

Kasperek, Andrzej

Teoria sekularyzacji i jej wrogowie : próba apologii niepopularnej teorii

Prace Naukowe AJD. Pedagogika 18, 21-34

2009

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Andrzej KASPEREK

Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii

Wstęp

Opublikowana w 2006 roku książka księdza profesora Janusza Mariańskiego *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie* zajmuje w dorobku Jubilata miejsce wyjątkowe. Można postawić tezę, że w pracy socjologa, którego przedmiot badań stanowi religia, kwestia sekularyzacji prędzej czy później pojawić się musi. James Beckford zwrócił uwagę na wyjątkowe znaczenie, które sami socjologowie przypisują zjawisku sekularyzacji. Jak pisze, można „odnieść wrażenie, że w centrum zainteresowania badań społecznych nad religią znajduje się upadek, erozja czy zmierzch religii”¹. Co więcej, jak dodaje Beckford, ów rodzaj dekadentckiego spojrzenia na religię (religia bez perspektyw) wydaje się być jednym z najważniejszych powodów eksponowania znaczenia sekularyzacji w socjologii religii, co jest tym istotniejsze, że psychologowie czy antropologowie takiego zainteresowania sekularyzacją nie wykazują². Jeśli zgodzić się z tezą o centralnym miejscu kwestii sekularyzacji w socjologii religii, to zarazem samej sekularyzacji bynajmniej nie należy utożsamiać z erozją religii. Studium księdza profesora Mariańskiego zdaje sprawę z wielości ujęć samego fenomenu sekularyzacji, a zarazem jest bardzo ważnym ujęciem problematyki desekularyzacji, dostępnym w języku polskim. Studium to wprowadza czytelnika w dyskusje prowadzone na światowym „socjologicznym areopagu”, który, inaczej niż jeszcze kilka dekad temu, nie mówi jednym głosem (teoria sekularyzacji), lecz podzielony jest między protagonistów alternatywnych wobec teorii (paradygmatu) sekularyzacji ujęć teoretycznych (paradygmat indywidualizacji i deprywaty-

¹ J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, tłum. M. Kunz, T. Kunz, Kraków 2006, s. 61.

² Tamże.

zacji czy teorie rynku religijnego)³. Profesor Mariański, zwracając uwagę na słabości teorii (paradygmatu) sekularyzacji, nie postuluje jej odrzucenia, co na fali krytyki teorii sekularyzacji zaczęło wręcz należeć do dobrego tonu, lecz zwraca uwagę na konieczność poszerzonego spojrzenia na kwestie religii i religijności w perspektywie nowych socjologicznych ujęć.

Zamierzeniem leżącym u podłoża niniejszego tekstu jest próba pokazania źródeł krytyki teorii (paradygmatu) sekularyzacji, krytyki w wielu przypadkach uzasadnionej. Wskazanie źródeł krytyki nie jest jednak tożsame z refutacją samej teorii (paradygmatu) sekularyzacji. Staram się pokazać, że „Iwia część” krytyki ma swoje źródło w pojęciowej niefrasobliwości protagonistów teorii (paradygmatu) sekularyzacji, ale i jej oponentów. Przewartościowanie narracji o procesie sekularyzacji, które w ostatnich kilkudziesięciu latach nabralo rozpędu, ma swoje źródło nie tyle w pojawieniu się nowych faktów, ile w ich interpretacji (wiadomo skądinąd, że nie ma „czystych” faktów), a tym samym w redefinicji pojęć kluczowych w naukach badających życie religijne. Stąd poniższe rozważania mają w znacznej mierze charakter metateoretyczny (a w zasadzie metametateoretyczny), ponieważ takie ujęcie, które obiektem zainteresowania czyni samą teorię, ma niewątpliwie walor porządkujący.

Wbrew tytułowi głośnego tekstu Rodneya Starka *Secularization RIP*⁴ spróbuję pokazać, że cmentarzysko idei nie jest miejscem, w którym powinna znaleźć się koncepcja sekularyzacji, dopełniwszy własnego, bardzo barwnego zresztą, żywota.

Steve’a Bruce’a obrona paradygmatu sekularyzacji

W monografii poświęconej twórczości Petera Bergera znalazł się tekst intrygujący⁵. Steve Bruce – bo mowa o jego artykule – od lat uparcie broniący tezy o aktualności paradygmatu sekularyzacji⁶ postawił sobie iście przewrotne zadanie: ocalenia intelektualnego herosa przed nim samym, herosa, który wycofał się z wielu tez przed laty głoszonych. Bruce chce pokazać „pomimo tego, co sam Berger dzisiaj twierdzi, że jego oryginalny wkład w podejście sekularyzacyjne zachowuje ważność, że [Berger – A.K.] przyznaje się do grzechów, których nie

³ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 42.

⁴ R. Stark, *Secularization RIP*, „Sociology of Religion” 1999, nr 60, s. 249–273.

⁵ *Peter Berger and the Study of Religion*, eds. L. Woodhead, P. Heelas, D. Martin, London – New York 2001.

⁶ Do grona współczesnych protagonistów teorii sekularyzacji zaliczyć można także zmarłego przed kilku laty Bryana R. Wilsona czy Karela Dobbelaere’a.

popelniał, że wysuwane przez niego argumenty przeciwko temu, co sam wcześniej napisał, nie są przekonujące⁷.

Lejtmotywnym tekstu Bruce'a jest sprawa „niepotrzebnego odwołania” wcześniejszych poglądów przez Bergera. Sprawa tym istotniejsza, że sam Berger należał bez wątpienia do najważniejszych protagonistów koncepcji sekularyzacji, a opublikowane w 1967 roku studium *The Sacred Canopy* zawierało jedną z najbardziej nośnych koncepcji sekularyzacji i przyczyniło się bez wątpienia do systematyzacji, ale i popularyzacji zarazem, samej koncepcji (teorii, *resp.* paradygmatu) sekularyzacji. Jednak sam Berger zaczął się stopniowo już w latach 70. dwudziestego wieku wycofywać z ortodoksyjnego ujęcia sekularyzacji, rozumianej jako nieodwracalny proces⁸. Pod koniec lat 90. ubiegłego wieku zaczął pisać wręcz, że to, co on sam wspólnie z innymi socjologami twierdzili w latach 50. i 60. ubiegłego wieku, okazało się po latach pomyłką, a religijna sytuacja na świecie przedstawia się dzisiaj zgoła odmiennie⁹.

W jednym z rozdziałów (noszącym znamienity tytuł *Mistakes of Secularization Theory*) artykułu, który został zamieszczony w książce będącej swoistym manifestem perspektywy desekularyzacji, Berger kwestionuje tezę w powszechnej opinii leżącą u podstaw teorii sekularyzacji, tezę wywodzącą się z tradycji Oświecenia, którą można zarazem określić mianem socjologicznego mitu założycielskiego¹⁰, zasadzającą się na przekonaniu, że modernizacja prowadzi do schyłku religii zarówno w perspektywie życia zbiorowego, jak i jednostkowego. Jak pisze Berger, idea ta okazuje się dzisiaj fałszywa¹¹. Steve Bruce dodaje kolejne racje, które Berger uznał za wystarczające przesłanki do zrewidowania tezy sekularyzacyjnej: 1) rozwój konserwatywnych i ewangelikalnych kościołów w USA, 2) zmierzch liberalnych kościołów, 3) utrzymujące się zainteresowanie religią w innych społeczeństwach zachodnich, 4) żywotność religii w innych częściach świata¹². Ze względu na ograniczenia objętościowe niniejszego tekstu, ale też i z racji wagi tego argumentu dla samej teorii (paradygmatu) sekularyza-

⁷ S. Bruce, *The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization*, [in:] *Peter Berger...*, s. 87.

⁸ P.L. Berger, *Religion in a Revolutionary Society*, Washington DC 1974, s. 16.

⁹ P.L. Berger, *Epistemological Modesty: An Interview with Peter Berger*, „The Christian Century”, vol. 114, 1997, s. 974.

¹⁰ A. Kasperek, *Sekularyzacja – mit naukowy czy teoria naukowa? Studium z zakresu socjologii wiedzy*, [w:] „Socjologia religii”, t. 4, *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 333–336.

¹¹ P.L. Berger, *The Desecularization of the World. A Global Overview*, [in:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, ed. P.L. Berger, Washington 1999, s. 2–3. Także Stark w swoim artykule polemizuje z takim ujęciem sekularyzacji, w którym utożsamia się modernizację z sekularyzacją oraz traktuje samą sekularyzację jako proces nieodwracalny (Stark, dz. cyt.).

¹² S. Bruce, dz. cyt., s. 89.

cji, ograniczę się zasadniczo do analizy tylko jednego argumentu, który Berger traktuje jako potwierdzenie procesu desekularyzacji.

Polemizując z pierwszym kontrsekularyzacyjnym argumentem wysuwany przez Bergera, Bruce zauważa, że w znacznej mierze rozwój kościołów w Stanach Zjednoczonych został wywołany nie przez wzrost ich popularności, ale przez przyrost liczby ludności oraz wydłużenie ludzkiego życia. Zwracając zarazem uwagę na konieczność przyjęcia odpowiednich ram czasowych analizy, Bruce postuluje, by porównywać poziomy religijności badanych społeczeństw nie w perspektywie synchronicznej, lecz z uwzględnieniem kluczowego czynnika sekularyzacji, którym jest urbanizacja. Jak zauważa, poziom urbanizacji, który Wielka Brytania osiągnęła w 1850 roku, społeczeństwo amerykańskie osiągnęło w roku 1920, a zatem skoro początki modernizacji należy datować w Stanach Zjednoczonych na okres późniejszy niż w Wielkiej Brytanii, jej sekularyzujące skutki nadejdą z pewnym opóźnieniem¹³.

Casus amerykańskiej religijności jest często wykorzystywany przez oponentów teorii (paradygmatu) sekularyzacji jako modelowy wręcz przykład kwestionujący jedno z kluczowych założeń sekularyzacyjnego ujęcia. Religijność mieszkańców Ameryki¹⁴ przeczyć miałaby tezie o sekularyzującym wpływie modernizacji: oto bowiem społeczeństwo amerykańskie jako przypadek najnowocześniejszego społeczeństwa bynajmniej nie przestaje być religijne. W książce pod wymownym tytułem *God is dead* Bruce stara się zburzyć dobre samopoczucie tych wszystkich, którzy uwierzyli w moc statystyk informujących o wysokich wskaźnikach amerykańskiej pobożności. Jak zauważa, dane te nie pokrywają się z wiedzą, którą dysponują poszczególne kościoły, a uczestnictwo i przynależność do kościołów w USA spada¹⁵. Amerykańska religijność zmienia się, a te zmiany – twierdzi Bruce – potwierdzają z kolei założenia leżące u podstaw paradygmatu sekularyzacji. Po pierwsze, chrześcijaństwo traci swoją moc i prestiż, po drugie, następuje przesunięcie w kierunku wyboru, od zewnątrzświatowego do wewnątrzświatowego zbawienia oraz rosnące zainteresowanie terapeutycznym wymiarem religii¹⁶. Amerykanie porzucają kościoły i sekty, wybierając liberalne denominacje. Konsekwencją tego przesunięcia staje się przyjęcie założenia, że inni mogą nie wierzyć w to, w co „ja sam” wierzę, a zatem, o czym blisko czterdzieści lat temu pisał Peter Berger, to co nadprzyrodzone jako rzeczywistość znacząca (*meaningful reality*) staje się coraz mniej istotnym elementem budującym życie codzienne rosnącej liczby ludzi żyjących w społeczeństwie nowoczesnym, tym samym jednostki, dla których owa rzeczywistość nadprzyro-

¹³ S. Bruce, dz. cyt., s. 89.

¹⁴ Podobnie jak religijność Japończyków.

¹⁵ S. Bruce, dz. cyt., s. 206. Jest to znany także polskim socjologom przypadek rozbieżności między danymi sondażowymi gromadzonymi przez ośrodki badań społecznych a danymi, których dostarcza liczenie wiernych uczestniczących w nabożeństwach.

¹⁶ S. Bruce, dz. cyt., s. 204.

dzona wciąż pozostaje znacząca, uzyskują status mniejszości kognitywnych (*cognitive minority*)¹⁷.

Kwestię wyjątkowości amerykańskiej religijności Steve Bruce podejmuje wręcz w kategoriach „być albo nie być” paradygmatu sekularyzacji. Polemizując z protagonistami fenomenu amerykańskiej religijności, zwraca uwagę na dwa czynniki spowalniające proces sekularyzacji (kontrtendencje): obrona kulturowa (*cultural defence*) i przejście kulturowe (*cultural transition*). Ten drugi czynnik, zauważa Bruce, powołując się na studium Willa Herberga¹⁸ – stanowi o amerykańskim paradoksie: z jednej strony Amerykanie „lubią” kościoły, z drugiej – amerykańskie religie nie wydają się zbyt religijne¹⁹. Źródło tego paradoksu tkwi w społecznych funkcjach religii, której instytucje umożliwiały asymilację imigrantów. Korzeni amerykańskiej wyjątkowości szuka Bruce właśnie we wzroście liczby imigrantów w USA, przybywających z nieuprzedzonymi rejonów o religijnych tradycjach – co istotne: imigrantów, którzy nie przechodzili procesu socjalizacji na terytorium Stanów Zjednoczonych²⁰. Konkludując: *casus* amerykańskiej wyjątkowości nie przewraca zatem samego paradygmatu sekularyzacji, a zatem – twierdzi Bruce – za „wycofaniem” się Bergera z tezy sekularyzacyjnej przypadek amerykańskiej religijności nie przemawia.

Pisząc o przesunięciu w stronę zainteresowania wewnątrzświatowym zbawieniem, Bruce dotyka kwestii istotnej: na ile nowe formy religijności o wyraźnie subiektywnym nachyleniu podważają prawomocność paradygmatu sekularyzacji, a na ile, wprost przeciwnie, potwierdzają go. Koncentracja na doczesności (*this-worldly salvation*) charakterystyczna dla nowych form religijności wg protagonistów teorii (paradygmatu) sekularyzacji jest kolejnym dowodem potwierdzającym realność procesu sekularyzacji.

Sekularyzacja: metateoretyczne analizy

W odpowiedzi na „heroiczną” próbę Bruce’a obrony paradygmatu sekularyzacji Peter Berger, którego Bruce próbuje „ocalić przed samym Bergerem” (przeciwstawiając „wczesnego” Bergera „późnemu” Bergerowi), zalicza swojego „obrońcę” do zwolenników „starej teorii sekularyzacji” (*the old secularization theory*), obok Bryana Wilsona, przyznając zarazem, że ów rodzaj intelektualnego uporu zasługuje na podziw²¹. Trudno jednak zarazem nie odnieść wrażeń

¹⁷ P.L. Berger, *A Rumour of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, London 1970, s. 18.

¹⁸ W. Herberg, *Protestant – Catholic – Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Chicago 1983.

¹⁹ S. Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2007, s. 34.

²⁰ Tamże, s. 219–220.

²¹ P.L. Berger, *Postscript*, [in:] *Peter Berger...*, s. 194.

nia, że zaliczając Bruce'a do grona protagonistów „starej teorii sekularyzacji”, Berger dyskwalifikuje poglądy swojego oponenta. W innym miejscu autor *The Sacred Canopy* wyklada *expressis verbis*, co mieści się w tym deprecjonującym wyrażeniu: chodzi o teorię sekularyzacji, której trzon stanowi przekonanie, że modernizacja prowadzi do sekularyzacji, a ruchy w ramach islamu czy ruchy ewangelikalne stanowią rozpaczliwą próbę obrony religii, która i tak nie przetrwa.

Można mieć spore wątpliwości, czy rzeczywiście Steve Bruce broni takiego rozumienia teorii (paradygmatu) sekularyzacji²². Niewątpliwie jednak w swojej obronie paradygmatu sekularyzacji Bruce sięga po argumenty empiryczne, po „twarde” dane statystyczne czy sondażowe. Obrona teorii (paradygmatu) sekularyzacji może jednak przyjąć także charakter metateoretyczny, a właściwie należy stwierdzić, że współczesnym warunkiem prowadzenia dyskusji o teorii (paradygmacie) sekularyzacji jest podjęcie metateoretycznej refleksji dotyczącej tego zjawiska i temu zagadnieniu zostaną poświęcone poniższe rozważania.

Jak pisze Karel Dobbelaere, powołując się na pracę Arenda Nijka²³, pojęcie sekularyzacji zostało użyte po raz pierwszy w roku 1648 przez francuskiego księcia Longueville'a podczas negocjacji zakończonych pokojem westfalskim²⁴. Ilość samych znaczeń przypisywanych temu terminowi jest tak wielka, że nie sposób tutaj wyczerpać tej problematyki²⁵. Podobnie rzecz ma się z wielością znaczeń przypisywanych pojęciu sekularyzacji na gruncie socjologii. Istnieją jednak pewne wiodące ujęcia, które poniżej postaram się wydobyć. Zanim jednak do tego przejdę, chciałbym zwrócić uwagę na niejasny status teoretyczny samej koncepcji sekularyzacji.

Już w 1965 roku, a więc w czasie, gdy teoria sekularyzacji wydawała się być niekwestionowanym sposobem opisu przemian życia religijnego (zasadniczo w Europie i Stanach Zjednoczonych), ich wyjaśniania, a w końcu prognozowania przyszłości religii, David Martin krytycznie pisał o sekularyzacji, zarzucając teorii (teoriom) sekularyzacji, że stanowi raczej zlepek niespójnych, a nawet

²² Przykładowo Bruce nie twierdzi, że paradygmat sekularyzacji jest modelem uniwersalnym, a sam proces sekularyzacji nieunikniony. Zauważa zarazem, że sekularyzacja była produktem pewnych procesów, a zatem w jakichkolwiek rozważaniach kwestii poświęconych sekularyzacji należałoby brać pod uwagę sam kontekst (społeczny, polityczny, gospodarczy czy kulturowy) – S. Bruce, dz. cyt., s. 37. Bruce polemizuje także z redukowaniem paradygmatu sekularyzacji do twierdzenia, że sekularyzacja prowadzi do ateizmu.

²³ A. Nijk, *Secularisatie. Over het gebruik van een woord*, Rotterdam 1968.

²⁴ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Kraków 2008, s. 40.

²⁵ W grę wchodzi tutaj różne konteksty: socjologiczny, teologiczny, politologiczny czy historyczny. Przede wszystkim zacząć trzeba od tego, że pojęcie sekularyzacji jest pojęciem polisemicznym. Zakresowo pojęcie to, które upowszechniło się w wieku XIX w obszarze kultury zachodniej, przecina się z pojęciami pokrewnymi, przede wszystkim pojęciami laicyzacji, emancypacji, dechrystianizacji, desakralizacji, odkościelnienia, niereligijności, demagizacji czy dekonfesjonalizacji (J. Mariański, dz. cyt., s. 24–25). Na temat etymologii terminu „sekularyzacja”, a także wyrazów bliskoznacznych, zob. P. Mazanka, *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*, Warszawa 2003, s. 26–33.

miejscami sprzecznych idei²⁶. Lata 60. ubiegłego wieku przyniosły powstanie pierwszych prób budowania teorii sekularyzacji (Peter L. Berger, Bryan Wilson, Thomas Luckmann, Talcot Parsons, Robert N. Bellah). Kolejna fala, krytyczna wobec poprzednich propozycji, przychodzi pod koniec lat 70. (David Martin, Richard Fenn, Daniel Bell, Bryan Wilson), aż w latach 90. termin „teoria sekularyzacji” zaczął być wypierany przez „paradygmat sekularyzacji”, rozumiany jako „pewien ogólny model sekularyzacji”²⁷.

Charakterystyczne dla współczesnych ujęć sekularyzacji jest przesuwanie się zainteresowania badaczy w stronę rozważań o metateoretycznym charakterze. Przyczyn tego przesunięcia należy bez wątpienia poszukiwać w próbie okiełznania pojęciowego i teoretycznego chaosu związanego z koncepcją sekularyzacji. Rysem charakterystycznym takich ujęć jest wprowadzanie systematyzacji, klasyfikacji koncepcji sekularyzacji, wskazywanie wielowymiarowości pojęcia sekularyzacji. Poniżej zostaną zaprezentowane wybrane propozycje takiego metateoretycznego ujęcia kwestii sekularyzacji.

James Beckford proponuje analizę koncepcji sekularyzacji w perspektywie grup poglądów (rodzin)²⁸. Pierwsza grupa poglądów ogniskuje się wokół zagadnienia zróżnicowania. Podnosi się tutaj znaczenie problematyki systemów społecznych, instytucji, procesów różnicowania się, które prowadzą do sytuacji autonomizacji różnych sfer życia społecznego. Druga grupa skupia się wokół pojęcia racjonalizacji, trzecia – wokół kwestii związków między modernizacją a sekularyzacją²⁹. Grupa (rodzina) czwarta eksponuje tezę o upadku tradycyjnych form wierzeń, przy czym sama religia nie zamiera, a zmienia swoje formy³⁰, grupa piąta wskazuje na „nieprzerwaną żywotność religii” – tutaj miałyby się

²⁶ D. Martin, *Towards Eliminating the Concept of Secularization*, [in:] *Penguin Survey of the Social Science*, ed. J. Gould, London 1965; D. Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot 2006, s. 19. Także Peter Berger czy Steve Bruce, który dla określenia statusu teorii sekularyzacji używa terminu *cluster*, stoją na stanowisku, że nie istnieje jedna teoria sekularyzacji.

²⁷ K. Zielińska, *Sekularyzacja według Karela Dobbelaere’a*, [w:] K. Dobbelaere, *Sekularyzacja...*, s. 14–15.

²⁸ J. Beckford, dz. cyt., s. 74–105.

²⁹ Jak zauważa Beckford, najbardziej znaczący wkład do tej rodziny poglądów wniósł Peter Berger.

³⁰ W tej rodzinie poglądów mieści się między innymi koncepcja „believing without belonging” Grace Davie (G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford – Cambridge 1994), ale i te same koncepcje *vicarious religion* (w polskiej socjologii tłumaczona jako religia zastępcza lub delegowana). Taka perspektywa ukazuje nie tylko w sposób pełniejszy instytucję kościoła, ale i jej związki ze zbiorowością, w imieniu której działa. Słabe kościoły – pisze Davie – okazują się być mniej słabe, jeśli otrzymują milczące wsparcie znaczącej części ludności (G. Davie, *The persistence of institutional religion in modern Europe*, [in:] *Peter Berger...*, s. 101–102). Do tej rodziny poglądów zalicza Beckford także Danièle Hervieu-Léger tezę o transformacji religii, koncepcję religii zwyczajowej (Hornsby-Smith, Lee i Reilly), religii ukrytej (Bailey) czy religię rozproszoną (Cipriani) (J. Beckford, dz. cyt., s. 92).

mieścić koncepcja deprywatyzacji religii José Casanovy, i wreszcie grupa szósta eksponuje powszechny charakter potrzeby religii.

Karel Dobbelaere z kolei wyróżnia trzy poziomy sekularyzacji: sekularyzację społeczną, organizacyjną i indywidualną. Sekularyzacja społeczna odnosi się do procesu dyferencjacji funkcjonalnej, której konsekwencją jest wydzielenie autonomicznych podsystemów (np. polityka, gospodarka, kultura czy religia)³¹, sekularyzacja organizacyjna manifestuje się między innymi jako profesjonalizacja personelu religijnego oraz biurokratyzacja organizacji religijnych³², słowem: chodzi tutaj o reakcje organizacji religijnych na procesy sekularyzacyjne; sekularyzacja indywidualna wiąże się z porzucaniem praktyk religijnych i stanowi reakcję jednostek na sekularyzację społeczną, w tym także manifestuje się pod postacią wysoce zindywidualizowanych form życia religijnego, które przez socjologów określane są mianem „religii à la carte”, „religii kalejdoskopowej”, „niewidzialnej religii” itd.

José Casanova, który wbrew dość często pojawiającym się nadużyciom interpretacyjnym bynajmniej nie odrzuca koncepcji sekularyzacji, a ją rewiduje, wskazuje na trzy dominujące ujęcia teoretyczne sekularyzacji³³. W pierwszym sekularyzacja jest rozumiana jako schylek religii, w drugim – jako różnicowanie i wreszcie w trzecim – jako prywatyzacja religii. Casanova polemizuje z pierwszym i trzecim rozumieniem sekularyzacji, zauważając zarazem, że drugie ujęcie sekularyzacji, czyli rozumienie tego procesu w perspektywie różnicowania i autonomizacji sfer życia społecznego od jurysdykcji instytucji religijnych, stanowiące rdzeń teorii sekularyzacji, zachowuje swoją aktualność³⁴.

Charles Taylor w swoim monumentalnym studium *A Secular Age* wyróżnia następujące sposoby ujmowania problematyki sekularyzacji: 1) wycofywanie się

³¹ K. Dobbelaere, dz. cyt., s. 43.

³² Tamże, s. 57.

³³ Casanova odróżnia od siebie sekularyzację jako proces i jako teorię. Jego książka poświęcona jest analizie teorii sekularyzacji. Jak zauważa, to co uznawane jest za jedną teorię sekularyzacji, w rzeczywistości jest zlepkiem trzech teorii (J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. Kunz, Kraków 2005, s. 27). Zauważa też, że mamy tutaj do czynienia z trzema przesłankami klasycznego paradygmatu.

³⁴ J. Casanova, dz. cyt., s. 25. Bardzo zbliżone ujęcie problematyki sekularyzacji prezentuje Vittorio Possenti, który wyróżnia następujące, pomieszane ze sobą – jak pisze – perspektywy: „– ogólniejsze i jawnie ideologiczne założenie, że sekularyzacja jest nieuchronna i korzystna (przy czym często, jak w radykalnym nurcie oświeceniowym, uważa się za pożądany całkowity zmierzch religii [...]);
– ideę sekularyzacji jako zepchnięcia religii do sfery czysto prywatnej;
– ideę, która wiąże sekularyzację z nowożytnym zróżnicowaniem sfer aktywności publicznej i z wyraźniejszym zróżnicowaniem sfery religijnej i sfery cywilnej (temat świeckości i ‘sekularyzacji instytucji’)” (V. Possenti, *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, tłum. T. Żeleźnik, Warszawa 2005, s. 193). Possenti kładzie szczególny akcent na zideologizowanie dwóch pierwszych perspektyw, które nabierają charakteru mitu zasadzającego się na przekonaniu o nieuchronnym ewoluowaniu od zabobonu do rozumu.

religii z życia publicznego, związane z dyferencjacją i autonomizacją różnych sfer życia społecznego, 2) osłabienie wierzeń i praktyk, 3) zmieniające się uwarunkowania wierzeń³⁵. Taylor jednocześnie wskazuje na fakt istnienia szerszego i węższego rozumienia sekularyzacji, które obrazuje, odwołując się do analogii domu. Jeśli koncepcję sekularyzacji – pisze – porównamy do piętrowego domu, to parterowi będzie odpowiadała sekularyzacja w znaczeniu 2 (spadek poziomu wierzeń i praktyk), suterenom – pewne twierdzenia, jak wyjaśnić zmiany w życiu religijnym, i wreszcie piętru odpowiadać będzie sekularyzacja w znaczeniu 3 (tezy o kondycji współczesnej religii)³⁶. Jak pisze Taylor, kłopoty z koncepcją sekularyzacji wiążą się z tym, do ilu części domu się odnosimy. O ile co do przekonania o słabnących wierzeniach i praktykach (parter) panuje generalna zgoda, gdy chodzi o kierunek przemian, a różnice dotyczą detali, o tyle nie ma już takiej zgody, jeśli odnosimy się do suteren (sposoby wyjaśniania zmian). Taylor zgadza się co do parteru, co do suteren – pisze – istnieją pewne czynniki, które pracują na korzyść sekularyzacji w znaczeniu 2 (np. urbanizacja czy migracje), zasadniczo jednak czynniki te zachowują swoją aktualność wobec tradycyjnych form religii.

Omówione powyżej pokrótce propozycje ujęć sekularyzacji zawierają pewne punkty wspólne, co pozwala w wielości koncepcji sekularyzacji dostrzec dominujące tendencje. Przede wszystkim wymienieni autorzy wskazują na rozumienie sekularyzacji jako dyferencjacji funkcjonalnej (zróznicowanie), prowadzącej do autonomizacji sfer życia społecznego niegdyś podległych wpływowi instytucji religijnych. Casanova umieszcza problematykę dyferencjacji w centrum teorii sekularyzacji³⁷ i, jak pisze, do tezy o dyferencjacji zostały w sposób nieuzasadniony dołączone dwie pozostałe tezy prognozujące kierunek przemian życia religijnego: schyłek religii i prywatyzacja religii³⁸. Wszyscy omówieni autorzy wskazują także na specyfikę przemian religijnych, które wiążą się z prywatyzacją czy też indywidualizacją wierzeń, uruchamiającymi proces powstawania nowych form życia religijnego, przy czym Casanova i Possenti polemizują z tezą o prywatyzacji religii, do niedawna dość powszechnie uznawaną za nieunikniony kierunek przemian religijnych. Wszyscy autorzy pośród ujęć sekularyzacji wymieniają także sekularyzację rozumianą jako spadek poziomu praktykowania lub – w mocniejszej wersji – jako schyłek religii (Casanova i Possenti).

³⁵ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge – Massachusetts – London 2007, s. 423.

³⁶ Tamże, s. 431.

³⁷ Także David Martin podnosi znaczenie koncepcji dyferencjacji jako kluczowego komponentu teorii sekularyzacji, traktując tę drugą jako subteorię dyferencjacji społecznej. Martin zwraca zarazem uwagę na znaczenie Talcotta Parsonsa, który dopracował koncepcję dyferencjacji (T. Parsons, *Christianity*, [in:] *The International Encyclopedia of Social Sciences*, ed. D. Sills, New York 1968; D. Martin, *On Secularization...*, s. 20). Co istotne, Parsons nie twierdził bynajmniej, by dyferencjacja kwestionowała samo znaczenie religii, wręcz przeciwnie dyferencjacja stwarza korzystne warunki dla pluralizmu i religijnego współzawodnictwa.

³⁸ J. Casanova, dz. cyt., s. 47.

Desekularyzacja, czyli o przewartościowaniu teorii sekularyzacji

Powyższe analizy o metateoretycznym charakterze były niezbędne do wprowadzenia głównych tez stawianych w perspektywie życia religijnego, które określone są zbiorczym mianem desekularyzacji. Jak zauważał David Martin, lata 1960–1980 były w dziejach teorii sekularyzacji okresem przesuwania akcentów, a zarazem okresem krytyki tejże teorii³⁹. W latach 90. ukazały się kolejne znaczące pozycje kwestionujące teorię (paradygmat) sekularyzacji⁴⁰. Pamiętając jednak o wielowymiarowości samej teorii sekularyzacji, każdorazowo należałoby precyzować, o jaką krytykę teorii (paradygmatu) sekularyzacji chodzi. Jak pisałem powyżej, także wśród krytyków paradygmatu sekularyzacji powszechnie akceptowane jest przekonanie o prawdziwości teorii sekularyzacji rozumianej jako dyferencjacja. Uwaga ta jest tym istotniejsza, że koncepcja dyferencjacji stanowi rdzeń teorii sekularyzacji. Zbyt daleko idąca dezynwoltura w stosowaniu terminu „desekularyzacja” deprecjonuje samą koncepcję desekularyzacji, która i tak pod względem teoretycznego zaawansowania ustępuje teorii (paradygmatowi) sekularyzacji i często przypomina zbiór krytycznych uwag pod adresem tej drugiej. Nierozróżnianie wewnętrznego zróżnicowania teorii (paradygmatu) sekularyzacji doprowadzić może do absurdalnej sytuacji, w której będziemy twierdzić, że José Casanova jest jednocześnie zwolennikiem ujęcia sekularyzacyjnego (nie kwestionuje przecież koncepcji sekularyzacji jako dyferencjacji) i ujęcia desekularyzacyjnego (kwestionuje bowiem zasadność ujęcia sekularyzacji jako prywatyzacji religii).

O ile już David Martin w połowie lat 60. zarzucał teorii sekularyzacji niespójność, po nim zarzut ten powtarzali inni badacze, o tyle zarzut ten odniesiony do ujęcia desekularyzacyjnego byłby bardziej bodaj jeszcze uzasadniony z racji „amalgamatycznego” charakteru tego ujęcia. Metateoretyczne ujęcie koncepcji desekularyzacji każe w niej dostrzegać kilka, w znacznej mierze konkurujących ze sobą ujęć teoretycznych, określanych zresztą także mianem paradygmatów lub teorii: paradygmat indywidualizacji i deprywatyzacji, teorie rynku religijnego czy w końcu paradygmat duchowości.

Do głównych presupozycji budujących ujęcie desekularyzacyjne należą między innymi: przekonanie o fałszywości twierdzenia, że nowoczesność prowadzi do schyłku religii⁴¹, tezy, że pluralizm nie prowadzi do sekularyzacji, że indywidualizacja bynajmniej nie jest tożsama z końcem religii, a raczej z jej rekonstrukcją⁴², że religia nie zanika, a zmieniają się jej manifestacje (*implicit re-*

³⁹ D. Martin, *On Secularization...*, s. 22. Martin zwraca uwagę na szczególną doniosłość krytyki teorii sekularyzacji ze strony Rodneya Starka i Williama Bainbridge’a.

⁴⁰ Chodzi tutaj między innymi o twórczość Davida Martina, Danièle Hervieu-Léger, Grace Davie, José Casanovy czy wreszcie Petera Bergera.

⁴¹ W tym kontekście warto zauważyć, że współczesny dyskurs o nowoczesności jest o wiele bardziej subtelny i mowa w nim raczej o istnieniu wielu modeli nowoczesności.

⁴² D. Hervieu-Léger, *The twofold limit of the notion of secularization*, [in:] Peter Berger..., s. 113.

ligion – Bailey czy *self-religion* – Hellas), że choć w krajach Europy Zachodniej spada poziom praktyk, to zarazem Europejczycy nie przestają wykazywać zainteresowania kwestiami duchowości, że modernizacja wywołuje kontrsekularyzację, że nawet jeśli zachodni Europejczycy są odkościelnieni, to nie znaczy, że są zsekularyzowani⁴³.

Teza desekularyzacyjna odnosi się zarówno do tradycyjnych, jak i nowych form religijności. Jak pokazują autorzy piszący we wspomnianej już książce *Desecularization of the World. A Global Overview*, procesy desekularyzacyjne dają się zaobserwować w ramach katolicyzmu, ewangelikalnego protestantyzmu, judaizmu, islamu czy buddyzmu. Jednym z argumentów wykorzystywanych do obrony tezy desekularyzacyjnej jest odrodzenie religijności w społeczeństwach europejskich poddawanych w czasach „żelaznej kurtyny” planowej ateizacji (odgórnego laicyzacji), a z drugiej strony fenomen utrzymującego się zainteresowania duchowością w Europie Zachodniej. David Martin od lat bada *casus* pentekostalizmu, który zdobywa sobie coraz to nowe rzesze wyznawców w Ameryce Łacińskiej, zmieniając tamtejszą kulturę⁴⁴, ale i w Azji czy Afryce, a przykładowo Rodney Stark i William S. Bainbridge na przykładzie społeczeństwa amerykańskiego stawiają tezę o żywotności religii w warunkach pluralizmu.

Wreszcie w swoim słynnym studium poświęconym religiom publicznym José Casanova polemizuje z tezą o prywatyzacji religii, podkreślając, że tradycyjne kościoły nie przestały zabierać głosu w ważnych debatach moralnych. Postawiona przez Casanovę teza o deprywatyzacji religii mówi o ożywieniu instytucji religijnych i ich intensywniejszym udziale w życiu społecznym, polegającym na wnoszeniu specyficznej perspektywy aksjologicznej do dyskusji o kształcie współczesnego świata.

Ujęcie desekularyzacyjne wydaje się szczególnie atrakcyjne w perspektywie nowych form religijności. Być może dobrą „definicję” nowych form religijności stanowi wyrażenie „believing without belonging”, będące zarazem fragmentem tytułu głośnej książki Grace Davie, a z drugiej strony zastępowanie pojęcia „religijność” pojęciem „duchowość”⁴⁵. Nowe formy religijności (*resp.* duchowości) obejmują sobą niezwykle szerokie i wewnątrznie zróżnicowane spektrum zjawisk, poczynając od nowych ruchów religijnych⁴⁶, rozmaitych kultów (np. New Age), czy w końcu nowych form religijności w ramach tradycyjnych kościołów. Tym, co łączy ze sobą nowe formy religijności, są obecne w nich tendencje de-

⁴³ G. Davie, *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, [in:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, ed. P.L. Berger, Washington 1999, s. 68.

⁴⁴ D. Martin, *Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America*, Oxford – Cambridge 1993; D. Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish*, Oxford 2001.

⁴⁵ W książce stanowiącej relację z badań nad fenomenem duchowości (*The Kendal Project*) autorzy stawiają w podtytule pytanie: dlaczego religia ustępuje miejsca duchowości? (P. Heelas, L. Woodhead, with B. Seel, B. Szerszynski, K. Tufting, *Spiritual Revolution: Why Religion Is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005).

⁴⁶ Na przykład: Kościół zjednoczeniowy, Kościół scientologiczny, Ruch raëliański, i wiele innych.

instytucjonalizacyjne, wymykanie się spod kurateli religijnych instytucji, wybiórczość, której skutkiem jest doktrynalna niezborność, polegająca na tym, że wierni tworzą swoistą mozaikę wierzeń i poglądów, czerpanych często z innych tradycji religijnych, a czasem wręcz ze źródeł pozareligijnych.

Zjawiskiem charakterystycznym dla przemian współczesnej religijności jest położenie nacisku na poszukiwanie jedności, integralności, indywidualności, równowagi, akcentowanie indywidualnych poszukiwań w sferze duchowości, czego skutkiem jest budowanie opozycji między duchowością (*spirituality*) a religią, przy czym opozycja ta ma odbijać niechęć do zinstytucjonalizowanych form religii w imię pryncypiów charakterystycznych dla etyki autentyczności⁴⁷.

Zamiast zakończenia, czyli o relacjach między modernizacją a sekularyzacją

Metateoretyczne analizy koncepcji sekularyzacji pokazują, że nie istnieje jedno teoretyczne ujęcie samego procesu sekularyzacji, a zatem nie może także istnieć krytyka teorii sekularyzacji (*resp.* paradygmatu) po prostu. Uzasadniona jest oczywiście krytyka autorskich ujęć sekularyzacji (np. w ujęciu Wilsona, Bruce'a czy Dobbelaere'a), niemniej nieuzasadniona jest krytyka totalna wedle zasady *pars pro toto*. Z racji wielości teoretycznych ujęć fenomenu sekularyzacji lepiej zresztą bodaj mówić o tezie sekularyzacji niż teorii czy paradygmacie.

Jednym z najmocniejszych zarzutów wysuwanych w stronę teorii (paradygmatu) sekularyzacji, zarzutów budujących *de facto* samoświadomość protagonistów desekularyzacji, jest refutacja tezy o istnieniu związku między sekularyzacją a modernizacją. Jako dowód przesądzający o porażce teorii sekularyzacji jest tutaj przywoływany *casus* religijności obywateli Stanów Zjednoczonych czy Japonii. Z drugiej strony – ostrze krytyki dotyka także tego, co Peter Berger określił mianem *Eurosecularity*⁴⁸. Zachodni Europejczycy wciąż wykazują zainteresowanie kwestiami duchowości, choć z pewnością jest to duchowość wymykająca się spod kontroli instytucji religijnych. Innymi słowy: zachodni Europejczycy – jak pisała Grace Davie, a o czym wcześniej wspomniałem – są raczej odkościelnieni (*unchurched*) niż po prostu świeccy (*secular*)⁴⁹. Pojawianie się nowych ruchów religijnych czy kultów przeciwnicy sekularyzacyjnej interpretacji życia religijnego traktują jako potwierdzenie własnych przekonań⁵⁰.

⁴⁷ Ch. Taylor, dz. cyt., s. 508.

⁴⁸ Peter Berger..., s. 194.

⁴⁹ G. Davie, *Europe...*, s. 68.

⁵⁰ To samo zjawisko protagoniści teorii sekularyzacji traktują jako potwierdzenie własnych przekonań. Przykład ten pokazuje, że spór tkwi raczej w perspektywie interpretacji niż w danych uzyskiwanych w trakcie badań.

Z taką perspektywą interpretacji daje się pogodzić przekonanie Ronalda Ingleharta i Christiana Welzela, że teza sekularyzacyjna jest prawdziwa tylko w połowie. Industrializacja powszechnie uznawana za kluczowy czynnik modernizacji prowadzi do racjonalizacji życia społecznego, jego biurokratyzacji, a w końcu sekularyzacji. Jak piszą Inglehart i Welzel, w fazie industrialnej znaczenie religii maleje, w fazie postindustrialnej słabnące znaczenie organizacji religijnych utrzymuje się, zarazem jednak życie duchowe przekształca się w formy kompatybilne z *self-expression values*, czyli z wartościami charakteryzującymi postmaterialistyczną orientację zachodnich społeczeństw⁵¹. W Ingleharta i Welzela zrewidowanej teorii modernizacji, w której wyeksponowana zostaje kwestia wzrastającego znaczenia ludzkich wyborów, samoekspresji oraz demokratycznych instytucji⁵², zrewidowana zostaje także teoria sekularyzacji, rozumiana jako teoria schyłku religii. Chciałbym jednak podkreślić, że nawet na gruncie owej zrewidowanej teorii modernizacji sam proces modernizacji nie przestaje kształtować ludzkiego wymiaru świata wierzeń, praktyk czy duchowości. Jakkolwiek zatem można zgłaszać uzasadnione wątpliwości co do przykładów zbyt mechanicznego myślenia o związkach między modernizacją a sekularyzacją (modernizacja prowadzi w sposób nieuchronny do schyłku religii), nie sposób kwestionować tezy, że modernizacja rozumiana jako proces przekształcania sfery gospodarki, polityki czy kultury, ale i mentalności, zmienia miejsce i formy manifestacji *sacrum* w życiu społecznym. Słowem: modernizacja nie jest obojętna dla kształtu życia religijnego, także w sekularyzującym wymiarze, trudno bowiem polemizować z tezą, że modernizacja prowadzi do sekularyzacji rozumianej jako dyferencjacja⁵³, a także, pomimo popularności koncepcji deprywatyzacji Casanovy, można zgłosić uzasadnione wątpliwości co do zasięgu takiej zdeprywatyzowanej religii. Oczywiście, najwięcej wątpliwości budzi trzecie rozumienie sekularyzacji, jako koncepcji nieuchronnego zanikania religii (zapewne można w tym przypadku mówić o „starej teorii sekularyzacji”). Nowe formy życia reli-

⁵¹ R. Inglehart, Ch. Welzel, *Modernization, Cultural Change, and Democracy. The Human Development Sequence*, Cambridge 2005, s. 22.

⁵² Tamże, s. 286.

⁵³ Peter Berger, komentując Hervieu-Léger koncepcję sekularyzacji, zauważa, że dodaje ona jeszcze jeden wymiar sekularyzacji do poczynionej przez niego przed laty dystynkcji między sekularyzacją instytucjonalną i sekularyzacją świadomości: chodzi mianowicie o sekularyzację kultury. Hervieu-Léger, podejmując kwestię trwałości kulturowego katolicyzmu we Francji, zwraca uwagę na fakt niedokończony sekularyzacji kultury: nawet niepraktykujący Francuzi wciąż pozostają pod wpływem katolicyzmu. Kulturowy katolicyzm wskazywałby na obecność kontrsekularyzacyjnych elementów w kulturze nawet tak zlaicyzowanego społeczeństwa jak społeczeństwo francuskie (D. Hervieu-Léger, dz. cyt., 120–125). Teza o trwałości kulturowego katolicyzmu, postawiona przez Hervieu-Léger, każe zatem w nieco innym świetle spojrzeć na koncepcję dyferencjacji funkcjonalnej, okazuje się bowiem, że i w społeczeństwach współczesnych nie mamy do czynienia z sytuacją absolutnej separacji subsystemów, w tym wypadku kultury i religii. Teza Hervieu-Léger osłabia zatem w zasadzie powszechnie akceptowaną w środowisku socjologicznym tezę o zaawansowaniu procesu dyferencjacji funkcjonalnej.

gijnego, czy też utrzymujące się na w miarę stabilnym poziomie wskaźniki kościelnej partycypacji w „tradycyjnych” formach życia religijnego, bynajmniej nie podważają tezy sekularyzacyjnej w dwóch pozostałych znaczeniach. Nawet jeśli przyjmiemy inkluzywną definicję religii, której bodaj najwyrazistszego przykładu dostarcza definicja Thomasa Luckmanna (istota religii tkwi w transcendowaniu biologicznej natury organizmu ludzkiego)⁵⁴, wciąż zasadne okazuje się pytanie, czy niewidzialna, wysoce zindywidualizowana religia nie jest symptomem sekularyzacji (także w znaczeniu schyłku religii). Aktualne pozostaje pytanie o samą definicję religii, co religijnego ma bowiem w sobie niewidzialna religia? Pytanie to nie jest tylko retoryczne.

Summary

Theory of Secularization and Its Opponents. An Attempt to Idealize Unpopular Theory

Matter of secularization plays a particular role in a history of sociology of religion. One can make a thesis that from the beginnings of existence of sociology the discipline built a self consciousness of its representatives. They assume, as deeply rooted in heritage of French Enlightenment, that religion heads for its downfall in the conditions of new hierarchy of society. Theoretical basis of the idea of secularization, created in 50s and 60s of previous century, was considered to be doubtful. The article shows critical approach to the theory of secularization.

⁵⁴ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszczyk, Kraków 1996, s. 84.