

Mariański, Janusz

Sekularyzacja jako fakt społeczny

Studia Płockie 29, 185-200

2001

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych mazowsze.hist.pl.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Mariański

SEKULARYZACJA JAKO FAKT SPOŁECZNY

1. Pojęcie sekularyzacji

Sekularyzacja, zeświecczenie (łac. *saecularis* – świecki) jest terminem nie mającym dostatecznie sprecyzowanego znaczenia (terminy pokrewne: laicyzacja, emancypacja, dechryścianizacja, desakralizacja, „odkościelnienie”, niereligijność, „odczarowanie świata”, odmitologizowanie, dekonfesjonalizacja). W aspekcie historyczno-rozwojowym termin ten upowszechnił się w zachodnim kręgu kulturowym w XIX wieku. Sekularyzacja oznaczała konkretnie wyzwanie rzucone chrześcijaństwu, a szczególnie Kościołom jako instytucjonalnym formom wyrazu chrześcijaństwa. W najszerszym znaczeniu sekularyzacja rozumiana jako zjawisko rozluźnienia więzi z religią i odchodzenie od zinstytucjonalizowanych form pobożności towarzyszyło od dawna wszystkim religiom i wyznaniam. Jeżeli pominąć historyczno-prawne rozumienie sekularyzacji, jako wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy i zależności kościelnej¹, odebranie i przekształcenie dóbr kościelnych w państwowe (np. podczas Rewolucji Francuskiej), to sekularyzację można odnieść zarówno do ujęcia teologicznego, jak i socjologicznego.

W teologii sekularyzacja wiąże się z właściwie rozumianą autonomią człowieka w sprawach doczesnych, zapewniającą rzeczom stworzonym i społecznościom ludzkim ich własne prawa i wartości, które człowiek powinien stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować (KDK 36). Prawomocny proces samowyzwalania się, zgodny z relacją o stworzeniu i podporządkowaniu sobie świata przez człowieka (Rz 1, 28), może przekształcać się w sekularyzm, czyli doktrynę zaakcentowującą możliwości poznawcze człowieka, prowadzącą do pomijania Boga w działaniach człowieka, a nawet do zaprzeczenia jego istnienia (ateizm). Sekularyzm staje się określonym programem światopoglądowym, opierającym się z reguły na materialistycznej koncepcji człowieka i postulującym ateizację społeczeństwa.

¹ H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideopolitischen Begriffs*, Freiburg-München 1965; U. Ruh, *Säkularisierung als Interpretationskategorie*, Freiburg im Breisgau 1980.

W religii dostrzega on wielkiego wroga nowoczesności. Współcześnie sekularyzm wiąże się raczej z pewnym typem mentalności naukowo-technicznej i racjonalistycznym sposobem myślenia, lansującym obraz świata bez Boga, kwestionującym transcendentną wartość samego człowieczeństwa. Sekularyzm i związany z nim indyferentyzm stanowią podstawowe zagrożenie dla religii chrześcijańskiej i kultywowanych przez nią wartości. Obojętność wobec chrześcijańskiego dziedzictwa może być równie groźna jak jawna wrogość. Negacja Boga prowadzi ostatecznie do negacji człowieka.

Sekularyzacja w ujęciu teologicznym oznacza właściwy rozwój ludzkiej wiedzy, racjonalnego myślenia (ale nie racjonalizmu naukowo-technicznego, lansowanego przez sekularyzm), techniki i kultury we właściwych sobie zakresach działania, a dalej, zapewnienie wszystkim ludziom wolności wyznania i działania zgodnie z ich przekonaniem religijnym oraz uwalnianie się Kościoła od powiązań z ideologiami i systemami politycznymi. Sekularyzacja, o której mówi Kościół, jest płynącym z wiary uznaniem autonomii i sensowności doczesnego świata. Pozwala ona skupić się Kościołowi na właściwej misji ewangelizacyjnej, w której respektuje się uznanie autonomii świata i wartości doczesnych.

Wynikające z wiary uznanie samoistności i sensowności świeckiego świata skłania chrześcijanina do zaangażowania się na rzecz budowania bardziej sprawiedliwego, na miarę godności człowieka, własnego społeczeństwa i całego współczesnego świata. Z pozytywną teologiczną oceną zjawiska sekularyzacji spotykamy się częściej wśród teologów protestanckich (np. F. Gogarten)² niż katolickich (np. J. B. Metz)³. Sekularyzacja oznacza tu raczej autonomizację doczesnych rzeczywistości i swoistą „profanizację” świata. To, że różne sektory ziemskiego życia rządzą się swoimi prawami, nie oznacza, iż rzeczy stworzone są od Boga niezależne, albo że człowiek może się nimi posługiwać samowolnie, bez odniesienia do Stwórcy.

Niektórzy z teologów byliby skłonni odnosić sekularyzację jedynie do instytucji, kultury, organizacji społecznych, ale nie do osoby ludzkiej jako takiej i jej transcendencji. Ci, którzy upatrują w sekularyzacji pozytywne cechy, mówią o jej funkcji oczyszczającej względem religii: „daje bowiem impuls do zrewidowania pewnych, być może skryzalizowanych postaw i jednocześnie przywołuje do istoty rzeczy [...]. Wszystko to potwierdza fakt, że sekularyzacja znajduje swe miejsce między religią a ateizmem, jako symbol i katalizator zawsze aktualnego i zawsze nowego dramatu, jakim jest problem wyboru między wiarą i niewiarą”⁴. Tendencje sekularyzacyjne są w pewnym sensie zakodowane w samej religii, a chrześcijaństwo jest uznawane przez niektórych za sprawcę i promotora procesów sekularyzacyjnych⁵.

² F. Gogarten, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, Stuttgart 1953.

³ J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mainz-München 1968.

⁴ F. Crepsi, *Problem sekularyzacji: od desakralizacji do religii*. W: *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Red. F. Adamski. Kraków 1984 s. 412.

⁵ Por. R. Radwan, *Problem sekularyzacji*, „Ateneum Kapłańskie” 64: 1972 nr 1 (378), s. 50-75.

Według adhortacji apostołskiej „*Evangelii nuntiandi*” sekularyzacja „jest słusznym i prawowitym, nie obcym wierze i religii usiłowaniem odkrycia w stworzeniu, w każdej rzeczy i w każdym zdarzeniu praw wszechświata, którymi one się rządzą «autonomicznie», byle tylko umysł bazował na wewnętrznym przekonaniu, że te prawa nałożył im Stwórca. W tym znaczeniu ostatni Sobór potwierdził uprawnioną? autonomię? kultury ludzkiej, a zwłaszcza nauki” (EN 55)⁶.

W znaczeniu ogólnym sekularyzacja oznacza historyczny proces społeczno-kulturowy dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) wyzwalamy się stopniowo spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod wpływów Kościoła i religii oznacza już „krytyczną” fazę sekularyzacji. Na płaszczyźnie indywidualnej sekularyzacja oznacza uwalnianie się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego. W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego⁷.

W naukach społecznych nadaje się terminowi „sekularyzacja” sens opisowy, neutralny, nie wyrażający negatywnego stosunku do dokonujących się przemian, do jakich się odnosi. Sekularyzacja jako fakt społeczny jest rozważana niezależnie od przesłanek kościelnych i teologicznych. Termin „sekularyzacja” występuje w różnych znaczeniach, stąd część socjologów unika w ogóle pojęcia „sekularyzacja” lub operuje tą kategorią niezwykle rzadko.

a) Sekularyzacja jako upadek lub zanik religii, co oznacza, że instytucje religijne i kościelne, dogmaty wiary i wartości religijne tracą swój dawny wpływ na społeczeństwo; końcowym etapem tego procesu jest całkowicie niereligijne społeczeństwo.

b) Sekularyzacja jako przystosowanie się do świata; dotyczy grupy religijnej, która tworzy się na specyficznie „pozaświatowych”, religijnych podstawach, ale w miarę upływu czasu zatracą swoją odrębność w stosunku do „świata”.

c) Sekularyzacja jako desakralizacja świata: odejście od religijno-magicznego rozumienia świata na rzecz logiczno-przyczynowego wyjaśniania związków pomiędzy obiektywnymi zjawiskami.

d) Sekularyzacja jako odłączenie społeczeństwa od religii, która ogranicza się wtedy do dziedziny wewnętrznego i osobistego życia człowieka.

e) Sekularyzacja jako przenikanie treści religijnych do życia świeckiego, gdy religijne wzory myślenia odrywają się od swojego kontekstu i stają się częścią

⁶ J. Majka, *Problem sekularyzacji w świetle adhortacji „Evangelii nuntiandi”*, „Chrześcijańszczyzna w świecie” 1977 nr 10, s. 3-19.

⁷ R. Whutnow, *Rediscovering the Sacred. Perspectives on Religion in Contemporary Society*, Michigan 1992. F. Fürstenberg, *Säkularisierung*, w: *Wörterbuch der Religionssoziologie*. Hrsg. von S. R. Dunde. Gütersloh 1994; A. M. Greeley, *The Denominational Society. A Sociological Approach to Religion in America*, Glenview 1972.

składową ogólnej kultury. Przykładem byłyby powiązania między etyką protestancką a „duchem kapitalizmu”. Nie jest to jednak sakralizacja profanum, lecz zeświecczenie tego co religijne⁸.

Według J. Casanovy teoria sekularyzacji składa się z trzech odmiennych i nie powiązanych z sobą twierdzeń: oddzielenie i emancypacja sfery świeckiej od religijnych instytucji i norm, zanikanie religijnych przekonań i wzorów zachowań oraz przesunięcie się religii do sfery prywatnej. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnych struktur społecznych jest dyferencjacja. „Religia sama jest zmuszona nie tylko do zaakceptowania współczesnej zasady strukturalnej dyferencjacji sfery świeckiej, lecz musi także poddać się tej samej dynamice i rozwinąć swoją własną autonomicznie zróżnicowaną sferę”⁹.

A. Giddens określa sekularyzację jako proces, w wyniku którego religia traci swój wpływ na różne dziedziny życia społecznego. Przejawia się ona w trzech głównych aspektach czy wymiarach: spadku liczby członków należących do Kościołów i ich aktywnego udziału w kulcie religijnym (nabożeństwa i inne rytuały), w zmniejszeniu się wpływu organizacji religijnych na życie społeczne i spadku ich prestiżu w społeczeństwie oraz zmniejszeniu się znaczenia religijnych przekonań i wartości¹⁰.

Pojęcie sekularyzacji zawiera różnorodne treści: po pierwsze, jako zeświecczenie religii, czyli postępujące w Europie Zachodniej osłabienie znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym, rozpatrywane zarówno z punktu widzenia kryteriów emancypacji, jak i krytyki kulturowej; po drugie, jako usuwanie autorytetów kościelnych z dziedzin świeckiego panowania i władzy, co jest związane z utratą kontroli sprawowanej przez religię nad życiem społecznym; po trzecie, jako usuwanie i zachowywanie zarazem „dziej” (dorobku) chrześcijaństwa w życiu świeckim, np. obecność elementów tradycji chrześcijańskiej we współczesnej kulturze, coś w rodzaju „chrześcijaństwa poza Kościołami”; po czwarte, jako warunek demitologizacji wiary i zarazem „uduchowienia sfery świeckiej”; po piąte, jako dechryścianizacja i „odkościelnienie” szerokich kręgów społeczeństw współczesnych¹¹.

Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest swoistą „sygnaturą” czasów współczesnych, skutkiem dokonujących się procesów dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, deinstytucjonalizacji i racjonalizacji. Różnorodność znaczeń terminu „sekularyzacja”, ale i terminu „religia” (niejasność i nieokreśloność) utrudnia przeprowa-

⁸ L. Shiner, *The Meaning of Secularization*. „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 3: 1967, s. 51-62; G. Kehrer, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Tł. J. Piegsa, Kraków 1996; P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Tł. W. Kurdziel, Kraków 1997.

⁹ J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 410.

¹⁰ A. Giddens, *Soziologie*, Tł. z ang. H. G. Zilian, Graz-Wien 1999, s. 503-505.

¹¹ F. X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg im Breisgau 2000, s. 84-85.

dzenie precyzyjnych rozważań dotyczących chrześcijaństwa, sekularyzacji i tzw. nowoczesności. Sprezycowanie pojęcia sekularyzacji pozwoliłoby dokładniej ująć swoiste napięcia, jakie sygnalizuje para pojęć „religia – nowoczesność”.

F. X. Kaufmann podkreśla znaczenie procesów zróżnicowania funkcjonalnego współczesnych społeczeństw dla przekształceń w funkcjach i strukturach Kościołów. W warunkach modernizacji społecznej są szczególnie widoczne dwa następstwa: tzw. ukościelnienie chrześcijaństwa i zeświecczenie chrześcijaństwa (tzw. chrześcijaństwo *implicite*). Pierwszy proces doprowadził do umocnienia się instytucjonalnych form religii w Kościołach i daleko posuniętej konfesjonalizacji. Zewnętrznym przejawem tego zjawiska był wyraźny podział na kler („specjaliści” od religii) laików¹². Drugi skutek procesów modernizacji społecznej doprowadził do tego, że wiele idei i form myślenia straciło swój chrześcijański koloryt i funkcjonują one autonomicznie w różnych dziedzinach życia społecznego. K. Löwith interpretuje wiarę w postęp jako zsekularyzowaną eschatologię. C. Schmitt uznaje wiele pojęć z nowoczesnej nauki o państwie za zsekularyzowane pojęcia teologiczne. W czasach Oświecenia wiara w postęp stała się funkcjonalnym ekwiwalentem słabnącej wiary w racjonalność religii chrześcijańskiej¹³.

2. Teorie sekularyzacji

Według teorii globalnej sekularyzacji wraz z historycznymi i nieodwracalnymi procesami modernizacji społecznej zmniejsza się znaczenie religii, aż po jej całkowity upadek. Modernizacja rozumiana jako proces racjonalizacji (M. Weber), jako technizacja, industrializacja, urbanizacja, mobilność (D. Martin), jako proces funkcjonalnego zróżnicowania (N. Luhmann), jako pluralizacja kulturowa i indywidualizacja (P. L. Berger) oraz religia charakteryzowana najczęściej przez takie cechy jak irracjonalność, tradycjonalizm, zorientowanie na autorytety i wspólnotowość, były ujmowane jako wartości pozostające w konflikcie, a nawet niepołączalne¹⁴. Wraz ze wzrostem poziomu modernizacji społecznej zanika religijność w wymiarach społecznych, utrzymuje się jedynie w sferze prywatnej. Teza sekularyzacyjna wydaje się mieć wyraźne oparcie w faktach społecznych: redukcja praktyk religijnych, formalne wystąpienia z Kościołów, wzrastająca obojętność lub zakwestionowanie kościelnych prawd wiary i norm moralnych, zmniejszanie się wpływu religii na życie publiczne itp. Sytuację współczesnej religii określa się często w perspektywie kryzysu, deficytów, zmierzchu i upadku, na poziomie zaś semantycznym jako religijny indyferentyzm, zerwanie z tradycją, neopogaństwo, religijny analfabetyzm, religijna niepełnosprawność, desocjalizacja religijna, postępujący

¹² Tamże, s. 91-98.

¹³ Tamże, s. 96-97; K. Gabriel. *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg im Breisgau 1992.

¹⁴ D. Pollack, *Religionssoziologie*, w: *Einführung in Praxisfelder der Soziologie*, Hrsg. von H. Korte, B. Schäfers, Opladen 1997, s. 213-214; M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I-III, Tübingen 1920-1921.

sekularyzm itp. Rzadko się zdarza, by zwolennicy teorii sekularyzacji określali zanik religii i Kościołów w najbliższej przyszłości.

Należy odróżnić sekularyzację jako fakt społeczny i sekularyzację jako model wyjaśniania rzeczywistości religijnej. Sekularyzacja jako doktryna łatwo przekształca się w sekularyzm, czyli taką koncepcję świata, „według której całkowicie tłumaczy się on sam, bez potrzeby uciekania się do Boga, który staje się zbyteczny, a nawet przeszkadza. Tego więc rodzaju? sekularyzm? usiłuje podkreślić potęgę poznawczą człowieka, doprowadza do pomijania Boga, a także do Jego zaprzeczenia” (EN 55). Utrwała się przekonanie, że człowiek jest sam dla siebie wszystkim.

W wersjach umiarkowanych akcentowano sekularyzację jako nadejście świata laickiego, w którym wiara co prawda nie zanika, ale staje się sprawą osobistą, należąca do sfery prywatnej. Sfera publiczna jest całkowicie neutralna pod względem religijnym. W tym kontekście podkreśla się, że Kościoły tracą na znaczeniu („kościół są puste”), nie potrafią zaspokoić istniejących – zwłaszcza nowych – potrzeb religijnych. Kościoły, a nawet religie, przestają być siłą społeczną o charakterze uniwersalnym, przenikającą wszystkie dziedziny życia stają się częściowym systemem społecznym, obok wielu innych subsystemów, kierujących się własną logiką myślenia i działania, nie uwzględniających wymogów religijnych i kościelnych. „W wyniku procesu zróżnicowania się społeczeństwa religia utraciła swoją dominującą pozycję, a jej funkcje przejęły inne instytucje”¹⁵. Nawet jeżeli w wyniku sekularyzacji polepsza się religijna jakość wierzących, to przestrzeń tego co religijne zacieśnia się, stając się faktem mniejszości (sekularyzacja jako „odkościelenie”).

Tzw. nowoczesny człowiek nabiera przekonania, że potrafi bez religii ukształtować życie indywidualne i społeczne. Religia traci dawną oczywistość kulturową. Utrata oczywistości dotyczy nie tylko religii, ale jest zjawiskiem o charakterze globalnym. W ponowoczesnym świecie dokonuje się demontaż wszelkich dotychczasowych metanarracji, z chrześcijaństwem włącznie¹⁶. Do wyobraźni ludzi współczesnych przestały przemawiać wizje sugerujące celowość, jednolitość i spójność świata. Także w dziedzinie religijnej i moralnej mamy do czynienia z jednostkami zdolnymi do budowania na własną rękę tożsamości osobowych i własnego stylu życia, a także określenia sensu i celu swojego życia. W miejsce konwencjonalnej kościelnej religijności pojawiają się różnorodne formy zindywidualizowanej i synkretycznej religijności, co w pewnym sensie kompensuje straty w dziedzinie zinstytucjonalizowanej (kościelnej) religijności.

Do sekularyzacyjnej tezy przyznawali się zarówno ci, którzy uważali zeświecczenie współczesnych społeczeństw za zjawisko pozytywne, jak i ci, którzy widzieli

¹⁵ B. R. Wilson, Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie; w: Socjologia religii. Antologia tekstów, Red. W. Piwowski, Kraków 1998 s. 357.

¹⁶ Miejsce opuszczone przez modernistyczną utopię postępu z większym lub mniejszym powodzeniem starają się zająć „metanarracje” nacjonalistyczne i religijno-integrystyczne. T. Szkołut, Postmodernizm i dekonstrukcjonizm – współczesna wersja „humanistyki podejrzeń”; w: Socjologia wiedzy i jej wrogowie. Red. J. Mizińska, M. Kociuba, Lublin 1995, s. 74.

w nim rzecz bardzo złą (sekularyzacja jako fenomen negatywny). W klasycznych teoriach sekularyzacyjnych religia przestaje być traktowana jako czynnik strukturalizujący nowoczesne społeczeństwa, nie kształtujący wzorów zachowań i norm kulturowych. Im bardziej utrwalają się zasady nowoczesnego społeczeństwa, tym w większym zakresie religie i Kościoły tracą na znaczeniu. Nowoczesność i religię traktuje się jako przeciwieństwo („ześwieczona nowoczesność”). Jeszcze w latach siedemdziesiątych niektórzy socjologowie religii uważali, że religia w dającym się przewidzieć czasie zniknie z życia publicznego i stanie się sprawą czysto prywatną¹⁷.

Według niektórych teorii socjologicznych sekularyzacja dotyczy jedynie zinstytucjonalizowanych religii, a ściślej mówiąc kościelności. Nie odnosi się do religijnych znaczeń i sensów, tworzących tzw. niewidzialną religijność. W warunkach modernizacji, racjonalizacji i pluralizacji dochodzi co prawda do osłabienia religijności kościelnej, ale nie dotyczy to religii w ogóle. Religijność zmienia swoje formy i utrzymuje swoje znaczenie w układach sensotwórczych gwarantujących tożsamość osobową. Sekularyzują się przede wszystkim struktury społeczne, ale nie jednostki. Jednostki w nowoczesnych społeczeństwach posiadają dużo wolności, ale mało stałych wewnętrznych form. Mogą więc wybierać z podaży różnych ofert religijnych. Jako subiektywnie autonomiczne jednostki znajdują się wciąż w fazie poszukiwania samorealizacji i samopotwierdzenia (sekularyzacja jako subiektywizacja religijności)¹⁸. Sekularyzacja oznacza przede wszystkim fenomen zachodni i wyzwanie rzucone chrześcijaństwu i jego instytucjonalnym formom, czyli Kościołom¹⁹. Jest rozumiana jako wyzwolenie się od kościelnych roszczeń i kościelnego panowania, jako narodziny nowej hierarchii wartości, jako akcentowanie wolności, autonomii, odchodzenie od tradycyjnego obrazu człowieka, ateizm itp. Współczesna sekularyzacja – zdaniem niektórych – nie ma już charakteru regionalnego, lecz dzięki nowoczesnym technikom i możliwościom komunikowania społecznego nabiera charakteru ogólnoświatowego²⁰. Sam termin „sekularyzacja” obejmuje bardzo różnorodne zjawiska, w konsekwencji nabiera charakteru swoistej „hybrydy”. Teoria sekularyzacji zdawała się w sposób w pełni wystarczający wyjaśniać dokonujące się przemiany w religijności wysoko rozwiniętych gospodarczo i pluralistycznych kulturowo społeczeństwach Europy Zachodniej.

¹⁷ D. Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978; G. Marramao, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt am Main- Leipzig 1996; B. Wilson, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford 1982.

¹⁸ Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Tł. L. Bluszcz, Kraków 1996; Tenze, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg im Breisgau 1963.

¹⁹ V. Drehsen, *Wie religionsfähig ist die Volkskirche? Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh 1994.

²⁰ G. Riße, *Sekularyzacja*; w: *Leksykon religii*. Red. H. Waldenfels (Tł. P. Pachciarek). Warszawa 1997, s. 432; D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, Tł. M. Bielawska, Kraków 1996.

Wraz z oświeceniową nowoczesnością i modernizacją społeczną pojawia się w Europie – jakby nieuchronnie – sekularyzacja, rozumiana zarówno jako utrata przez instytucje religijno-kościelne wpływu na społeczeństwo, jak i utrata wiarygodności religijnych wyjaśnień i interpretacji w świadomości wierzących. Sekularyzację określa się jako „odkościelnienie” i spadek uczestnictwa kościelnego, osłabienie wiary chrześcijańskiej, zanikanie znaczenia religijności dla życia codziennego i kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom różnych obszarów rzeczywistości²¹. Zanikanie religii interpretowano niejednokrotnie jako odwrotną stronę postępu społecznego, a weberowskie „Entzauberung” (odczarowanie), jako nieuchronny los nowoczesnych społeczeństw przemysłowych (np. teza S. Acquavivy o upadku sacrum w społeczności miejskiej)²².

Zjawisko sekularyzacji oznacza stopniową „emigrację” religii i Kościoła ze społeczeństwa, albo przynajmniej przesuwanie się religii na margines życia społecznego (marginalizacja religii) i sprowadzanie jej do jednej z wielu dziedzin życia²³. Sekularyzacja i społeczno-kulturowa modernizacja wiążą się z sobą w sposób niezwykle wyraźny. W warunkach sekularyzacji religii i Kościoły tylko nieznacznie są zaangażowane w tworzenie zbiorowych znaczeń będących podstawą organizacji życia grup społecznych, chociaż mogą zachować siłę jednoczenia indywidualnych doświadczeń ludzkich.

Chrześcijaństwo, które wniosło ważny wkład w rozwój nowoczesnej Europy, w warunkach postępującej i rozwijającej się modernizacji społecznej traci swoje znaczenie społeczne. Zwłaszcza w ostatnich 30 latach w Europie Zachodniej zaznacza się przyspieszony proces sekularyzacji. Najbardziej zewnętrznym wyznacznikiem tego procesu jest spadek uczestnictwa w niedzielnych mszach św. i wzrost kategorii osób nie należących do jakiegokolwiek Kościoła²⁴. Bezwyznaniowych jest najwięcej wśród mężczyzn, ludzi młodych, lepiej wykształconych, mieszkających w wielkich miastach. Także wśród członków Kościoła słabnie więź kościelna i wiara religijna (np. akceptacja prawd wiary i zasad moralnych głoszonych przez Kościoły).

Sekularyzacja rozumiana jako usamodzielnienie się sfery religijnej i równocześnie uwolnienie się różnych dziedzin życia społecznego spod kontroli kościelnie ukształtowanej religii oraz osłabienie a nawet „zerwanie” tradycji religijnej – te dwa wielkie procesy społeczne zagrażają egzystencji obydwu wielkich Kościołów:

²¹ G. Riße. Sekularyzacja; w: *Leksykon religii*, Red. H. Waldenfels (Tł. P. Pachciarek), Warszawa 1997, s. 432.

²² S. Acquaviva, *L'Ecclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1961.

²³ W ujęciu ilościowym sekularyzacja oznacza najogólniej spadek znaczenia religii w społeczeństwie lub jej całkowity zanik, w ujęciu jakościowym termin „sekularyzacja” jest odnoszony do takich zjawisk jak utrata znaczenia uzasadnień teologicznych dla przepisów prawa czy dla praw człowieka zob. D. Pollack, *Religionssoziologie*; w: *Einführung in Praxisfelder der Soziologie*, Hrsg. von H. Korte, B. Schäfers. Opladen 1997, s. 213.

²⁴ *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland*, Hrsg. von J. Horstmann, Schwerte 2000.

katolickiego i ewangelickiego. Na przykład w zachodnich „landach” Niemiec erozja tradycji chrześcijańskiej dokonywała się powoli, oddolnie i spontanicznie, w wschodnich „landach” – w warunkach wymuszonej laicyzacji. W byłej NRD około 70% ludności nie należy do Kościoła, 25% – to protestanci, 5% – katolicy; w byłej RFN ponad 80% należy do jakiegoś Kościoła. Wśród bezwyznaniowych około 70% „dziedziczy” swoją bezwyznaniowość po rodzicach. Wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych zmniejsza się akceptacja centralnych prawd wiary chrześcijańskiej²⁵.

Jakkolwiek sekularyzacja jest przede wszystkim „produktem” kultury zachodniej i była odnoszona do konkretnych form religii dominujących na Zachodzie, to dzisiaj przekracza ona granice tego kręgu kulturowego i obejmuje także kraje azjatyckie, afrykańskie, a więc staje się zjawiskiem ogólnoświatowym. W społeczeństwie światowym – dzięki nowoczesnej technice i środkom społecznego komunikowania – pojawiają się te same procesy „zeświecczenia”, które pojawiały się wcześniej w Europie Zachodniej. Sekularyzacja azjatycka czy afrykańska jest rezultatem nie tylko wpływów zachodnich, ale również procesów przemian dokonujących się na tych obszarach. Przedstawiciele różnych wielkich religii świata są poniekąd „zmuszeni” do podejmowania wspólnego dialogu w obliczu zagrożenia procesami sekularyzacji²⁶.

3. Krytyka teorii sekularyzacji

W nowszej socjologii religii teoria globalnej sekularyzacji jest poddawana wyrażnej krytyce. Została także zakwestionowana teza, że modernizacja i sekularyzacja postępują równocześnie tak, że wiarę opartą na Objawieniu w nieunikniony sposób zastąpi wiedza oparta na rozumie, nauce i wiedzy empirycznej. „Wydawało się to prawdopodobne zważywszy sekularyzację, jaka dokonywała się w większości społeczeństw europejskich, i sekularyzację życia publicznego w Stanach Zjednoczonych. Nie istnieje jednak w naukach społecznych solidna teoria, która mówi, że odrodzenie religii w dzisiejszych warunkach jest niemożliwe. Jak zauważyli Peter Berger, David Martin i wielu innych, założona korelacja między sekularyzacją i modernizacją, która niegdyś była podstawową tezą literatury socjologicznej, nie jest prawdziwa. Owo jakoby uniwersalne prawo rozwoju społecznego, stosuje się przede wszystkim do Europy Zachodniej. Inne kraje rozwiniętego świata, w tym Stany Zjednoczone i Japonia, nie notują jednak wyraźnego zaniku wiary wraz z podwyższaniem się poziomu dochodu i wykształcenia”²⁷. Niektórzy badacze mówią nawet o „pożegnaniu z zsekularyzowanym światem”²⁸.

²⁵ Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, Hrsg. von D. Pollack, G. Pickel, Opladen 1999.

²⁶ H. Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985.

²⁷ F. Fukuyama, Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego, Tł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 220. Żywotność religijności w USA wiąże niektórzy z funkcją integracyjną religii w społeczeństwie.

Według P. L. Bergera tzw. teorie sekularyzacji są w gruncie rzeczy jedną wielką pomyłką (falsyfikacja teorii). Nie żyjemy w zsekularyzowanym świecie. Niemal wszędzie przybiera ruchów konserwatywnych, ortodoksyjnych i tradycyjnych, obserwujemy ożywienie postaw zdecydowanie religijnych. „Współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego ze zsekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy z przygnębieniem) tak wielu badaczy nowoczesności”²⁹. Autor powołuje się na sytuację w Ameryce Północnej, w której pomimo bardzo zaawansowanych procesów modernizacyjnych religia odznacza się wyjątkową żywotnością. Nie wolno zapominać o renesansie islamu w wielu krajach świata, o ruchach ewangelikalnych protestantyzmu we wschodniej i południowej Azji, Ameryce Łacińskiej, Afryce oraz o wielu innych nowych ruchach religijnych i quasi-religijnych. Odrodzenie religijne w różnych krajach ma silnie populistyczny charakter, nie obejmuje w zasadzie tzw. elit kulturalnych³⁰.

Konwencjonalna teoria sekularyzacji jest do pewnego stopnia „produktem” zachodnioeuropejskim i traci – przynajmniej częściowo – swoją wiarygodność poza Europą. Europejskie modele zsekularyzowanej moderny mają ograniczoną wartość „eksportową”³¹. Sekularyzacja nie jest automatycznie związana z modernizacją, nie jest jedynym procesem, który występuje w zjawiskach religijnych³². Rodzi ona zazwyczaj procesy przeciwstawne, a jednym z nich jest renesans religijności oraz religijna innowacyjność. Lepszym terminem niż „sekularyzacja” do opisu sytuacji religijnej w Europie – według P. L. Bergera – jest „zmiana instytucjonalna pozycji religii”³³.

Wbrew wciąż pojawiającym się zapowiedziom o zmierzchu chrześcijaństwa w Europie teza o postchrześcijańskiej nowoczesności wydaje się co najmniej przedwczesna. Niemniej druga fala sekularyzacji, która może być nazwana postmodernistyczną sekularyzacją, prowadzi do systematycznej dekonstrukcji religijności kościelnej i upowszechniania się różnych form religijności synkretycznej. „Miasto bez Boga” przekształca się w „miasto z wieloma bóstwami”³⁴. Coraz częściej socjologowie mówią o niezaprzeczalnej trwałości religii, a nawet o religijnej ponowoczesności³⁵. Zgłaszają swoje wątpliwości w odniesieniu do tezy sekulary-

²⁸ H. Sauer, Abschied von der säkularisierten Welt?, „Theologisch-praktische Quartalschrift” 143: 195 nr 4, s. 345.

²⁹ P. L. Berger, Sekularyzm w odwrocie, „Nowa Res Publica”, 1998 nr 1, s. 67-68.

³⁰ Tamże s. 67-71.

³¹ P. L. Berger, Th. Luckmann, Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen, Gütersloh 1995, s. 39-41.

³² S. Immerfall, Soziale Integration in den westeuropäischen Gesellschaften: Werte, Mitgliedschaften und Netzwerke, w: Die westeuropäischen Gesellschaften im Vergleich. Hrsg. von S. Hradil, S. Immerfall, Opladen 1997, s. 145.

³³ P. L. Berger, Sekularyzm..., s. 71.

³⁴ H. J. Schliep, Kirche in der Erlebnisgesellschaft. Soziologische Beobachtungen und theologische Bemerkungen, „Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft” 85: 1996 nr 6, s. 219.

zacyjnej³⁶, albo traktują ją jako przypadek szczególny w odniesieniu do Europy Zachodniej³⁷.

Współczesność charakteryzują nie tylko procesy „odkościelnienia” i sekularyzacji, ale także zjawiska odnowy religijnej i wzrostu znaczenia religii³⁸. Dość często mówi się o renesansie lub powrocie *sacrum*, o wzrastających zainteresowaniach religią w warunkach modernizującej się nowoczesności. „Prawda jest taka, że religia pojawia się na horyzoncie, wzywając nas do poważnego nad nią namysłu. Nie wystarczy już dmuchać na zimne, niczym Wolter, opatrując religię mianem przesądu”³⁹.

Socjologowie wskazywali od dawna, że w społeczeństwach pluralistycznych zaznacza się proces przesuwania się religii z wymiarów publicznych do prywatnych. Oznaczało to zmniejszanie się społecznego znaczenia instytucji religijnych i zewnętrznych praktyk rytualno-kultowych. Stąd mówili niektórzy socjologowie o obszarach kościelnej katastrofy. Nie zawsze tym zjawiskom towarzyszył zanik czy zmniejszanie się tego, co określane jest jako przeżycie *sacrum* lub doświadczenie religijne. Badania nad doświadczeniem religijnym wskazują, że w wysoko zurbanizowanych społeczeństwach nie występują zjawiska masowego zaniku religijności, lecz dokonują się zróżnicowane przemiany w sferze religijnej i kościelnej.

³⁵ K. Koch, Zepchnięci na margines czy sól ziemi? O sytuacji wiary i Kościoła w postchrześcijańskich społecznościach Zachodu, „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski” 68: 1998 nr 4, s. 10.

³⁶ P. M. Zulehner. Religionsoziologie, w: Ökumenelexikon. Kirchen. Religionen. Bewegungen, Hrsg. von H. Krüger, W. Löser, W. Müller-Römheld. Frankfurt am Main 1983, kol. 1033-1036.

³⁷ N. Luhmann. Religion und Kultur, w: Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus, Hrsg. von O. Kallscheuer, Frankfurt am Main 1996 s. 291-315; Bardzo interesująco na temat sekularyzacji i odrodzenia religijnego pisze L. Kołakowski: „Wiara dziewiętnastowiecznych racjonalistów, że religia to przeżytek, który nauka i postęp społeczny już niedługo wyeliminują, została zanegowana przez historię dwudziestego wieku. Znaczące osłabienie religijności nastąpiło w Europie Zachodniej, ale już na przykład nie w Ameryce Północnej. Nie możemy oceniać tych zjawisk przez analizę postaw profesorów uniwersyteckich, których ateizm jest zjawiskiem szczególnym. Stany Zjednoczone są religijnym krajem (choć rozdartym między mnóstwem różnych grup i sekt), pomimo że są najbardziej rozwinięte w sensie naukowym i technicznym, a rozdział religii od państwa przestrzegany jest tam rygorystycznie. Wszystkie te czynniki nie spowodowały upadku religijności. Owszem, dostrzega się renesans religijny, choć niekoniecznie w formie kościelnej. Dostrzega się go w różnych częściach naszego globu i nie należy Europy Zachodniej traktować jako reprezentatywnej próbki świata. Podkreślają to od pewnego czasu socjologowie”. Z wszystkiego można wykuć pałkę. Bronisław Wildstein rozmawia z Leszkiem Kołakowskim. „Przegląd Polityczny” 2000 nr 43, s. 39.

³⁸ R. Stark, W. S. Bainbridge. The Future of Religion. Secularization, Revival an Cult Formation, Berkeley-Los Angeles-London 1985, s. 2.

³⁹ E. Trias. Myślenie o Religii. Symbol i *sacrum*, w: Religia. Seminarium na Capri prowadzone przez Jacquesa Derridę i Gianniego Vattimo, w którym udział wzięli Maurizio Ferraris, Hans-Georg Gadamer, Aldo Gargani, Eugenio Trias i Vincenzo Vitiello. Tł. M. Kowalska, E. Łukaszuk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999, s. 126.

Nowoczesne społeczeństwa nie są religijnym pustkowiem⁴⁰, a religia nie może być traktowana jako wróg nowoczesności.

Według Th. Luckmanna teza sekularyzacji jest swoistym nowoczesnym mitem, który bardziej zaciemnia niż wyjaśnia przemiany religijności⁴¹. Pojawia się nowy paradygmat, według którego w procesach modernizacyjnych, zwłaszcza w fazie tzw. ponowoczesności, kształtują się nowe formy religijności, stanowiące także szansę dla Kościołów chrześcijańskich⁴². Przynajmniej w niektórych krajach Europy Zachodniej w latach osiemdziesiątych zostały nieco zahamowane procesy sekularyzacyjne, wzrasta pluralizm religijny. Mówi się nawet o „ponownym oczarowaniu” świata, o „religijno-produktywnych tendencjach w rozwiniętej nowoczesności”⁴³. Związek sekularyzacji z procesami modernizacji nie znajduje potwierdzenia w wielu szybko rozwijających się krajach Azji Południowo-Wschodniej i Afryki. Wraz z rozwojem industrializacji i demokratycznych form życia nie zaznacza się wyraźnie porzucanie religijnych tradycji, które często są sposobem przeciwstawiania się ekspansji kultury zachodniej i gwarancją zabezpieczenia własnej ciągłości kulturowej. Teza sekularyzacyjna jest zastępowana lub uzupełniana tezą pluralizmu i indywidualizacji lub autocentryzmu decyzji religijnych. Z jednej strony stwierdza się zmniejszające się zainteresowanie instytucjami kościelnymi (Kościoły), z drugiej zaś wzrastające zapotrzebowanie na nowe formy religijności (religia). Coraz częściej mówi się w socjologii o paradygmacie zmian form religijnych (pluralność).

W latach dziewięćdziesiątych wielu socjologów odchodzi od teorii postępującej i całkowitej sekularyzacji (globalna teoria sekularyzacji)⁴⁴. Uważają oni, że sty-

⁴⁰ „O sekularyzacji można dziś mówić głównie w Europie. Natomiast w wielu modernizujących się krajach następuje niezwykle odrodzenie życia religijnego. W Indiach liderem rządzącej koalicji jest partia wyznaniowa. W Izraelu gwałtowne odrodzenie religijne powoduje kolejne polityczne wstrząsy. W Rosji odradza się prawosławie. W Ameryce Łacińskiej następuje błyskawiczny rozwój Kościołów protestanckich, a w odniesieniu do Stanów Zjednoczonych pisze się nawet o «rewanżu Boga». Ludzie wracają do wiary między innymi dlatego, że w globalizującym się świecie czuje potrzebę ponownego odkrycia i podkreślenia swojej tożsamości, a widząc religijne poszukiwania swoich obywateli, rządy zwracają się ku religii, by umocnić swoją legitymizację. [...] Tradycja religijna określa tożsamość nawet w tych społeczeństwach, które wydają się całkiem zsekularyzowane”, Rozważania na becze prochu. Samuel P. Huntington w rozmowie z Jackiem Żakowskim, „Gazeta święteczna” 1998 nr 9, s. 12.

⁴¹ Th. Luckmann, *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, s. 161-172.

⁴² K. Gabriel, *Differenzierung oder Säkularisierung? Zu Stellenwert und Funktion des Christlichen in der Gegenwartsgesellschaft*, W: *Evangelium und Kultur*, Hrsg. von J. G. Piepke, Nettetal 1995, s. 69-80.

⁴³ K. Gabriel, *Religion und Gesellschaft revidiert. Anmerkungen zu einer Religionssoziologie jenseits des Säkularisierungsparadigmas*, w: *Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag*, Hrsg. von K. Fechtner, L. Friedrichs, H. Grosse, I. Lukatis, S. Natrup. Marburg 1996, s. 143-144.

⁴⁴ „Aby przezwyciężyć kryzys, konieczna jest głęboka przemiana i odnowa Kościoła. Nie jest to jednak zadanie łatwe, gdyż stosunek dzisiejszej kultury do religii jest ambiwalentny. Z jednej strony, współczesna kultura koncentruje się na tym, co można określić mianem: «życia przed

mulowana rozwojem cywilizacji współczesnej tzw. strukturalna indywidualizacja jest kluczem do zrozumienia przemian religijności i więzi z Kościołem, bezpieczniej prowadzi przez labirynt współczesnych przemian w religijności. Proces deinstytucjonalizacji i indywidualizacji oznacza zmniejszenie się podporządkowania religijności instytucjom kościelnym. Nie prowadzi on do zaniku religijności, lecz zmiany sposobów jej praktykowania. Ponowoczesność – co brzmi nieco paradoksalnie – do pewnego stopnia wywołuje i „produkuje” nowe potrzeby religijne, które jednak stosunkowo rzadko są dostrzegane i zaspokajane przez wielkie, masowe Kościoły. Teoria sekularyzacji i teoria indywidualizacji wyjaśniają pewne aspekty czy wymiary przemian religijnych we współczesnym świecie. Według P. L. Bergera współczesna socjologia religii powinna zająć się badaniem wzajemnych oddziaływań sił sekularyzacyjnych i antysekularyzacyjnych, bowiem „antysekularyzm jest co najmniej zjawiskiem równie we współczesnym świecie ważnym co sekularyzacja”⁴⁵.

Rozwijająca się, postępująca sekularyzacja społeczeństw współczesnych ma także swoje granice. Tą granicą jest antropologiczna potrzeba sensu w jednostkach i grupach społecznych, połączona z ustawicznymi próbami przezwyciężenia doświadczeń frustracji, kryzysu tożsamości i deficytu „bycia we wspólnocie”. „Jeśli przez religię rozumiemy potrzebę sensu, jedności, tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach”⁴⁶. Teoria globalnej sekularyzacji nie jest już wystarczająca dla wyjaśnienia wielorakich przemian religijności we współczesnym świecie. Alternatywne i synkretyczne formy religijności są wyrazem procesów indywidualizacji religijnej.

Zwolennicy teorii indywidualizacji czy pluralizacji z kolei zdają się niekiedy nie doceniać procesów sekularyzacyjnych lub nawet je kwestionować, mówiąc o wyraźnym zahamowaniu sekularyzacji. Uważają oni, że utrata społecznego znaczenia Kościołów (tzw. „odkościelnienie”), jest kompensowana wzrostem zainteresowań religijnych poza Kościołami (religijność pozakościelna). Potrzeby religijne zdają się być stałe w społeczeństwie, chociaż nie zawsze ujawniają się w kościel-

śmiercią». A to oznacza, że dla ogromnej większości życie jest jedyną okazją do maksymalizacji indywidualnego szczęścia i radości w możliwie największym stopniu wolnej od jakiegokolwiek zmartwienia czy cierpienia. Takie podejście do życia sprawia, że dla religii nie ma już miejsca – staje się ona zbędna. Z drugiej jednak strony, ta sama zsekularyzowana kultura rodzi coraz więcej ludzi, którzy szukają nowych form religijności. Mamy więc do czynienia z osobliwym paradoksem. Co więcej: badania z lat 70. wskazywały, że im bardziej kultura będzie rozwinięta, tym bardziej stawać się będzie bezbożna i zsekularyzowana. Dziś natomiast coraz częściej twierdzi, że im bardziej proces sekularyzacji będzie się pogłębiał, tym częściej kultura będzie zwracała ku sferze religijnej. Dlatego sądzę, że obecna sytuacja Kościoła jest «sytuacją otwartą». O kryzysie i przyszłości Kościoła. Dlaczego mam być pesymistą? Z ks. prof. Paulem M. Zulehnerem, teologiem, rozmawia Jarosław Makowski. „Tygodnik Powszechny” 2000 nr 30, s. 11.

⁴⁵ P. L. Berger, *Sekularyzm...*, s. 69.

⁴⁶ F. X. Kaufmann, *Religia i nowoczesność*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Red. w. Piwowarski, Kraków 1998, s. 378.

nych formach („wiatr wieje kędy chce”). Dewaluacja tradycyjnego systemu religii jako układu uznanych i cenionych wartości prowadzi niekiedy do stworzenia własnego, zindywidualizowanego systemu wartości religijnych.

Ukościelniona religia i zsekularyzowana kultura w nowoczesnych społeczeństwach prowadziła stopniowo do coraz wyraźniej zaznaczających się w chrześcijaństwie procesów „odkościelnienia” jednostek w ich indywidualnych postawach i wzorach zachowań. W warunkach narastającej indywidualizacji stylów życia, także w sprawach religijnych zaznaczała się niestabilność i swobodny wybór. Jednostki pragną kształtować swoją biografię życiową we własnym zakresie i na własny rachunek, traktując „ofertę” religijną Kościołów selektywnie, według indywidualnych potrzeb, czerpiąc „materiał” do własnej biografii religijnej z różnych źródeł (tzw. wiara „coctailowa”).

W rozwijającej się nowoczesności, zwanej niekiedy ponowoczesnością lub drugą nowoczesnością, sytuują się procesy „odkościelnienia”, dekonfesjonalizacji, utraty wiarygodności wiary chrześcijańskiej, załamania się tradycji przekazu wiary, czyli procesy sekularyzacyjne. Z socjologicznego punktu widzenia należy szczególnie podkreślić zjawisko rozpadu tradycyjnych środowisk społecznych, o zabarwieniu konfesyjnym. Kościoły w nowoczesnych warunkach nie mają tak znaczącego wpływu na wzory życia jednostek jak dawniej. Rozszerzające się możliwości wyboru (opcji) tworzą nowy klimat społeczny, w którym każdy może we własnym zakresie kształtować swoje życie. Instytucje lansujące pewne systemy normatywne, w tym i Kościoły, nie są w stanie wymuszać posłuszeństwa dla swoich wartości i norm, muszą respektować autonomię jednostek. Jednostki podejmuje wolne i osobowe decyzje. W tych warunkach wzrastają również szanse dla osobowej religijności, kształtowanej w warunkach wolnych decyzji.

F. X. Kaufmann dostrzega trudności Kościołów z przekazywaniem wiary następnym pokoleniom, ale nie uważa, by chrześcijaństwo w ukościelnionych formach straciło całkowicie na znaczeniu w wysoko zmodernizowanych społeczeństwach współczesnych. Kościoły są w dalszym ciągu ważnym elementem strukturalnym nowoczesnych społeczeństw. Nowoczesna czy ponowoczesna kultura stwarza wiele problemów związanych z kształtowaniem się tożsamości osobowej i społecznej. Niepewność i otwartość przyszłości nie są bez znaczenia dla przyszłości chrześcijaństwa, nawet jeżeli jawi się ono w wymiarach ludzkich jako „zbawcza bezradność”. Problemy, z jakimi boryka się chrześcijaństwo w rozwijającej się nowoczesności, nie są nieprzezwyciężalne, nie pozbawiają chrześcijaństwa nadziei na bardziej radosną przyszłość⁴⁷.

Od około 20 lat w wielu krajach świata zachodniego można zaobserwować ponowne zainteresowanie religią, co może się łączyć także ze świadomością, że żyjemy w fazie przejściowej, często określanej terminem „kryzys”. Te różnorodne nurty swoistego „uduchowienia”, ezoteryzmu, medytacji, a nawet mistycyzmu, sy-

⁴⁷ F. X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Breisgau 2000, s. 98-104. Tenze, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989.

tuuą się dość często poza oficjalnymi strukturami chrześcijaństwa. Wielkie religie świata (tzw. religie uniwersalne), w tym i chrześcijaństwo, wciąż odgrywają ważną rolę w nowoczesnym świecie, a religia rozumiana jako potrzeba sensu, jedności i tożsamości pełni ważną rolę także w ponowoczesnym świecie. Kryzys dotyczy jednak chrześcijaństwa w jego tradycyjnych strukturach i funkcjach (zjawiskowe formy chrześcijaństwa)⁴⁸.

4. Uwagi końcowe

Teorie sekularyzacji i indywidualizacji nie są konkurencyjne wobec siebie, lecz komplementarne. Razem wzięte lepiej służą jako podstawa dla całościowego wyjaśniania zjawisk dotyczących przemian wartości religijnych we współczesnych społeczeństwach oraz stworzenia doskonalszych narzędzi diagnozowania rzeczywistości. Teza sekularyzacyjna potrzebuje uzupełnienia tezą strukturalnej indywidualizacji lub pluralizacji. Sama zaś indywidualizacja jest traktowana jako centralny aspekt modernizacji społecznej, w warunkach kryzysu nowoczesnego świata i powstawania ponowoczesnego. Sekularyzacja nie jest nieuniknionym losem i wymuszonym rezultatem oddziaływań procesów modernizacyjnych, a nowoczesny świat (nawet w Europie Zachodniej) nie jest całkowicie zsekularyzowany⁴⁹.

Elementy religijne ujawniają się – w różnym stopniu – we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, a problemy związane z sensem życia („przedsionek” doświadczenia religijnego) wydają się nasilać we współczesnym świecie. Ani nauka ani racjonalistyczne myślenie nie są w stanie wyjaśnić do końca problemów związanych z sensem i celem ludzkiego życia. Niekiedy mówi się nawet o sekularyzacyjnej dekonstrukcji. Znany niemiecki socjolog religii wskazuje na trzy równocześnie przebiegające procesy odnoszące się do współczesnej religijności: sekularyzację, indywidualizację i deprywatyzację⁵⁰. Socjologiczne badania nad wartościami w Europie w latach dziewięćdziesiątych wykazały, że poziom tzw. modernizacji społecznej nie jest wystarczającą podstawą dla wyjaśnienia różnic w religijności i kościelności w poszczególnych krajach. Ważnym czynnikiem różnicującym religijność jest historia narodu i jej związek z kulturą danego narodu⁵¹.

Poprzez różnorodne mechanizmy komunikowania religijnego można aktywnie przeciwdziałać sekularyzacji życia indywidualnego i społecznego. Chrześcijanin – nie popadając w przeciwstawne skrajności sakralnej izolacji i sekularyzmu –

⁴⁸ G. Kehrer, *Die Kirchen im Kontext der Säkularisierung*, w: *Neue Religiosität und säkulare Kultur*, Hrsg. von G. Baadte, A. Rauscher. Graz-Wien-Köln 1988, s. 9-24; A. J. Skowronek, *Sekularyzacja – wyzwanie dla Kościołów i teologów*, „Przegląd Powszechny” 2000 nr 10, s. 27-43.

⁴⁹ P. M. Zulehner, H. Denz. *Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie*, Düsseldorf 1993.

⁵⁰ K. Gabriel, *Religionssoziologie: Religion zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, „Soziologische Revue” 23: 2000 nr 5, s. 244-254.

⁵¹ F. Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln des religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*, Opladen 1996.

powinien dawać wyraz swej nadziei również w obrębie struktur życia świeckiego. Kościół współczesny usiłuje wprowadzać na nowo wiarę religijną w rozmaite przestrzenie kulturowe naszych czasów i na nowo wcielać wartości chrześcijańskiego humanizmu. Przede wszystkim próbuje przeciwdziałać niebezpiecznej i szkodliwej dychotomii, która oddziela wiarę od moralności.

„Rozdział ten stanowi jedną z najpoważniejszych trosk duszpasterskich Kościoła w sytuacji szerzącego się sekularyzmu, w którym wielu – zbyt wielu – ludzi myśli i żyje tak, «jak gdyby Bóg nie istniał». Stajemy tu wobec mentalności, której oddziaływanie, często głębokie, rozległe i wszechobecne, wpływa na postawy i zachowania samych chrześcijan i sprawia, że ich wiara traci żywotność, oraz właściwą jej oryginalność jako nowa zasada myślenia i działania w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym. W rzeczywistości kryteria sądów i wyborów, stosowane przez samych wierzących, którzy żyją w środowisku kultury w dużym stopniu zdechrystianizowanej, okazują się często obce Ewangelii lub nawet z nią sprzeczne. Istnieje zatem pilna potrzeba, by chrześcijanie ponownie odkryli nowość swej wiary oraz jej moc osądzania kultury dominującej w ich środowisku [...]. Trzeba ponownie odnaleźć i ukazać prawdziwe oblicze chrześcijańskiej wiary, która nie jest jedynie zbiorem tez wymagających przyjęcia i zatwierdzenia przez rozum. Jest natomiast poznaniem Chrystusa w wewnętrznym doświadczeniu, żywą pamięcią o Jego przykazaniach, prawdą którą trzeba żyć” (VS 88).

SUMMARY

The author explains the notion of secularization and the main secularization theories; then he discusses the leading trends of criticism of global secularization theory. The secularization theory is not sufficient to explain multiple changes in religiousness in contemporary world. The secularization thesis needs to be completed with the thesis of structural individualization or the thesis of pluralism. Altogether they will serve better as basis for global explanation of changes in religious values in a contemporary society, and as basis for elaborating research methods to examine socio – cultural reality. Secularization is not an inevitable and forced effect of modernization processes, while contemporary world is not entirely secularized. Religion as the demand for sense, unity and identity fulfills an important role in a post-modern world.

Translated by Barbara Wrońska