz”, zatrudniać odpowiedni „personel”, specyficznie „administrować” i „zarządzać” swoją działalnością zorientowaną odtąd na „wynik”¹³, zaś jednostki – dokonywać autonomicznych wyborów, za które odpowiedzialnością i konsekwencjami nie mogą odtąd obarczać nikogo poza samymi sobą.

Natomiast z drugiej wskazanej perspektywy współistnienie i legitymizacja różnorodnych systemów religijnych sprawiła, że odtąd żaden z nich nie był już w stanie dostarczyć uniwersalnego modelu świętego kosmosu, ani też nie mógł być utożsamiany z systemem całej społeczności. Jak ujmuje to Grace Davie, „[...] jeśli w społeczeństwie istnieje więcej niż jeden święty baldachim lub więcej niż jeden głos roszczący sobie prawo do ostatecznej prawdy o ludzkiej kondycji, to obydwie (lub wszystkie) z nich nie mogą być prawdziwe. Nie da się tu uniknąć kolejnego pytania: czy to możliwe, że prawda ostateczna nie

¹¹ P. L. Berger, T. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, przekł. B. Kruppiak, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 158. Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 192–196.

¹² Zob. L. Berger, T. Luckmann, *Socjologia religii a socjologia wiedzy*, dz. cyt., s. 158.

¹³ Szczegółowo sytuację instytucji religijnych opisuje Berger (zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 173–202).

istnieje? [...] [W ten sposób – M. H.] pluralizm prowadzi do erozji struktur wiarygodności stworzonych przez monopolistyczne instytucje religijne, gdy oferuje alternatywy dla nich”¹⁴. Dodatkowo sekularyzacja zmusiła grupy religijne do współzawodniczenia w „definiowaniu świata” z różnymi niereligijnymi konkurentami, za którymi stały „prawne przyzwolenie i siła społeczna”¹⁵.

Pluralizm pozbawił świat człowieka dawnych stałych ram i punktów orientacyjnych. Może nie tyle zniósł granice między nomosem i kosmosem, co uelastyczył je, sprawił, że ich sytuowanie nie mogło być już nigdy „na zawsze”. O tym, gdzie zwykło się je umiejscawiać i jak wytyczać, a także – jak definiować i oznaczać treść obu tych przestrzeni znaczeń, miały odtąd decydować lokalne systemy legitymizujące społeczną wyobraźnię, nieuprawnione do zgłaszania roszczeń o charakterze uniwersalnym i totalnym. Jednostka i społeczeństwo jednocześnie utraciły „święty baldachim”, ale i zyskały dostęp do alternatywnych systemów samorozumienia oraz definiowania i interpretowania świata zewnętrznego, trudny do przecenienia kapitał emancypacyjny i sekularyzacyjny.

Kolejnym wątkiem, na który wskazuje się w socjologii religii przy podejmowaniu problematyki sekularyzacji, są procesy r a c j o n a l i z a c j i, o d c z a r o w y a n i a świata, historycznie również kojarzone z reformacją¹⁶. Berger, jako kontynuator w tej kwestii myśli Maxa Webera, wskazuje na konsekwencje omawianego wcześniej rozdziału profanum i sacrum: „[...] protestantyzm pozbawił się w stopniu, w jakim to było możliwe, trzech najbardziej starodawnych i najpotężniejszych przymiotów towarzyszących świętości – tajemnicy, misterium i magii”¹⁷. W podobny sposób mówi o tych zjawiskach Robert N. Bellah: „[...] duża część kosmologicznego spadku po średniowiecznym chrześcijaństwie została odrzucona jako zabobon”¹⁸. Mentalna i doktrynalna surowość protestantyzmu, przejawiająca się w takich jego nurtach,

¹⁴ G. Davie, *Socjologia religii*, przekł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2010, s. 87–88.

¹⁵ P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 185.

¹⁶ Zob. tamże, s. 156–157; M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, przekł. J. Miziński, Lublin 1994, s. 180–182; G. Küenzlen, *Max Weber: religia jako odczarowanie świata*, [w:] *Filozofia religii. Od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, przekł. L. Łysień, WAM, Kraków 2008, s. 23–24; S. N. Eisenstadt, *Teza o etyce protestanckiej*, przekł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 362–375; K. Zielińska, *Spyry wokół sekularyzacji*, dz. cyt., s. 115–117.

¹⁷ P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 156.

¹⁸ R. N. Bellah, *Ewolucja religijna*, przekł. B. Kruppik, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 252.

jak kalwinizm czy metodyzm, wyrażała się w niezwykle pragmatycznej i racjonalnej, jak na dotychczasowe standardy, interpretacji idei chrześcijańskich i niechrześcijańskich. Ta wyraźna zmiana przyczyniła się do swoistego zainfekowania społecznej wyobraźni nową racjonalnością, wprowadziła logikę myślenia religijnego na pogranicze z nauką. Zapoczątkowano stopniowe przekształcanie wierzeń i instytucji religijnych w niereligijne przez „odczarowywanie” specyficznej wiedzy i zachowań, których źródeł dopatrywano się wcześniej w boskiej mocy. Rosnący autorytet racjonalnych poglądów naukowych na temat świata natury, kosmogonii, chorób, edukacji czy pracy, jak opisuje ten fenomen Beckford, miał powodować marginalizację lub zanik autorytetu religii instytucjonalnych oraz związanego z nimi sposobu myślenia w tych oraz wielu innych dziedzinach wiedzy¹⁹. Dzięki temu z czasem coraz łatwiej było o dominację wyjaśnień naukowych świata nad tymi religijnymi. W konsekwencji religia i myślenie religijne zaczęły ulegać antropomorfizacji, a społeczeństwo mogło zacząć przejmować ich funkcje, jak również desakralizacji – świat, człowiek i natura poddały się swobodnej i racjonalnej interpretacji. Społeczeństwo trenujące się w „relacji” z nadprzyrodzonym na nowy, „odczarowany” sposób, stopniowo staje się coraz bardziej podatne na sytuowanie jej w przestrzeni i w granicach dającej się zrozumieć doświadczenia. Religijne interpretacje przestają być użyteczne, zastępowane przez te niereligijne torują drogę nowoczesnej organizacji życia społecznego i instytucjonalnego. W ten sposób możliwym staje się przejście od społeczeństwa „sakralnego” do „świeckiego”, świeckiego, czyli takiego, w którym wszelkie decyzje i działania społeczne będą bazować na przesłankach racjonalnych i utylitarnych²⁰. W ten sposób racjonalizacja toruje drogę sekularyzacji – wraz z utratą zasadności i znaczenia logiki myślenia metafizycznego, tracą je również instytucje religijne, dotychczasowi depozytariusze i tłumacze owej logiki.

Procesy racjonalizacji jako temat podejmowane są zwykle przez socjologów zajmujących się sekularyzacją wraz z problematyką modernizacji²¹. Zdaniem Davie, modernizacja stanowi swoiste jądro sekularyzacji, owej, jak określa ją za Bryanem R. Wilsonem, kultury

19 Zob. J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 81.

20 Zob. K. Zielińska, *Spyry wokół sekularyzacji*, dz. cyt., s. 66.

21 Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 147–221; J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, dz. cyt., s. 82–85; T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, dz. cyt., s. 95–108, 201–206; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, przekł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2008, s. 49 i n.; K. Zielińska, *Spyry wokół teorii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 30–42, 120–125.

i zbiorowej *mentalite*²² społeczeństwa poddanego omawianym przemianom. Kluczowe wydają się tu dwa wymiary tego zjawiska: z jednej strony, istotne znaczenie ma zróżnicowanie ról społecznych oraz zmiany w sieci instytucji społecznych, z drugiej – wzrastająca organizacja i racjonalizacja tych ostatnich. Ewidentnym aspektem tych procesów jest oddzielenie instytucji kościelnych od pozostałych instytucji społecznych, co określane bywa mianem dyferencjacji funkcjonalnej²³. W efekcie procesu różnicowania się społeczeństwa religia traci swą dominującą pozycję, a jej dotychczasowe funkcje przejmują inne instytucje społeczne. W ten sposób na skutek tak rozumianych procesów dyferencjacji społecznej logika „świętego kosmosu” przestaje być elementem nadającym sens i znaczenie instytucjom i organizacji społeczeństwa. Berger opisuje ten mechanizm następująco: „Każdy określony świat religijny będzie przedstawiać się świadomości jako realność jedynie w takim stopniu, w jakim podtrzymywane jest istnienie właściwej jej struktury wiarygodności. Jeśli struktura wiarygodności jest solidna i trwała, to podtrzymywany przez nią świat religijny będzie solidnie i trwale realny w świadomości. [...] Jednakże gdy struktura wiarygodności słabnie, słabnie także subiektywna realność danego świata religijnego”²⁴. Na poziomie instytucjonalnym „rugowanie” Boga ze świata ludzkiej aktywności spowodowało przejście dotychczasowych funkcji instytucji religijnych przez instytucje świeckie. Bardzo wyraźnie widać ten proces w obszarze edukacji. Szkolnictwo kościelne było stopniowo zastępowane niereligijnym, zaś treści natury religijno-moralnej – problemami natury instrumentalno-technicznymi²⁵. Omawiane procesy wpływały na zmianę porządku w dotychczasowym świecie zjawisk i doświadczeń społecznych. Karel Dobbelaere charakteryzuje ten stan rzeczy następująco: „[...] orientacja magiczna i religijna kontra racjonalna i empiryczna; wszechobejmujący święty kosmos kontra instytucjonalnie wyspecjalizowane ideologie; nieprzewidywalne magiczne siły i moce kontra dające się przewidzieć i kontrolować działania i sytuacje; wartości tradycyjne kontra świeckie prawa; nawyki moralne kontra procedury praw-

22 Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 89–90.

23 Zob. A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie” 2009, z. XVIII, Seria: Pedagogika, s. 29; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, przekł. T. Kunz, Nommos, Kraków 2005, s. 89–101; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, dz. cyt., s. 45, 124–130; K. Zielińska, *Spyry wokół teorii sekularyzacji*, dz. cyt., s. 36–39, 82–86.

24 P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 199.

25 Zob. K. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, dz. cyt., s. 36–38.

ne; etyka religijna kontra kontrola instrumentalno-techniczna; [...] osobiste relacje kontra wyspecjalizowane, anonimowe role; bezpośrednie relacje ze znajomymi osobami kontra interakcja społeczna między nieznanymi jednostkami odgrywającymi role; relacje o charakterze emocjonalnym kontra relacje umowne, formalne, utylitarne; więzi horyzontalne i pionowe kontra anomia i klasa społeczna; małe warsztaty i biura kontra wielkie fabryki i biurokrację; Kościół jako totalna i oficjalna organizacja kontra Kościoły jako dobrowolne stowarzyszenia”²⁶. Tak więc sekularyzacja zasadniczo zmienia porządek społeczny, prowadzi do ograniczania i eliminowania religijnych podstaw funkcjonowania i organizacji społeczeństwa, co nie pozostaje bez wpływu na sferę indywidualnych systemów wartości. Zwykle bowiem, jak zauważa Katarzyna Zielińska, wyodrębnianiu poszczególnych instytucji społecznych towarzyszy konstytuowanie się nowych, zróżnicowanych ról społecznych, stanowiących odpowiedź na nową sytuację społeczną. To zaś pociąga za sobą zmiany w sferze aksjologicznej w kierunku zwiększania się funkcjonalności danej roli w ramach instytucji, w której jest ona realizowana²⁷. Stare układy religijnych odniesień tracą dotychczasową zdolność legitymizacji wielu norm i wartości. Jednostka nie doświadcza ich już jako decydujące o znaczeniu i sposobie nadawania sensu własnej egzystencji. W najlepszym razie mogą one stanowić dla niej cząstkowy horyzont odniesień, najczęściej jednak ulegają zastąpieniu przez nowe, lepiej dopasowane do aktualnego kontekstu społecznego. W tym miejscu, rzecz można, zaczyna się namysł nad przeobrażeniami świata społecznych doświadczeń, jakie wskutek procesów sekularyzacji stają się udziałem jednostek, grup oraz instytucji religijnych.

Badania empiryczne z tego zakresu wskazują na zjawisko indywidualizacji religii²⁸, jej rozszczępienie na sferę publiczną i prywatną jako jedną z zasadniczych konsekwencji samej sekularyzacji. Utrata przez tradycyjną religię funkcji legitymizowania istniejącej rzeczywistości wprowadza zmiany nie tylko w funkcjonowaniu całego systemu społecznego. Ona, co raz jeszcze warto podkreślić, zmienia realne znaczenie samej religii dla człowieka i jego świata życia. Jak opisuje jeden z aspektów tego zjawiska Bellah w kon-

²⁶ Tamże, s. 97.

²⁷ Zob. K. Zielińska, *Spory wokół sekularyzacji*, dz. cyt., s. 122–123.

²⁸ Zob. P. L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 180 i n.; K. Dobbelaere, *Sekularyzacja*, dz. cyt. s. 184–208; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 83–106; P. Beyer, *Religia i globalizacja*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2005, s. 127–166.

tekście społeczeństwa amerykańskiego, „[...] w rzeczywistości wielu praktykujących nie przejmując się doktrynalną ortodoksją i dość powszechnie podziela pogląd, że prawdy wiary powinny uzyskać osobistą reinterpretację. [...] jest też prawdą, że wielu [...] posiada zawile i często pseudonaukowe przemyślenia, za pomocą których ustanawia pewien rodzaj poznawczej harmonii między swoją wiarą a wymogami XX wieku”²⁹. W praktyce wiąże się to z coraz powszechniejszym uznaniem, że choć instytucje religijne mogą nadal rozwijać obowiązującą lokalnie wyobraźnię metafizyczną jako horyzont indywidualnych odniesień dla swoich członków i sympatyków, a także tworzyć sprzyjające warunki dla ich z nimi identyfikacji, to jednak jednostka musi do owych „ostatecznych” rozwiązań dochodzić samodzielnie, w pełnej odpowiedzialności za siebie, własne wybory oraz ich konsekwencje. W tym kontekście można mówić o wyraźnym rozdzieleniu głosu instytucji religijnej od poszczególnych głosów jej wyznawców. Oficjalna doktryna może czynić zadość potrzebie formalnej integracji wspólnoty, jednak na poziomie jednostkowym bywa traktowana jak towar – każdy czerpie z niej na tyle, na ile odpowiada ona jego doraźnemu zapotrzebowaniu, wybiórczo i czasowo.

Oddziaływanie procesów sekularyzacji, a wraz z nią procesów racjonalizacji i modernizacji, powoduje nie tylko stopniowe oddalanie się jednostki od wiążących ją wcześniej organizacji religijnych, ale także coraz mniejszy udział pierwiastka nadnaturalnego w jej indywidualnym uniwersum znaczeń. Mówi się w tym kontekście o procesie sekularyzacji świadomości, której źródłem są rozbieżności między społecznymi a kościelnymi (związanymi z religią instytucjonalną) wzorcami wartości, zaś skutkiem – coraz silniejsze i bardziej dojmujące doświadczenie napięcia poznawczego jednostki. Jak ujmując tę kwestię Niklas Luhmann, „[...] religia zaczyna mieć do czynienia z problemami wynikłymi ze zróżnicowania funkcjonalnego, które nie dają się już tak łatwo jak kiedyś sprowadzić do przyczyn transcendentnych, lecz same zwrotnie regulują problem opanowywania kontyngencji w społeczeństwie”³⁰.

Indywidualizacja religii wiąże się z jej prywatyzacją, jak ujmując to José Casanova, „[...] jej marginalizacją poprzez przesunięcie do sfery prywatnej”³¹. Religia staje się sprawą wyboru lub preferencji jednostki, zatracając tym samym swój powszechny i obowiązujący charakter, ulega subiektywizacji. Analizując socjologiczny fenomen

²⁹ R. N. Bellah, *Ewolucja religijna*, dz. cyt., s. 256.

³⁰ N. Luhmann, *Funkcja religii*, przekł. D. Motak, Nomos, Kraków 2007, s. 223.

³¹ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 352.

„religii z wyboru”, jako powszechnie obserwowalnego zjawiska będącego symptomem procesów prywatyzacji religii, Paul M. Zuelhner zwraca uwagę na charakterystyczny w tym kontekście mechanizm przekształcania treści subiektywnej religijności z ogólnego systemu interpretacji świata i sposobów życia w matrycę interpretacyjną i pomocową ograniczoną do indywidualnych i rodzinnych aspektów życia, pomagającą radzić sobie jednostce z pokonywaniem kryzysów życia, przynoszącą pocieszenie, nadzieję, pewność siebie i w ten sposób stabilizującą świat życia³². Taka prywatna religijność – rozwija ten problem Berger – „prawdziwa” dla jednostki, która ją przyjmuje, nie może na dłuższą metę wypełniać „klasycznego” zadania religii, jakim było dotąd budowanie wspólnego świata, w którym wszystkie aspekty życia społecznego miałyby swe ostateczne znaczenie wiążące każdego wyznawcę³³. Teraz religijność przenika tylko do wybranych, specyficznych enklaw życia społecznego, dających się skutecznie oddzielić od zsekularyzowanych sektorów nowoczesnego społeczeństwa. Wartości i treści składające się na religijność prywatną w zasadzie nie obejmują pozaprywatnego kontekstu instytucjonalnego³⁴.

Wraz z zagospodarowywaniem przez świeckie instytucje przestrzeni i funkcji rezerwowanych wcześniej przez religię dochodzi więc do swoistego „uwolnienia” społeczeństw od religii, pozbawienia jej realnego wpływu, duchowy wymiar istnienia ulega oddzieleniu od sfery politycznej³⁵. Jednocześnie zmienia się dominująca wcześniej perspektywa interpretacyjna świata. Słabnie waga religijnych interpretacji – nadprzyrodzoność jest wypierana przez doczesność, to na niej zaczyna się koncentrować społeczna uwaga. Niezwykle wymownie pisał o tym Émile Durkheim, jeden z klasyków i protagonistów teorii sekularyzacji: „Bóg, jeśli można się tak wyrazić, który początkowo uczestniczył we wszystkich stosunkach międzyludzkich, wycofuje się z nich stopniowo; porzuca świat ludzi i ich spory. Jednakże, jeśli w dalszym ciągu dominuje nad tym światem, czyni to z wysoka i z daleka, a ponieważ wywierany przez niego wpływ staje się bardziej ogólny i mniej określony, pozostawia więcej miejsca na swobodne działanie sił ludzkich. Jednostka czuje się – i rzeczywiście jest – mniej «manipulowana»; staje się w wyższym stopniu źródłem spontanicznej

32 Zob. P.M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, przekł. B.J. Skirmunt, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 453.

33 Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s.181.

34 Zob. tamże.

35 Zob. Ch.Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, przekł. A. Lipszyc, Znak, Kraków 2002, s. 60.

działalności. Słowem, sfera religii nie tylko nie powiększa się wraz z rozrostem życia doczesnego i w takiej mierze jak ono, ale ulega coraz większemu zawężeniu”³⁶.

Podobnie rzecz widzi Thomas Luckmann, wskazując na proces stopniowej utraty „monopolu interpretacyjnego” przez Kościół, który „[...] staje się jedną z wielu instytucji, a jego wykładnia rzeczywistości nie zajmuje pozycji uprzywilejowanej. Doczesne systemy interpretacji sensu, politycznej, ekonomicznej czy też «naukowej» proveniencji, w coraz większej mierze przejmują jego miejsce. [...] W tych warunkach przekazana być nie może [...] żadna obowiązująca wizja świata”³⁷. W rezultacie człowiek uzyskuje poczucie większej swobody w odczytywaniu świata oraz w zakresie doświadczania własnej egzystencji, które dają się interpretować w oderwaniu od religijnego tematu i takież metody. Nowe perspektywy samorozumienia i pojmowania świata charakteryzują się zawężonym zakresowo oraz niskim lub zupełnie znikomym poziomem „transcendencji”. Zdolność religii do budowania świata sprowadza się do konstruowania subświatów, wycinków uniwersum znaczeń, których wymowa może być podzielana w bardzo wąskim kręgu, na przykład wyłącznie przez członków jednej rodziny. Religia oparta na tego typu strukturze wiarygodności zdaniem przywołanego autora jest z konieczności konstrukcją chwiejną³⁸.

Wielu teoretyków sekularyzacji wskazuje również e k u m e n i z m jako rodzaj strategicznej odpowiedzi na marginalizację roli religii w życiu społecznym³⁹. Jak zostało powiedziane wcześniej, w sytuacji zrównania pozycji wszystkich instytucji religijnych żadna z nich nie posiada już rzeczywistej przewagi nad innymi. W okolicznościach takiej „eğalitaryzacji” zdeprecjonowanych statusów instytucje religijne stają wobec wspólnej konieczności pozyskania wiernych. Sytuacja ta, o czym wspominałam, zostaje zdominowana przez logikę ekonomii rynkowej – czynnikiem determinującym działania organizacji w tym zakresie jest orientacja „na wynik”, na pozyskanie wiernych – konsumentów. Taka orientacja powoduje racjonalizację struktur społeczno-religijnych, uznaje za wspólny cel zagospodarowanie niezagospodarowanych, tych, którzy, jak nigdy wcześniej, mają możliwość swobodnego, wolnego wyboru. Berger określa ten proces

36 E. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przekł. A. Wakar, PWN, Warszawa 1999, s. 217.

37 T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, dz. cyt., s. 52.

38 Zob. P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s. 182.

39 Zob. tamże, dz. cyt., s. 185–202; H. Desroche, *Religia i rozwój społeczny*, przekł. J. Siek, [w:] *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 338–340.

jako tworzenie się swoistej biurokracji, platformy działań ze wspólnym dla wszystkich mianownikiem, sieci struktur biurokratycznych zaangażowanych w racjonalne stosunki wymiany handlowej, tak ze społeczeństwem w ogóle, jak i pomiędzy poszczególnymi instytucjami. Według tego autora sytuacja pluralistyczna „[...] zmierza w kierunku «ekumeniczności» w jej społecznej, politycznej i ekonomicznej dynamice”⁴⁰. Konkurowanie ze sobą różnorodnych ofert religijnych zostaje zastąpione przez ich współpracę. Potencjalny *wierny-konsument* staje się cennym *klientem*, a jego pozyskanie w takiej sytuacji może wiązać się nawet z koniecznością rezygnacji z dotychczasowego przywiązania do określonych treści danej tradycji religijnej, jej doktryny. Można rzec – miejsce religijnych *małych firm* zajmują religijne korporacje gotowe modyfikować treści religijne, wchodzić w rozmaite porozumienia i unie, a nawet przesuwać akcenty z elementów nadprzyrodzonych w stronę moralnych i terapeutycznych – byleby tylko klient zechciał dokonać korzystnego z ich punktu widzenia wyboru.

W stronę postsekularyzmu – nowe formuły religii i religijności

Przywołane wyżej źródła, konsekwencje i konteksty sekularyzacji stanowią dobrze reprezentowaną przez klasycznych socjologów religii, podejmujących w swych pracach teorie sekularyzacyjne, formułę opisu przeobrażeń świata społecznego i kondycji religii instytucjonalnych drugiej połowy XX wieku, wpisującą się w ducha idei „śmierci Boga”. Jednak w pracach współczesnych socjologów są również tacy, którzy ukazują odmienną niż w omówionych teoriach sekularyzacji dynamikę procesu zmian w tym zakresie. Badania Grace Davie, José Casanova, Danièle Hervieu-Léger, Rodney’a Starka i Williama S. Bainbridge’a, Petera Beyer’a, Steve’a Bruce’a, Gillesa Keppela czy też Eillen Barker⁴¹ dostarczają licznych dowodów na to, że procesy modernizacji, racjonalizacji czy pluralizmu, choć niewątpliwie mogą wpływać na zmianę funkcji i statusu religii instytucjonalnej, to nie przynoszą uzasadnienia dla tezy o docelowej bezreligijności społeczeństw, ani tym bardziej nie przynoszą dostatecznych dowodów na

⁴⁰ P.L. Berger, *Święty baldachim*, dz. cyt., s.184.

⁴¹ Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt.; J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt.; D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przekł. M. Bielawska, Nomos, Kraków 2007; R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2007; P. Beyer, *Religia i globalizacja*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2005; S. Bruce, *Fundamentalizm*, przekł. S. Królak, Sic!, Gdynia 2006; G. Kepel, *Zemsta Boga: religijna rekonkwista świata*, przekł. A. Adamczak, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2010; E. Barker, *Nowe ruchy religijne*, przekł. T. Kunst, Nomos, Kraków 2012.

eliminację pierwiastka duchowego z przestrzeni doświadczeń jednostkowych i społecznych. Jako wyraźne świadectwa owych sekularyzacyjnych niejednoznaczności uznaje się między innymi zjawiska zakrojonych na szeroką skalę konwersji prowadzących do powstania nowych ruchów religijnych, masowe przesunięcia obecności chrześcijaństwa z półkuli północnej na południową, pojawienie się islamu jako istotnego czynnika społeczno-kulturowego czy rozwój fundamentalizmów religijnych na gruncie wszystkich religii mono-teistycznych.

W opinii wielu badaczy niezasadna okazuje się teza o ścisłym związku modernizacji i racjonalizacji ze słabnącą religijnością technologicznie zaawansowanego świata zachodniego. Przykładem jest tu duża żywotność protestanckich wspólnot ewangelikalnych w zaawansowanych modernizacyjnie Stanach Zjednoczonych. Za nieuprawnioną uznaje się również tendencję do generalizacji wniosków z teorii sekularyzacji, do czynienia lokalnych prawidłowości formułami opisu całego świata społecznego i przeobrażeń zachodzących we wszystkich zakątkach globu. Liczne badania dowodzą bowiem, że Europa nie powinna być traktowana jako globalny prototyp zmian omawianego typu⁴², ponieważ różne społeczeństwa podążają rozwojowo w różnych kierunkach, nawet wtedy, gdy działają na nie te same siły rozwoju gospodarczego. Według Davie mamy tu do czynienia z dwoma problemami. Z jednej strony, proces rozwoju społeczeństwa od przemysłowego do postindustrialnego związany jest z pewnymi typowymi zmianami kulturowymi, z drugiej jednak – systemy powstające na każdym etapie tej ewolucji są warunkowane specyfiką lokalnej przeszłości, mają swoje korzenie w religiach protestanckiej, katolickiej, muzułmańskiej bądź konfucjańskiej, z których każda posiada swój odrębny i charakterystyczny system wartości⁴³. Wynikające stąd różnice, ukształtowane w ogromnej mierze przez dziedzictwo kulturowe (a ściślej religijne), widoczne są nawet po ograniczeniu wpływu rozwoju gospodarczego. A zatem, choć rozwój gospodarczy może popychać społeczeństwa w podobnym kierunku, to one nie tyle upodobniają się do siebie, co poruszają osobnymi, równoległymi trajektoriami, ukształtowanymi przez ich dziedzictwo kulturowe. To właśnie utożsamienie historycznych procesów sekularyzacyjnych z ich domniemanymi, przewidywanymi skutkami dla losów religii jest zdaniem Casanovy „[...] głównym błędem sekularyzacji, powielanym

⁴² Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 162.

⁴³ Tamże, s. 158.

zarówno przez jej wyznawców, jak i krytyków [...]”⁴⁴. Jako przykładu przywołany autor używa przypadków Hiszpanii i Polski, w których religia „publiczna” w określonych okolicznościach historycznych i niejako wbrew logice sekularyzacji odegrała szczególną rolę społeczno-polityczną⁴⁵. Zatem wątpliwości co do tego, że siły modernizacji miałyby doprowadzić do powstania jednorodnej, zdesakralizowanej i areligijnej kultury światowej w możliwej do przewidzenia przyszłości, można traktować jako całkiem zasadne⁴⁶.

Dodatkowo rzadko w klasycznym ujęciu sekularyzacji zwraca się uwagę na fakt, że opisywane zmiany w zakresie stopnia zaangażowania religijnego mogą być częścią typowego dla drugiej połowy XX wieku trendu obejmującego w zasadzie wszystkie organizacje o charakterze dobrowolnym, nie tylko tradycyjne wspólnoty religijne, ale także partie polityczne czy związki zawodowe, a polegającego na osłabieniu zaangażowania społecznego jednostek i grup. Rezygnująca z operowania całościowymi ideami późna nowoczesność przenika bowiem nie tylko myśl religijną, ale i świecką. Owo przesunięcie od „wielkich metanarracji” w stronę „transcendencji średniego zasięgu” (na przykład politycznych), a przede wszystkim w stronę „mini-transcendencji” zorientowanych na jednostkę⁴⁷, niewątpliwie wpływa na zmianę w usytuowaniu religii w strukturze znaczeń i funkcji kulturowych, ale z całą pewnością nie daje podstaw, by mówić o jej unieważnieniu. Dlatego też, jak zauważa Davie, „[...] nie zakłada się już, że świecki dyskurs wyprze dającą się rozpoznać i jednolitą alternatywę religijną. Zamiast tego, rozwija się zarówno myśl świecka, jak i religijna, jako że na początku XXI wieku ludzie poszukują nowych dróg oraz nowych doktryn (świeckich i religijnych), którymi mogliby się kierować w życiu”⁴⁸. Najnowsze badania socjologii religii mówią o procesie ustawicznego konstytuowania i rekonstruowania programów kulturowych uwzględniających zmieniające się znaczenia doświadczeń religijnych. Tak jak i kulturowe formuły wyrażania się późnej nowoczesności bywają zróżnicowane i niejednorodne, tak też różnorodne mogą być formy religii: „[...] istota nowoczesności tkwi w jej potencjale do samokorygowania się. [...] zatem religia [...] staje się jednym z wielu zasobów w procesie nieustannej samooceny. [...] nowoczesność nie jest po prostu odrzucana czy ponownie

⁴⁴ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 47.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 133–195.

⁴⁶ Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 158.

⁴⁷ Zob. D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, dz. cyt., s. 61.

⁴⁸ G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 143.

przyjmowana, lecz zostaje w krytyczny i twórczy sposób ponownie przywłaszczana przez nowe praktyki religijne w kontekstach innych niż zachodni”⁴⁹. W ten sposób do socjologii religii wprowadzona zostaje kategoria de sekularyzacji⁵⁰, którą można tłumaczyć zarówno jako stan ożywienia tradycyjnej wiary i praktyk religijnych, jak i zjawisko pojawienia się nowych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej oraz nowych przejawów duchowości, niezależnych od religii instytucjonalnych. Warto w tym miejscu choćby krótko zasygnalizować kilka przykładów z tego zakresu⁵¹, formuł wcześniej nieznanych lub zupełnie niszowych, bez odnoszenia się do kontrowersji, wątpliwości i dyskusji, które wokół nich wśród socjologów religii trwają.

Pierwszą z takich formuł jest wspomniana już wcześniej, wynikająca z procesów prywatyzacji religii, tak zwana wiara bez przynależności⁵². Dotyczy ona zmian w obszarze zaangażowania religijnego oraz związku jednostki z życiem instytucji religijnej i jej religijną doktryną. W tradycyjnych, ortodoksyjnych formach przynależności religijnej elementy te spełniały funkcje kontrolne, dzięki nim wierzenia i postępowanie wiernych mogły być wzmacniane i reprodukowane. Aktualnie mówi się o przynależności dobrowolnej, na zasadach uznanych przez jednostkę jako własne. Przynależność taka nie potrzebuje już ani legitymacji członkowskiej, ani potwierdzania własnej tożsamości przez praktykowanie dokładnie według lokalnej doktryny.

Druga formuła to formuła religii zastępczej⁵³. Wyraża się ona w uznaniu instytucji religijnych za istotny element własnej kulturowej i narodowej tożsamości, traktowaniu ich jako reprezentujących wspólnotę narodową wobec świata zewnętrznego. Owi „nominalni” wierni uznają obowiązek płacenia podatków na ich rzecz, ponoszenia kosztów utrzymywania infrastruktury religijnej, opłacania religijnych „profesjonalistów”, przy jednoczesnym pozostawianiu poza społecznością, przyjmując nawet status niewierzących oraz niepraktykujących. W tym przypadku instytucje religijne cieszą się szczególnym traktowaniem państwa i obywateli nie jako miejsca realizacji duchowych potrzeb jednostek, lecz identyfikacyjnych i tożsamościowych,

49 Tamże, s. 161.

50 Zob. J. Mariański, *Religie na wolnym rynku*, „Znak” 2012, nr 681.

51 Zob. M. Humeniuk-Walczak, *On Validity of Religious Education in the Age of Secularization*, dz. cyt.

52 Zob. G. Davie, *Socjologia religii*, dz. cyt., s. 197.

53 Zob. tamże, s. 201.

pomimo braku zaangażowania religijnego wiernych na innych, niż wskazane poziomach. Taka formuła obecna jest w doświadczeniach krajów skandynawskich, na przykład Szwecji i Norwegii.

Inną opisywaną przez socjologów ideą jest trend zwany „o d o b o w i ą z k u d o k o n s u m p c j i”⁵⁴, w ramach którego instytucje religijne funkcjonują według mechanizmów rynkowych, odpowiadają podażą usług religijnych na społeczny popyt w zakresie zróżnicowanych potrzeb. W tej formule mieszczą się zarówno lokalne zjawiska dostosowywania dawnych doktryn, rytuałów i obrządków do zapotrzebowania społecznego, jak też i rozwój nowych ruchów religijnych, takich jak New Age. Szczególnym przykładem tej formuły zaangażowania religijnego są fundamentalizmy religijne, bardzo złożone i szeroko opisywane w socjologii religii zjawiska, w tym miejscu wyłącznie sygnalizowane. Wobec postępującej laicyzacji, coraz mniejszego zainteresowania tradycyjną duchowością i religijnością, kulturowego zakwestionowania wielkich idei, a także w związku z relatywizacją norm i wartości – tak zwaną „uniwersalizacją herezji”⁵⁵, na rynku „usług” religijnych pojawia się zapotrzebowanie na powrót do świata prostej jednoznaczności, jasnych wizji i dawnej pewności⁵⁶. Fundamentalizm wyrażający społeczne lęki przed światem bez stałych punktów odniesień jawi się jako skuteczna ucieczka od owego „heretyckiego imperatywu” współczesności i, jak w swej pracy poświęconej temu zjawisku konstatuje Dominika Motak, staje się zjawiskiem równie powszechnym, jak sama modernizacja⁵⁷. Kepel pisze o nim w następujący sposób: „Narodził się nowy dyskurs religijny, który nie postulował już konieczności dostosowywania się do świeckich wartości, lecz potrzebę wydobycia sakralnych podstaw organizacji społeczeństwa, a nawet, jeżeli to konieczne – jego przekształcenie. W ramach tego podejścia na różne sposoby zalecano wykroczenie ponad upadłą nowoczesność, której przypisywano wszelkie porażki i zabrnięcie w ślepią uliczkę oddalenia się od Boga. Nie chodziło już o *aggiornamento*, lecz o «powtórny ewangelizację Europy», nie o modernizację islamu, lecz o «islamizację nowoczesności»”⁵⁸.

54 Zob. tamże, s. 205–212.

55 Zob. P. L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, przekł. B. Mikołajewska, [w:] *Religia a życie codzienne*, cz. I, red. H. Grzymała-Moszczyńska, Instytut Religioznawstwa UJ, Kraków 1990, s. 13–46.

56 Zob. D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Nomos, Kraków 2002, s. 45.

57 Zob. tamże, s. 34.

58 G. Kepel, *Zemsta Boga*, dz. cyt., s. 34.

Współczesny fundamentalizm zdaje się zdobywać uznanie na gruncie podobnym, co niegdyś nowożytny utopie – kierowany jest wyobrazeniami i dążeniami do świata wypełnionego sensem, szczęśliwego, doskonałego. Taka „mechanika” dobrze wpisuje się w Weberowski typ zachowań religijnych „ascezy wewnątrzświatowej”⁵⁹. Tu zepsuty i opuszczony przez Boga świat traktowany jest jako obowiązek, zadanie ascety wewnątrzświatowego – bojownika Boga. To na nim spoczywa owa misja przekształcania świata zgodnie z zasadami ascetyzmu i czystości etyczno-doktrynalnej. Współczesny asceta wewnątrzświatowy, fundamentalista, ma do dyspozycji zmodernizowane metody: może korzystać z demokratycznych procedur, tworzyć polityczne i ekonomiczne grupy nacisku, prowadzić walkę wyborczą czy też organizować własne szkolnictwo. Zawsze przeciw zniechęconemu, zrelatywizowanemu światu ponowoczesnych „antywartości”, a w obronie tych celów i wartości, które ujmowane są jako absolutne i uniwersalne.

Postsekularyzm i deprywatyżacja – refleksje końcowe

Dotychczasowe rozważania ukazują ogromną złożoność społeczno-kulturowego świata przełomu XX i XXI wieku. Wydaje się, że niezależnie od instytucjonalnych przeobrażeń w omawianym obszarze potrzeba sięgania do transcendencji, doświadczania sacrum, wyrażania swojej wiary i religijności czy też jej różnorodnych transformacji wciąż daje się ująć jako charakterystyczna dla pewnej części sekularyzujących się społeczeństw. Diagnoza taka odpowiada opisanej przez Jürgena Habermasa koncepcji społeczeństwa postsekularnego, w której filozof określa jako nieuprawnione, a nawet szkodliwe społecznie traktowanie procesów sekularyzacji jako gry o sumie zerowej między „[...] uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki, z jednej strony, a utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła – z drugiej. Jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej. [...] Ten obraz – przekonuje filozof – nie pasuje do społeczeństwa postsekularnego, czyli takiego, gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne”⁶⁰. Zamiast tego postuluje uznanie idei tak zwanego zdrowego rozsądku (*common sense*)⁶¹, swoistej trzeciej optyki między nauką a religią,

59 M. Weber, *Szkice z socjologii religii*, przekł. J. Prokopiuk, H. Wandowski, Książka i Wiedza, Warszawa 1984, s. 166, 224.

60 J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przekł. M. Łukasiewicz, „Znak” 2002, nr 9, s. 11.

61 Zob. tamże.

w symetryczny sposób otwartej na nie obie i w jednakowy sposób stro-
niącej od absolutystycznych roszczeń każdej z nich.

Jako nieuprawnione i niebezpieczne uznaje Habermas pokusy
scjentyistycznej logiki sekularyzacji, mówiące o bezwzględnej koniecz-
ności przekładu argumentów religijnych na „rozumny” język „odczar-
owanej” sfery publicznej. Taka praktyka prowadzić ma bowiem do
wykluczenia i dyskryminacji tego uniwersum symbolicznego, które
reprezentuje wierząca część społeczeństwa. Filozof postuluje zasad-
niczą symetrię dopuszczonych publicznie wypowiedzi, zarówno tych
niereligijnych, jak i religijnych. Wierzący to tacy sami członkowie
procesu stanowienia prawa i uczestnicy procesów politycznych, jak
i niewierzący. Dodatkowo zaś, jak podkreśla, „[...] tradycje religijne
dysponują szczególną mocą artykulacyjną i intuicjami moralnymi,
zwłaszcza dotyczącymi delikatnych form wspólnego życia ludzi. Ten
potencjał czyni język religii poważnym kandydatem do tego, by słu-
żyć za nośnik możliwych treści prawdziwościowych, które następnie
można przełożyć ze słownika określonej religijnej wspólnoty na język
ogólnie dostępny. [...] Prawdziwościowy potencjał wypowiedzi religij-
nych – jak podkreśla filozof – nie zostaje utracony z punktu widzenia
zinstytucjonalizowanej praktyki doradczej i decyzyjnej, jeśli wyma-
gany przekład zostaje dokonany w przestrzeni przedparlamentar-
nej, a więc poziomie politycznej sfery publicznej. Tę pracę przekładu
należy jednak rozumieć jako wspólne zadanie, w którym uczestni-
czą niewierzący, zakładając, że ich religijni współobywatele, którzy
są zdolni do takiego uczestnictwa, nie powinni być nim niesymet-
rycznie obciążeni”⁶². Jednocześnie, jak podkreśla, wierzący powinni
zdobyć się na trzy zasadnicze w tym kontekście akty refleksji: uznać
inne niż własna wizje rzeczywistości („Udaje się to o tyle, o ile ich re-
ligijne koncepcje na zasadzie autorefleksji wchodzą w taki stosunek
z tezami konkurencyjnych doktryn religijnych, że to nie zagraża ich
ekskluzywnemu roszczeniu do prawdy”⁶³), dostosować się do autory-
tetu nauk społecznych („Udaje się to tylko o tyle, o ile z ich religijnego
punktu widzenia stosunek między dogmatycznymi treściami wiary
a zlaicyzowaną wiedzą o świecie określają zasadniczo w taki sposób,
że autonomiczne postępy poznania nie mogą popadać w sprzeczność
z twierdzeniami ważnymi z punktu widzenia religii”⁶⁴) oraz uznać
przesłanki państwa konstytucyjnego oparte na moralności świeckiej

62 J. Habermas, *Między naturalizmem a religią*, przekł. M. Pańków, PWN, War-
szawa 2012, s. 117.

63 Tamże, s. 121.

64 Tamże, s. 122.

(„Udaje się to tylko o tyle, o ile egalitarny indywidualizm rozumowego prawa i uniwersalistycznej moralności świadomie wpisują się w kontekst całościowych doktryn”⁶⁵).

A zatem, jak dowodzi Habermas w swojej koncepcji społeczeństwa postsekularnego, tylko wówczas, gdy wszyscy obywatele, wierzący i niewierzący, otrzymają jednakową szansę artykulacji swoich przekonań, prowadzenia sporu, choćby i okupionego ostrym dysonansem poznawczym, oraz doświadczania tą drogą wszystkich konsekwencji pluralizmu światopoglądowego, możliwym ma się okazać autentyczny trening demokracji. Jego uczestnicy „[...] nauczą się z nim [pluralizmem – M. H.] obchodzić, pamiętając o swojej omylności, czyli nie zrywając społecznej więzi spajającej wspólnotę polityczną, będą wiedzieli co w społeczeństwie postsekularnym znaczą zapisane w konstytucji świeckie podstawy decyzji. Mianowicie w sporze między roszczeniami wiedzy i wiary państwo światopoglądowo neutralne bynajmniej nie faworyzuje jednej strony. Pluralistyczny rozum publiczności obywatelskiej [zdrowy rozsądek – M. H.] kieruje się dynamiką sekularyzacji tylko w tej mierze, w jakiej ta dynamika ostatecznie zmusza do zachowania jednakowego dystansu wobec silnych tradycji i treści światopoglądowych. Jest jednak gotowy do osmotycznego uczenia się od obu stron, nie wyrzekając się własnej autonomii”⁶⁶.

Z teorią społeczeństwa postsekularnego współbrzmi koncepcja *deprivatyzacji* Casanovy, dostarczająca alternatywnych wizji i wyjaśnień procesu przeobrażeń religijnych współczesności⁶⁷. Socjolog pojęcie to rozumie jako proces polegający na powrocie religii na scenę publiczną społeczeństw. Odwołując się do Habermasowskiego modelu sfery publicznej, z jej trójpodziałem na państwo, społeczeństwo polityczne i społeczeństwo obywatelskie⁶⁸, proponuje analogiczną typologię religii publicznych oraz „[...] konceptualizację nowoczesnej formy religii publicznej, charakteryzowanej przez publiczne działanie religii w nieodróżnicowanej sferze publicznej społeczeństwa obywatelskiego. Efektem [miałaby być – M. H.] koncepcja współczesnej religii publicznej, kompatybilnej ze swobodami liberalnymi oraz nowoczesną dyferencjacją strukturalną i kulturową”⁶⁹.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, dz. cyt., s. 11.

⁶⁷ Zob. J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 351–383.

⁶⁸ Zob. tamże, s. 359. Zob. także: J. Habermas, *Strukturalne przeobrażenia sfery publicznej*, przekł. M. Łukasiewicz, W. Lipnik, PWN, Warszawa 2007.

⁶⁹ J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, dz. cyt., s. 359.

Używając jako przykładu Kościoła katolickiego, dowodzi, że instytucje religijne mogą uzyskać legitymację do tego, by wkroczyć na nowo w sferę publiczną wówczas, jeśli przekierują swe aspiracje i działania z państwa na społeczeństwo. Gdy akceptując zasady swobody religijnej jako uniwersalnego prawa ludzkiego, staną w obronie instytucjonalizacji nowoczesnych uniwersalnych praw, tworzenia współczesnej sfery publicznej i stanowienia ustrojów demokratycznych⁷⁰. Socjolog wskazuje na takie przykłady tego typu procesów, jak aktywna rola Kościoła katolickiego w procesach demokratyzacji w Hiszpanii, Polsce i Brazylii w XX wieku.

Jednak podkreśla, że owe znaki nowoczesnej deprywatyzacji nie dają się absolutyzować. „Prywatyzacja i deprywatyzacja stanowią historyczne opcje dla religii w nowoczesnym świecie. Tradycja, zasady i okoliczności historyczne będą skłaniać niektóre religie do pozostania z gruntu prywatnymi religiami indywidualnego zbawienia. Z kolei tradycje kulturowe, religijne zasady doktrynalne i okoliczności historyczne będą skłaniały inne religie do – przynajmniej okazjonalnego – wkroczenia w sferę publiczną”⁷¹. Taka dynamika procesów uobecniania religii – to w sferze publicznej, to w prywatnej – staje się gwarantem żywotności religii jako takiej. Z jednej strony, instytucje religijne dla utrzymania swej efektywności w sferze publicznej powinny komunikować się w sposób pozbawiony stronniczości, „ponadwyznaniowo” i w języku uniwersalistycznym⁷², z drugiej zaś, w celu zagwarantowania sobie odtworzenia się jako „prywatne religie indywidualnego zbawienia” powinny, „licząc na wielkie zasoby tradycyjnych kulturowych powiązań wśród szerokich mas wiernych”, koncentrować swoje duszpasterskie zadania i rozwijać „pewną formę dobrowolnej, denominacyjnej, rewiwalistycznej ekspresji”⁷³.

W omówionych aspektach koncepcja deprywatyzacji zdaje się harmonizować z ujęciem Habermasa. Casanova, jako socjolog religii, skupia się bardziej na konkretnych warunkach utrzymywania „żywotności” instytucji religijnych przez odwołanie do przykładów deprywatyzacji poszczególnych religii w ich konkretnym, historyczno-kulturowym kontekście. Biorąc pod uwagę obie koncepcje, a także omówione wcześniej alternatywne formuły wyrażające zaangażowanie religijne jednostek i całych społeczeństw w XX i XXI wieku, trudno upierać się przy klasycznej teorii sekularyzacji, mówiącej

⁷⁰ Zob. tamże, s. 364.

⁷¹ Tamże, s. 365.

⁷² Zob. tamże, s. 368.

⁷³ Tamże, s. 367.

Między sekularyzacją a postsekularyzmem

o nieuniknionym zaniku religii i religijności wskutek procesów modernizacji. Również jej tezy o radykalnym odczarowywaniu świata zdają się być nieco przedwcześnie i nie całkiem zasadne. Być może Bóg wcale nie umarł, a jedynie z dystansu i ze sporym zaciekawieniem przygląda się niezliczonym, twórczym odsłonom różnorodnych ludzkich wariacji na swój temat...?