

Piotr Musiewicz

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

<https://orcid.org/0000-0001-8725-7412>

<https://doi.org/10.35765/slowniki.621>

Sekularyzacja

Streszczenie

DEFINICJA POJĘCIA: Sekularyzacja oznacza ogólnie spadek znaczenia religii w życiu społecznym. Posiadała i posiada jednak różne specyficzne, choć niesprzeczne znaczenia w prawie kanonicznym, prawie publicznym, naukach społecznych, teologii politycznej i katolickiej nauce społecznej. Najczęściej z sekularyzacją wiąże się dziś istnienie każdego z trzech odrębnych procesów i trendów: dyferencjacji funkcjonalnej (w tym rozdziału Kościoła i państwa), spadku praktyk i wierzeń religijnych oraz prywatyzacji religii.

ANALIZA HISTORYCZNA POJĘCIA: Korzenie tych trendów tkwią w specyficznych ideach filozoficznych średniowiecza, reformacji, oświecenia i wieku XIX. Idee, kształtujące czasy nowożytne, doprowadziły część badaczy do skonceptualizowania paradygmatu sekularyzacji, zakładającego, że modernizacja – na którą składają się m.in. indywidualizacja, racjonalizacja, rozwój nauk, pluralizacja – nieuchronnie zmniejsza i zmniejszać będzie rolę religii w społeczeństwach.

UJĘCIE PROBLEMOWE POJĘCIA: Krytycy paradygmatu sekularyzacji wskazywali na zbyt pochopne wnioski ogólne dotyczące spadającej roli religii w demokracjach liberalnych, na przypadki utrzymywania się wysokich wskaźników religijności w niektórych społeczeństwach zmodernizowanych, jak też na ideowe uwikłanie terminu sekularyzacji w oświeceniowo-pozytywistyczny program polityczny.

REFLEKSJA SYSTEMATYCZNA Z WNIOSKAMI I REKOMENDACJAMI: Chociaż warunkiem funkcjonowania demokracji liberalnej wydaje się

zsekularyzowana władza polityczna i – co najmniej do pewnego stopnia – sfera publiczna, możliwe wydają się różne ujęcia jej współistnienia z religią – w artykule, opierając się na refleksji filozofów polityki i socjologów religii, wyróżniono w tym zakresie modele sekularystyczny, tradycjonalistyczny, kompromisowy oraz relatywistyczno-dynamiczny.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, liberalizm, katolicyzm, desekularyzacja

Definicja pojęcia

Termin „sekularyzacja” pochodzi od łacińskiego słowa *saeculum*, oznaczającego pierwotnie wiek, stulecie, czas życia jednego pokolenia, okres panowania, ducha czasu lub świat. Istnieje kilka sposobów pojmowania sekularyzacji, gdyż posiadała i posiada ona odrębne, niekonięcznie wykluczające się znaczenia w prawie kanonicznym, prawie publicznym, naukach społecznych i katolickiej nauce społecznej.

Pierwsze historycznie znaczenie sekularyzacji, przyjmujące rozumienie *saeculum* jako świata, polegało na eksklustracji, to jest na przeniesieniu osoby zakonnej poza zgromadzenie, do życia w świecie.

Nieco późniejsze użycie terminu, odnotowane po raz pierwszy w czasie negocjacji nad westfalskim traktatem pokojowym (rok 1648), dotyczyło przekształcenia statusu arcybiskupstw Magdeburga i Bremy (stały się one księstwami świeckimi i weszły w skład niemieckiej Rzeszy oraz Szwecji). *Saecularisatio* zaczęto więc nazywać także przejęcie kościelnego majątku, władzy i/lub terytorium przez władzę świecką (Hunter, 2015). Miało to miejsce w historii zarówno wcześniej (np. podczas reformacji w Anglii, Rzeszy, Szwecji, w związku z przekształcaniem Prus Zakonnych w Prusy Książęce w 1525 roku), jak i później (np. przejmowanie majątków zakonnych w XVIII wieku przez władze polityczne w Europie po kasacie zakonu jezuitów, przejmowanie majątku kościelnego przez władze sowieckie w Europie Środkowo-Wschodniej w XX wieku).

W obu przypadkach – eksklustracji i przejęcia majątku – zaistnienie sekularyzacji wskazywało na odróżnienie sfery religijnej od świeckiej, dlatego też jednym z ogólnych znaczeń terminu stało się przejście – osób lub rzeczy – ze sfery religijnej do świeckiej (Pollack, 2015, s. 65).

W XIX wieku w zachodnim kręgu kulturowym pod wpływem idei oświecenia, pozytywizmu i scjentyzmu termin zaczął być wiązany nie tylko ze zmianą charakteru poszczególnych podmiotów na świeckie, ale i z szerszą propozycją czy też procesem modyfikacji porządku religijno-społeczno-politycznego, zwłaszcza z kwestionowaniem roli religii i Kościołów w jego kształtowaniu.

Do nauk społecznych termin został zaadaptowany w pierwszej połowie XX wieku, nade wszystko przez Maxa Webera (1864–1920), który mianem tym określił także zmniejszanie się znaczenia religii w życiu

społecznym. Z uwagi na, jak się wydaje, przybieranie zjawiska na sile w świecie zachodnim oraz z uwagi na rozwój badań zwłaszcza socjologii religii, coraz silniejszą pozycję zdobywało sobie to ostatnie rozumienie, różnie wszakże ujmowane i uszczegóławiane, a niekiedy i kontestowane przez badaczy nauk społecznych.

Amerykański socjolog i teolog Peter Berger (1929–2017) sekularyzację rozumiał jako „proces, poprzez który różne sektory społeczeństwa i kultury uniezależniają się od dominacji religijnych instytucji i symboli” (pierwszym spośród nich stał się obszar kapitalistycznego wytwarzania). Wyróżnił też dwa specyficzne jej rozumienia: pierwsze dotyczy świadomości i polega na interpretowaniu rzeczywistości bez używania kategorii i treści religijnych, z czym wiąże się spadek przekonań o wiarygodności religijnych opisów rzeczywistości (sekularyzacja świadomości); drugie natomiast, będące dla Bergera wynikiem pierwszego, polega na zaniku treści religijnych w sferze społeczno-strukturalnej, czego przejawami są między innymi rozdział Kościoła od państwa, świecka edukacja, autonomizacja nauki od religii (Berger 1997, s. 150).

Polski badacz sekularyzacji Janusz Mariański (1940–) zaproponował trzy sposoby definiowania zagadnienia. W pierwszym przedstawił terminy pokrewne, takie jak: „laicyzacja, emancypacja, dechrystianizacja, «odkościelnienie», niereligijność, «odczarowanie świata», odmitologizowanie, dekonfesjonalizacja”; w drugim wyróżnił rozumienie ogólne i indywidualne. W znaczeniu ogólnym sekularyzacja to

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) wyzwalały się stopniowo spod kontroli organizacji wyznaniowych, stając się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych”.

Z kolei w znaczeniu indywidualnym – „uwalnianie się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego”. W trzecim sposobie definiowania wyróżniono pięć rodzajów sekularyzacji: (1) zanikanie oddziaływania religii na społeczeństwo, (2) zatracanie odrębności grup religijnych różniących się wyraźnie od świata, w którym żyją, (3) przyjmowanie logiczno-przyczynowego wyjaśniania świata, (4) sprowadzanie religii do sfery tylko wewnętrznego życia człowieka, (5) przekształcanie

się treści religijnych w treści świeckie, oderwane od pierwotnego kontekstu, stające się częścią ogólnej kultury (Mariański, 2001, s. 185–187).

Kluczowy wkład w definicyjne ujmowanie sekularyzacji w ramach nauk społecznych wniósł José Casanova (1951–). Według niego to, co nazywane jest sekularyzacją, składa się faktycznie z trzech oddzielnych, niemających ze sobą bezpośredniego związku procesów lub trendów. Pierwszym z nich jest „dyferencjacja i emancypacja sfer świeckich wobec instytucji i norm religijnych” (a więc odseparowanie od religii sfer takich jak polityka, gospodarka); drugim – zanikanie wierzeń i praktyk religijnych, z czym wiąże się zmniejszanie się wpływu religii na życie jednostek; trzecim – zmniejszanie się obecności religii w sferze publicznej i ograniczanie jej do sfery prywatnej (prywatyzacja religii) (Casanova, 2007, s. 412).

Inne jeszcze, związane z warstwą językową, rozumienie nadał sekularyzacji niemiecki prawnik i filozof polityki Carl Schmitt (1888–1985), przez co sekularyzacja zaczęła oznaczać także przekształcenie semantycznej treści terminów z kontekstu teologicznego do świeckiego, społeczno-politycznego, przy utracie lub modyfikacji ich pierwotnego sensu („sekularyzacja pojęć”). Przykładem może być przekształcenie idei równości wszystkich ludzi przed Bogiem w zasadę równości wszystkich obywateli wobec prawa czy opatrnościowego kierunku historii ku zbawieniu w ideę postępu w historii na podstawie założeń liberalizmu. Powyższe „genealogiczne” rozumienie sekularyzacji w dużej mierze ustąpiło współcześnie miejsca rozumieniu „ilościowemu”, w którym polem zainteresowania pozostaje nie tyle pytanie o związek pierwotnych idei teologicznych ze współczesnymi społeczno-politycznymi, ile zakres zmian roli religii w społeczeństwie (Pollack, 2015, s. 66).

Specyficzne znaczenie przybrał termin w katolickiej nauce społecznej. Paweł VI (1963–1978), nawiązując nie tyle do ustaleń socjologii religii czy teologii polityki, ile do rozumienia prawa kanonicznego, stwierdził, że 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 (Paweł VI, 1975, s. 54).

Sekularyzacja definiowana w odwołaniu do teizmu nie miała więc w katolickiej nauce społecznej konotacji negatywnej, w odróżnieniu od sekularyzmu, wiążanego przez Jana Pawła II z dechryścianizacją, a w szczególności z używaniem wolności bez granic, z zajmowaniem przez człowieka miejsca Stwórcy, oraz z nie zrównoważoną wiarą w ciągły rozwój nauki i techniki. Z odróżnienia sekularyzmu i sekularyzacji zrezygnował papież Franciszek, dla którego to także sekularyzacja negowała wszelką transcendencję, prywatyzowała i nadmiernie uwewnętrzniała wiarę i sprzyjała relatywizmowi niosącemu ze sobą powierzchowność norm moralnych.

Teoretycy sekularyzacji wyróżniają tzw. paradygmat sekularyzacji, pozostający do końca XX wieku w naukach społecznych dominującą perspektywą opisywania zmian roli religii w sferze społeczno-politycznej; wychodzi on z założenia, że rola religii w nowoczesnych społeczeństwach maleje i będzie maleć, zwłaszcza w związku z procesem modernizacji. Nim paradygmat ten zostanie przedyskutowany, należy nakreślić szerszy kontekst jego powstania i zaistnienia zjawiska sekularyzacji.

Analiza historyczna pojęcia

Wpływ na samo zaistnienie zjawisk opisywanych jako sekularyzacja i na kształtowanie się współczesnego ujmowania sekularyzacji w naukach społecznych, w tym nade wszystko na paradygmat sekularyzacji, miało wiele czynników historycznych i ideowych, sięgających głębiej niż dziedzictwo oświecenia. Jan Duns Szkot (ok. 1266–1308), odchodząc od tradycyjnego poglądu o Bogu jako bycie istotowo różnym od stworzenia, orzekł, że byt ten nie różni się od bytu stworzeń i można o nim dyskutować w podobnych kategoriach. Tym sposobem zakorzenił wiedzę o Bogu na konkretnej podstawie epistemologicznej, umożliwiając włączenie Boga w świat naturalny i poddawanie tego zagadnienia szerszym dyskusjom przy użyciu argumentów naturalistycznych. Otworzył kierunek, który został podjęty i rozwinięty zwłaszcza w toku siedemnastowiecznej rewolucji w nauce i filozofii. Do rewolucji tej przyczyniły się także postulaty o potrzebie jednoznaczności w badaniach i w określaniu bytu – także w metafizyce – formułowane przez Williama Ockhama (ok. 1285–1348), który stał się twórcą nurtu nominalistycznego.

Podkreślał on różnicę między stworzeniem a Bogiem, przydając temu ostatniemu atrybuty absolutnej suwerenności, nieuchwytności Bożej woli, co – razem z postulatami o jednoznaczności w metafizyce, jak też odradzaniem się stoicyzmu, epikureizmu i platonizmu – dawało impuls do kształtowania się nowoczesnej nauki i do pojawienia się przekonania o nieprzystawalności do siebie nauki i religii (Gregory, 2021, s. 42–44).

Szesnastowieczne wystąpienia reformatorów, odwołujące się do Szkota i Ockhama, podawały w wątpliwość bazujące na ustaleniach Arystotelesa poglądy dotyczące natury Boga, roli Kościoła w świecie i jego relacji z władzą polityczną. Korzystający z ustaleń Webera o „odczarowaniu świata” Berger pisał o nieplanowanych skutkach protestantyzmu:

Zawężił się stosunek człowieka do świętości, przybierając postać nadzwyczaj wąskiego kanału pośredniczącego, który nazywa się słowem Boga [...] potrzebne było jedynie przecięcie tego wąskiego kanału pośrednictwa, aby dać upust sekularyzacji. Innymi słowy, gdy nic nie pozostaje „pomiędzy” radykalnie transcendentnym Bogiem i radykalnie immanentnym ludzkim światem oprócz tego jednego kanału pośredniczącego, zanurzenie tego świata w niewiarygodności prowadzi do empirycznej rzeczywistości, w której faktycznie „Bóg umarł”. Rzeczywistość ta stała się więc podatna na systematyczną racjonalną penetrację, zarówno w myśli, jak i w działaniu, którą wiążemy ze współczesną nauką i technologią. Niebo pozbawione aniołów staje się otwarte na interwencję astronauty i, w końcu, astronauty. Można więc podkreślić, że protestantyzm służył jako historycznie istotny wstęp do sekularyzacji, niezależnie od tego, jak ważne mogły być inne czynniki” (Berger, 1997, s. 156–157).

W kontekście kształtowania się zjawiska i pojęcia sekularyzacji skutkiem reformacji było także sięganie po inne kategorie dla prowadzenia poszukiwań i dyskusji na tematy uznawane za fundamentalne. W obliczu nierozwiązanych sporów katolicko-protestanckich, chrześcijańskie źródła wiedzy o Bogu – Biblia, Tradycja, teologia, doświadczenie religijne, nauka Kościoła – przestawały cieszyć się powszechną akceptacją, a jedynymi ponadwyznaniowymi sposobami badania spraw fundamentalnych zaczynały być empiryczne obserwacje i spekulacje filozoficzne. Ramami intelektualnymi dla badań stawały się nominalistyczne zasady jednoznaczności oraz ekonomiczności myślenia – na nich też została ufundowana nowożytna nauka. Aplikowanie zasad tych do metafizyki otwierało drogę, na której wyrosła filozofia deistyczna, idee oświecenia, pozytywizm, weberowskie obserwacje o odczarowywaniu świata, jak też nowoczesny ateizm i inne koncepcje mające wpływ na zaistnienie

sekularyzacji i konceptualizację paradygmatu sekularyzacji (Gregory, 2021).

Zaprezentowana przez Karola Darwina (1809–1882) teoria ewolucji, w myśl której wszystkie gatunki, nie wyłączając ludzi, powstały w wyniku procesu naturalnej selekcji, podważała literalnie rozumiane przekazy religii monoteistycznych o powołaniu człowieka do życia przez Stwórcę, o stworzeniu świata w ciągu siedmiu dni i o grzechu pierworodnym. Podawała w wątpliwość wiarygodność nauki Kościołów, zwłaszcza trzymających się literalnego odczytywania Biblii (Kościół katolicki w mniejszym stopniu dotknęła ta nieufność, skoro stosował rozróżnienie na wyjaśnienie na poziomie naturalnym i na poziomie sensu).

Uważany za ojca psychologii Zygmunt Freud (1856–1939) twierdził, że zdrowy psychicznie człowiek nie potrzebuje religii, która stanowić ma jedynie odbicie nakazów i zakazów przyswajanych w dzieciństwie ze środowiska rodzinnego. Choć miała ona stanowić istotny składnik cywilizacji, pozostawała według niego pewnego rodzaju fantazją czy iluzją. Wyrastanie z religii miało więc być objawem zdrowego rozwoju człowieka.

Zwłaszcza w świecie brytyjskim duży wpływ na kształtowanie sekularyzacji wywarli Jeremy Bentham (1748–1832) i John Stuart Mill (1806–1873), uważani za twórców utilitaryzmu, upatrujący głównych motywów ludzkiego zachowania w poszukiwaniu przyjemności i unikaniu bólu oraz uzasadniający dążenia te jako moralne, o ile tylko nie niosą więcej cierpienia niż przyjemności. Taka koncepcja moralności stała w sprzeczności z moralnością wynikającą z religii monoteistycznych, opierającą się na zakazywaniu pewnych działań i czynów samych w sobie – podkopywała więc religijną moralność.

Ukształtowanie paradygmatu sekularyzacji wiąże się jednak w pierwszej kolejności z ideami twórców socjologii (Karola Marksa, Augusta Comte’a, Maxa Webera). Według Marksa (1818–1883) religia dostarczała znieczulenia na trudne warunki egzystencjalne; miała być pewną ideologią, produktem specyficznych warunków społecznych, opium dla ludu. Dostarczała uzasadnień i legitymizacji dla istnienia klasowych władz oraz uprawomocniała nierówności społeczne. Miała zanikać w miarę polepszania warunków egzystencji – związanych ze zmianą stosunków władzy, produkcji i redystrybucji dóbr oraz ustaniem podziału klasowego i własności prywatnej. Pierwszej istotnej rewolucji w tym

obszarze dokonać miał Marcin Luter niosący wyzwolenie od autorytetu religijnego i tym samym od zewnętrznej religijności. Uczynił on jednak religię sprawą rozgrywającą się we wnętrzu, człowiek pozostawał nią zatem splątany „od wewnątrz”, podczas gdy jedynym słusznym wnioskiem wypływającym z reformacji miał być radykalny ateizm, w którym najwyższym bytem dla człowieka staje się sam człowiek. Zanik religii miał oznaczać usunięcie podpory, która podtrzymywała struktury społeczno-polityczne wymagające obalenia. Chociaż Marks nie używał tytułowego terminu, badanie i postulowanie zaniku religii w społeczeństwach pozwala wpisać go do grona zwolenników radykalnej sekularyzacji.

August Comte (1798–1857), choć nie odwoływał się do walki zbrojnej i jego rewolucja miała się skupiać nade wszystko na przemianie rozumienia świata, podobnie postulował zburzenie porządku religijnego oraz politycznego. Tych, którzy usiłowali obalić tylko jeden z nich – jak Wolter i Rousseau – uznawał za zacofanych i niemoralnych. Właściwym inspiratorem był dla niego bardziej radykalny myśliciel oświecenia – markiz de Condorcet (1743–1794), dzielący dzieje ludzkości na dziesięć epok, w których dokonywać się miał postęp rozumiany jako zwyciężanie sił oświecenia (składali się na nie świątli filozofowie, ludzie robiący użytek z rozumu, rozwijający naukę) nad zabobonem (jego „przedstawicielami” byli kapłani wszelkich religii, monarchowie, ludzie nieoświeceni, a przejawem – stosunki feudalne). Dziewiąta epoka miała być czasem rewolucji francuskiej, w której, także dzięki Condorcetowi, wycofano religię z przestrzeni publicznej Francji. W dziesiątej epoce do historii przejść mieli kapłani, tyrani i niewolnictwo, zapanować miała równość społeczna i między narodami, a siłą przewodnią miały stać się wreszcie rozum i nauka. Comte z kolei wyróżniał w historiozofii trzy epoki: teologiczną (charakteryzującą się wyjaśnianiem wszelkich zjawisk przy odwołaniu do sił nadprzyrodzonych), metafizyczną (w której myśl człowieka, poszukując przyczyn rozmaitych zjawisk, odwołuje się do abstrakcyjnych pojęć, takich jak „duch” czy „natura”) oraz pozytywną (naukową, w której dotychczasowe wyjaśnienia ustępują miejsca wyjaśnieniom naukowym). Religia miała zatem zaniknąć, a jej miejsce powinna zająć socjologia korzystająca z nauk przyrodniczych, która miała doprowadzić do nastania rządów merytorycznych socjokratów.

Max Weber (1864–1920) nie widział w religii środka znieczulającego, lecz dostarczyciela pewnego szczególnego sensu, ale mimo to

diagnozował, że towarzysząca rozwojowi społeczeństw zachodnich racjonalizacja, „odczarowanie świata” (*Entzauberung*) i uprzemysłowienie prowadzą do zmniejszenia jej roli. Miało to się dzieć zwłaszcza w ostatniej z czterech faz przekształceń religijności; w pierwszej z nich pierwotna religijność miała się sprowadzać do magicznych prób sterowania niewidzialnymi mocami, w drugiej – do politeistycznego uosabiania tych mocy, w trzeciej – do wiary w jednego Boga, w czwartej – do eliminacji z religii wszelkich elementów magicznych poprzez „racjonalizację religii” (miała to być faza protestantyzmu) – główny komponent owego odczarowania świata. Weber dostrzegał, że w społeczeństwach przednowoczesnych religia dostarczała jednolitego, spójnego systemu wartości, lecz w związku z postępującą racjonalizacją, której towarzyszy zanikanie sensu przechowywanego przez religie, zatracą się możliwości utrzymania w społeczeństwach jednego, wspólnego zestawu wartości, czego efektem jest zawężanie religii do doświadczenia i znaczenia jednostkowego (Zielińska, 2009). W tym sensie nade wszystko przewidywał sekularyzację.

Ujęcie problemowe pojęcia

Jednym z istotniejszych zagadnień poruszanych przy temacie sekularyzacji pozostaje kwestia czynników, które ją powodują. Oprócz różniczenia na czynniki społeczne („sekularyzacja oddolna”) i czynniki polityczne („sekularyzacja odgórna”) (Karpov, 2010) najczęściej jako przyczyny sekularyzacji wymieniane są konkretne idee dotyczące człowieka, społeczeństwa, polityki i religii wraz z ich instytucjonalizacją – są nimi przede wszystkim dyferencjacja funkcjonalna oraz modernizacja (racjonalizacja, industrializacja, indywidualizacja, pluralizacja i materializacja).

Dyferencjacja funkcjonalna to wyodrębnienie i uniezależnienie od siebie różnych obszarów życia; jej efektem stała się separacja życia społecznego, ekonomicznego, politycznego i naukowego od religii oraz społeczna akceptacja funkcjonowania tych sfer jako niezależnych. W społeczeństwach zachodnich najbardziej widocznym i znaczącym przejawem dyferencjacji funkcjonalnej stał się rozdział Kościoła i państwa, będący jednym z konstytutywnych fundamentów demokracji liberalnych.

Modernizacja to wprowadzanie w życie społeczno-polityczne przekonań charakterystycznych dla renesansu, a zwłaszcza oświecenia, odchodzących od dominujących przekonań filozoficznych, społecznych i politycznych czasu średniowiecza (niektórzy badacze mówią o odchodzeniu od tradycji lub tradycjonalizmu). Modernizacja promuje zatem indywidualizację (jednostka, jej autonomia i prawa stają się ważniejsze niż wspólnota i obowiązki), suwerenność ludu, demokratyzację, racjonalizację (wyjaśnianie świata raczej za pomocą nauki i odwołania do intelektu niż treści i metod religijnych), pluralizm, tolerancję światopoglądową i religijną, wartości ekonomiczne – kapitalizm i uprzemysłowienie; często zalicza się do niej też promowanie dyferencjacji. Modernizację można więc rozumieć jako zbiór idei, wraz z ich instytucjonalizacją, określających specyfikę współczesnego świata zachodniego (Musiewicz, 2023).

Wpływ dyferencjacji na sekularyzację wydaje się być wśród badaczy zgodnie przyjmowany. Wycofanie religii z instytucjonalnego związku ze sferą polityczną – w tym rozdział Kościoła i państwa – oznaczał niewątpliwie zmniejszenie obecności religii w sferze politycznej. Podobnie sekularyzacją było wcześniejsze historycznie wyodrębnienie się systemu kapitalistycznego i wartości z nim związanych od norm religijnych (jak wskazywał Weber, kapitalizm wyrósł z etyki protestanckiej), ukształtowanie generalnego paradygmatu naukowego na zasadach abstrahujących od założeń religii czy powstanie i upowszechnienie się świeckiej edukacji publicznej. Dyferencjacja należy do kluczowych elementów modernizacji, a zarazem pozostaje rdzeniem sekularyzacji. Obecność i postęp dyferencjacji, zwłaszcza w świecie zachodnim, pozostaje faktem, dlatego też sekularyzacja w tym co najmniej sensie należy uznać za fakt (Casanova, 2007).

Więcej sporów zrodziła natomiast teza paradygmatu sekularyzacji, zgodnie z którą modernizacja prowadzi jednoznacznie do sekularyzacji. Chociaż trudno jej zaprzeczyć – w sensie wyodrębniania się instytucji życia publicznego z ich instytucjonalnego i normatywnego związku z religią – była ona kwestionowana zwłaszcza w odniesieniu do religijności jednostek oraz obecności religii w sferze publicznej. Spory budziły też inne przekonania prezentowane w ramach paradygmatu sekularyzacji.

Patrząc na paradygmat sekularyzacji bardziej szczegółowo, można wyróżnić sześć tez, które się na niego składają. Po pierwsze: motorem

napędowym sekularyzacji jest modernizacja. W miarę postępu poszczególnych jej składników rola religii zmniejsza się. Choć w ramach długotrwałego procesu zdarzają się postoje i chwilowe odwroty – spowodowane na przykład wojnami, kataklizmami, rewolucjami – to jednak kierunek zmniejszania się religijności w życiu społecznym pozostaje określony i jednoznaczny. Po drugie: pierwszoplanowym efektem sekularyzacji jest zanik dotychczasowej wiary i pobożności w kierunku bardziej indywidualistycznym i racjonalistycznym (np. deistycznym). Wszelkie inne przemiany, w tym dyferencjacja funkcjonalna, stają się efektem zaniku pobożności i dotychczasowych wierzeń. Po trzecie: spośród elementów składowych modernizacji największy wpływ na zanik religii ma rozwój nauki, mający ukazywać także nieprzystawalność religii do nauki. Po czwarte: sekularyzacja jest czymś nieodwracalnym, związanym z kategorią postępu i pochłaniającym coraz więcej przestrzeni. Po piąte: ponieważ sekularyzacja prowadzi do zanikania wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, jednocześnie pociąga za sobą zanik religii, nie tylko w świecie chrześcijańskim (Stark, 1999). Po szóste: w związku z procesem sekularyzacji właściwą przestrzenią dla religii ma być sfera prywatna (zamiast publicznej).

Wobec powyższych tez i związanych z nimi treści niektórzy badacze występowali z polemiką, którą oddać można za pomocą siedmiu argumentów krytycznych.

Pierwszym zarzutem stała się niejednoznaczność terminu sekularyzacji używanego przy uzasadnianiu tez związanych z paradygmatem sekularyzacji i umieszczanie w jego ramach wielu różnych, często nieprzystających do siebie zagadnień. W efekcie dyskusje nad sekularyzacją stawały się chaotyczne, a ich uczestnicy przedstawiali rozmaite argumenty z różnych obszarów, nieczęsto odnosząc je do siebie. Propozycja, aby wyodrębnić trzy zagadnienia sekularyzacji i toczyć dyskusje w ich ramach, pozwoliła ograniczyć zjawisko niejednoznaczności (Casanova, 2007).

Po drugie, dotychczasowe główne koncepcje socjologiczne związane z paradygmatem sekularyzacji, jak i wychodzące z założeń liberalnych rozróżnienie sfery publicznej i prywatnej nie pozwalają wyjaśnić istotnego aspektu obecności religii w sferze społeczno-politycznej, mianowicie jej pojawiania się i nawracania w tym obszarze. Sztywne relacje między religią a nowoczesnością, którym w paradygmacie sekularyzacji

oraz w założeniach liberalnych towarzyszy wpisywanie religii w sferę prywatną, nie znajdują pokrycia w badaniach empirycznych. W tym kontekście przywoływane są wyniki badań poświęconych roli religii w sferze publicznej pod koniec XX wieku i na początku XXI w takich krajach jak Polska, Brazylia, Stany Zjednoczone, Indie, kraje Bliskiego Wschodu oraz szereg krajów Afryki, w których zauważalne są zjawiska i tendencje nieprzystające do paradygmatu sekularyzacji.

Po trzecie, nie znajduje empirycznego, ani nawet teoretycznego potwierdzenia w każdym przypadku ogólne twierdzenie paradygmatu sekularyzacji o spadającym wskaźniku wierzeń i praktyk religijnych. Przypadków zaś, w których faktycznie tak się dzieje, nie można traktować jako głównego wyznacznika sekularyzacji, gdyż wówczas dochodzi do pochopnych interpretacji i uogólnień czy to w kierunku przyjęcia wniosku o istnieniu postępującej sekularyzacji, czy w kierunku kwestionowania jakiegokolwiek sekularyzacji.

Po czwarte, związek między modernizacją a spadkiem wierzeń i praktyk religijnych nie okazuje się wcale konieczny. Przyjmowanie kluczowego elementu modernizacji, jakim jest dyferencjacja funkcjonalna, może prowadzić do czegoś odwrotnego niż przyjęto w paradygmacie sekularyzacji – mianowicie do odrodzenia religijnego przejawiającego się co najmniej w zwiększeniu zakresu wierzeń i praktyk religijnych. Pokazywać ma to przypadek Stanów Zjednoczonych, w których chrześcijaństwo ewangelikalne szybko zasymilowało daleko posuniętą dyferencjację i modernizację, co przyczyniło się do wzrastania liczby wiernych w tym nurcie od lat sześćdziesiątych XX wieku. Niektórzy badacze, powołując się na badania historyczne, kwestionowali tezę o wysokiej religijności wśród średniowiecznych chrześcijan, a zestawiając wnioski z tych badań ze współczesnymi wskaźnikami partycypacji religijnej, dochodzili do wniosku, że teza o spadaniu religijności prywatnej w dłuższej perspektywie jest nieprawdziwa.

Po piąte, nie istnieje też konieczny związek między modernizacją a prywatyzacją religii (umiejscawianiem religii wyłącznie w sferze prywatnej). Chociaż ze względu na racjonalizację, dyferencjację funkcjonalną i liberalny kontekst mentalnościowy współczesnego Zachodu – które dążą do zamknięcia religii w „niewidzialnej sferze religijnej” – prywatyzacja pozostaje nowoczesnym trendem, to nie jest ona trendem strukturalnym, lecz raczej pewną opcją. Wiele wymiarów istnienia religii

w sferze publicznej jest do pogodzenia z wolnością jednostki i dyferencjacją funkcjonalną (Casanova, 2007).

Po szóste, argument o nieprzystawalności do siebie religii i nauki, wpisujący religię w sferę nieracjonalną, a naukę w racjonalną, pozwalający w związku z tym na stwierdzanie postępu sekularyzacji w miarę rozwoju nauki, przyjmuje zawężone i zniekształcone rozumienie racjonalności. Skoro nauka jest w stanie bowiem dostarczać naturalnych wyjaśnień rozmaitych zjawisk wyjaśnianych uprzednio przez kategorie religijne, religia pozostaje kwestią osobistego światopoglądu niezwiązanego ze sferą racjonalną. Tymczasem, wskazują krytycy tego podejścia, wyjaśnienia religijne bywają wyjaśnieniami z innego poziomu – poziomu duchowego, poziomu sensu – niewykluczającymi wyjaśnień naturalnych, posiadającymi swoją racjonalność; przyjmowanie wąsko rozumianej racjonalności naukowej jako jedyne go sposobu wyjaśniania świata pozostaje redukcjonizmem wynikającym z naturalistycznych założeń niepozbawionych uwikłań ideowych koncepcji filozoficznych późnego renesansu, oświecenia i pozytywizmu. Dlatego też rozwój racjonalności naukowej – jeśli nie zawiera (a nie powinien zawierać) z założenia podejścia mającego dezawuować religię – prowadzi do weryfikacji religijnych wyjaśnień sfery naturalnej, co nie oznacza sekularyzacji (Gregory, 2021).

Wreszcie, nie brakuje argumentów wskazujących na pełnienie przez religie funkcji niezastępowalnych, niezależnie od stopnia modernizacji, rozwoju nauki i racjonalizacji. Zwolennicy tego podejścia (jak Fernand Braudel, Hans Joas, Francis J. Beckwith) podkreślają, że religia należy do rzeczywistości ludzkiej natury i że usuwanie jej lub ograniczanie w życiu społecznym nie sprawi, że zaniknie potrzeba jej wyznawania. Przywołując najczęściej stanowisko funkcjonalistyczne, jak Mariański, przekonują, że zanikanie danych form religijności nie oznacza zaniku religijności, skoro religijność odradza się w innych formach – bardziej indywidualistycznych lub poprzez nowe formy religijne. Niektórzy (Rodney Stark i Roger Finke) aplikują do religii teorię racjonalnego wyboru, przekonując o istnieniu w świecie zachodnim „wolnego rynku” potrzeb związanych z religią i o wzroście religijności w miarę doskonalenia swoich ofert i produktów przez organizacje religijne.

Krytyka paradygmatu sekularyzacji i następujące w efekcie dyskusje doprowadziły do powstania kilku kierunków we współczesnej dyskusji

nad sekularyzacją. Pierwsze stanowisko umniejsza znaczenie sekularyzacji w porównaniu do ujęć paradygmatu sekularyzacji, wskazując, że jest ona jedynie pewnym postulatem ideowym niemającym pokrycia w rzeczywistości, i/lub powołując się na koncepcję przemian religijności (Rodney Stark). Drugie stanowisko, uwzględniające niektóre krytyki paradygmatu sekularyzacji, stara się paradygmat ten zaktualizować, dopracować i generalnie go broni (Steve Bruce). Trzecie stanowisko relatywizuje zarówno paradygmat sekularyzacji, jak i samą modernizację, przekonując o istnieniu na świecie wielu różnych modeli sekularyzacji i modernizacji oraz o potrzebie badań konkretnych przypadków i dystansując się do wniosków ogólnych (Monika Wohlrab-Sahr, Marian Burchardt). Czwarte wyróżnia kilka poziomów dyskusji o sekularyzacji, stwierdzając możliwość jej jednoczesnego istnienia na jednym poziomie, a nieistnienia na innym (José Casanova). Piąte przystaje na istnienie sekularyzacji, lecz podaje w wątpliwość jej stały postęp, koncentrując się na badaniu trendów odwrotnych – desekularyzacji (Vyacheslav Karpov).

Refleksja systematyczna z wnioskami i rekomendacjami

Istnieje kilkuaspektowy, warunkujący wręcz związek między demokracją liberalną a sekularyzacją. Po pierwsze, demokracja liberalna wymaga istnienia zsekularyzowanej sfery publicznej, w tym nade wszystko instytucjonalizacji dyferencjacji funkcjonalnej polegającej w świecie zachodnim zwłaszcza na rozdzieleniu Kościoła i państwa. Demokracja liberalna pod kątem obecności religii w sferze publicznej pozostaje bowiem przeciwieństwem państwa wyznaniowego – państwa, w którym istnieje religia państwowa wiążąca także władze polityczne i w którym konkretna religia cieszy się większymi przywilejami niż inne. Wynika to z aksjologii demokracji liberalnej, w której do fundamentalnych wartości należą pluralizm i zasada świeckiego państwa, wyrażające się brakiem publicznego uprzywilejowania jakiegokolwiek religii czy światopoglądu religijnego oraz zakazem wiązania polityki państwa z racjami (w tym uzasadnieniami) religijnymi. W pewnym sensie demokracja liberalna powstała właśnie jako próba rozwiązania problemu różnorodności religijnej – problemu

skutkującego przez szereg wieków w większości krajów poważnymi sporami, nierównością wobec prawa poszczególnych grup religijnych i społecznych, konfliktami zbrojnymi i wojnami religijnymi. Przyjmuje się, że instytucjonalizacja tolerancji religijnej, mającej na celu zażegnanie powyższych problemów, wymagała sekularyzacji władzy politycznej.

Inna kluczowa wartość demokracji liberalnej, ochrona praw i wolności jednostki, także pozostaje w sprzeczności z obecnością religii w sferze publicznej, skoro tradycyjnie obecność ta akcentowała bardziej rolę wspólnoty, wspólnych wartości i wspólnych cech gatunkowych niż tylko jednostki, podczas gdy dla liberalizmu to jednostka, posiadająca wartość samą w sobie, mająca szeroką autonomię, winna być chroniona przed wiązaniem jej wspólnymi celami, sensami i zobowiązaniami.

Wreszcie, niektóre religie, zwłaszcza katolicyzm, pozostają dla demokracji liberalnej nieakceptowalną konkurencją, jako że tak samo jak demokracja liberalna niosą w sobie roszczenia do statusu światopoglądu całościowego i uniwersalnego. Ponieważ w jednej wspólnocie politycznej nie mogą być fundamentami dwa różne zestawy prawd uniwersalnych (niezależnie od istnienia pluralizmu), jeden z nich musi zostać „oduniwersalniony” – sprywatyzowany, to znaczy umieszczony w sferze prywatnej. W przeszłości uniwersalnym światopoglądem, na którym osadzała się dawna „sfera publiczna”, pozostawało w świecie zachodnim chrześcijaństwo, współcześnie natomiast zostało ono umieszczone w sferze prywatnej jako opcja światopoglądowa, a uniwersalnych wartości w sferze publicznej dostarcza obecnie demokracja liberalna.

Zarysowane powyżej napięcia między demokracją liberalną a religią prowadzą do co najmniej czterech możliwych ujęć relacji między nimi (nie licząc wariantów pośrednich). W ujęciu sekularystycznym (skrajnej sekularyzacji) demokracja liberalna, stanowiąca zaawansowany lub szczytowy punkt rozwoju społeczno-politycznego ludzkości, całkowicie wypiera religię ze sfery publicznej, jako że religie, traktowane w duchu paradygmatu sekularyzacji, postrzegane są jako zagrożenie dla demokracji liberalnej i porządku publicznego; w tym modelu sfera publiczna pozostaje pod przemożną kontrolą państwa, organizacje religijne nie posiadają przywilejów publicznych (działając na sposób organizacji prywatnych), państwo nie współpracuje z nimi w wykonywanych przez siebie zadaniach (np. w edukacji publicznej).

W ujęciu tradycjonalistycznym, stanowiącym odwrócenie ujęcia sekularystycznego, wyrastającym z religii tradycyjnej, to z kolei w modernizacji, a więc w dyferencjacji i w sekularyzacji, upatruje się zagrożenia dla porządku publicznego w związku z niesionymi przez nie wartościami, nade wszystko w związku z akcentowaniem indywidualizmu oraz prymatu wolności jednostki nad prawdami wynikającymi z religii; w modelu tym za fundament aksjologiczny państwa usiłuje się przyjąć treści wynikające z religijnego uniwersalizmu, a do sfery prywatnej jako osobistą opcję światopoglądową wpisać liberalizm; nie przyjmuje się w nim też z reguły dostosowywania tradycyjnej religii do współczesności, czyli tzw. modernizacji (np. tradycjonalizm katolicki odrzuca ustalenia Soboru Watykańskiego II); z modelu tego wyrastają niektóre nurty konserwatyzmu, a zwłaszcza reakcjonizmu.

Trzecie ujęcie, które nazwać można kompromisowym, akceptuje modernizację i sekularyzację, w tym dyferencjację sfery publicznej i rozdział Kościoła i państwa w świecie zachodnim, uznając je za niekontestowalne ramy porządku publicznego; oczekuje od religii akceptacji takich ram i dostosowania się do funkcjonowania w nich, nie upatrując jednocześnie w tak przystosowanej do współczesności religii zagrożenia dla porządku publicznego, lecz przewiduje dla niej miejsce w roli współtwórcy obywatelskiej sfery publicznej, mającej wpływ także na kształt obszaru normatywnego; współtwórca taki może wносить do debaty publicznej istotne wątki intersubiektywne pomijane przez indywidualistyczną optykę liberalną (dyskusje i ustalenia w sferze publicznej nie mogą jednak sięgać kwestionowania liberalnych fundamentów ładu politycznego). W tym ujęciu dążnością do kompromisu miałyby się wykazywać nie tylko „strona religijna”, ale i zwolennicy świeckiej demokracji liberalnej, którzy – odchodząc od tezy paradygmatu sekularyzacji – winni zaakceptować zjawisko religii jako stały, niepozbawiony racjonalności fakt społeczny, mający swoje oddziaływanie także w sferze publicznej. Propozycje takiego ujęcia przedstawiali między innymi José Casanova i Jürgen Habermas (Casanova, 2007; Habermas, 2008).

Czwarte ujęcie, relatywizująco-dynamiczne, nie traktuje ani demokracji liberalnej, ani religijnego uniwersalizmu jako niekwestionowanych i niezmiennych ram porządku politycznego czy jako szczytowych punktów rozwoju społeczeństw. Czerpiąc z doświadczeń zauważanych w dłuższej perspektywie historycznej, przewiduje możliwość nastawiania

różnych okresów: niektóre z nich mogą być okresami wzmożonego zwracania się ku religii, także w sferze publicznej (desekularyzacja), inne – odwracania się od niej i dominacji wartości liberalnych, także w sferze publicznej (sekularyzacja), jeszcze inne – próbami współtworzenia rzeczywistości społeczno-politycznej przez współpracę wartości religijnych i liberalnych (Karpov, 2010). W ujęciu tym nie ma żadnej linii postępu dla religii, jak też demokracji liberalnej – istnieje jedynie zmiana fundamentów sfery publicznej związana nie tylko z ewentualnym negocjowaniem i renegocjowaniem zakresu wpływu religii czy też roli liberalizmu w sferze społeczno-politycznej, ale – bardziej jeszcze – z możliwymi konsekwencjami wydarzeń o fundamentalnym wpływie społeczno-politycznym, takimi jak kataklizmy, kryzysy organizacji międzynarodowych, rewolucje, głębokie zmiany porządku międzynarodowego, upadki państw, kryzysy ekonomiczne. W tym kontekście uwypuklane są przykłady tendencji do ograniczania demokracji liberalnej w przypadku wojen, do wzrostu religijności – także w sferze publicznej – bezpośrednio po wojnach czy też do wzrostu przywiązania do wartości liberalnych i zmniejszania wskaźników religijności w czasach pokoju i dobrobytu.

BIBLIOGRAFIA

- Berger, P. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Przeł. W. Kurdziel. Kraków: Nomos.
- Bruce, S. (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, J. (2007). *Deprywatyzacja religii*. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (s. 409–428). Kraków: Nomos.
- Gregory, B.S. (2021). *Niezamierzona reformacja. Od rewolucji religijnej do świeckiego społeczeństwa*. Przeł. A. Dzierzgowska. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Habermas, J. (2008). Notes on Post-Secular Society. *New Perspectives Quarterly*, 25, 17–29.
- Hunter, I. (2015). Secularization: The Birth of a Modern Combat Concept. *Modern Intellectual History*, 12(1), 1–32.
- Karpov, V. (2010). Deseccularization: A Conceptual Framework. *Journal of Church and State*, 52(1), 232–270.
- Mariański, J. (2001). Sekularyzacja jako fakt społeczny. *Studia Płockie*, 29, 185–200.

- Musiewicz, P. (2023). The Catholic Church's Formula for Adaptation to Modernity and Contemporary Models of Secularism. *Religions*, 14, 638, 1–10.
- Paweł VI (1975). *Evangelii nuntiandi*. Watykan: Libreria Editrice Vaticana.
- Pollack, D. (2015). Varieties of Secularization Theories and Their Indispensable Core. *The Germanic Review*, 90(1), 60–79.
- Stark, R. (1999). Secularization RIP. *Sociology of Religion*, 60(3), 249–273.
- Szlachta, B. (2008). Katolicyzm-liberalizm: obszary dialogu i konfliktu. W: *Wokół katolickiej myśli politycznej* (s. 165–195). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Wohlrab-Sahr, M., & Burchardt, M. (2012). Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities. *Comparative Sociology*, 11, 875–909.
- Zielińska, K. (2009). *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Nomos.