

SŁAWOMIR SZTAJER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Religioznawczych

Założeniowość teorii przemian religijności

Teorie przemian religijności formułowane przez przedstawicieli nauk społecznych zajmujących się badaniem religii w wielu przypadkach nie ograniczają się do wyjaśniania obserwowanych zjawisk, lecz podejmują refleksję nad kierunkami przemian – refleksję, która niejednokrotnie znacznie wykracza poza kompetencje empirycznych nauk społecznych. Teorie przemian religijnych częstokroć angażują myślenie filozoficzne, zaś kluczowe w nich kwestie kierunku przemian i przyszłości religii mają wyraźnie filozoficzny charakter. Nie prezentuję tutaj analizy teorii przemian religijnych pod kątem przyjmowanych przez nie założeń, lecz zwracam raczej uwagę na pokusę przyjmowania takich założeń, pokusę w moim przekonaniu zrozumiałą w kontekście ideowego uwikłania badań nad religiami.

Oczywiście takie uwikłanie światopoglądowe jest charakterystyczne nie tylko dla klasycznych teorii przemian religijnych (takich jak ewolucjonizm czy marksizm), ale również dla teorii powstałych w XX wieku. Można postawić tezę, że założenia leżące u podstaw badań nad przemianami religii i religijności mają istotny wpływ na rezultaty tych badań. W szczególności mają one wpływ na to, w jaki sposób interpretowane są dane empiryczne dotyczące przemian religijności. Założeniowość taka ujawnia się przede wszystkim w różnych teoriach sekularyzacji i desekularyzacji. Głównym przedmiotem zainteresowania będą tutaj teorie sekularyzacji.

Założeniowość teorii przemian religijnych oznacza, iż teorie te opierają się na ontologicznych, epistemologicznych, teologicznych, ideologicznych czy światopoglądowych założeniach. Założeniowość oznacza nie tylko, że twórcy tych teorii podzielają niektóre z wymienionych założeń, ale oznacza również, że założenia owe mają wpływ na konstruowanie teorii i interpretację danych w świetle teorii. Założeniowość w badaniach nad religiami jest

przez niektórych autorów traktowana jako zarzut, zwłaszcza wówczas, gdy przeciwstawia się ją obiektywności. Przekonanie takie kształtowane było m.in. przez różne odmiany pozytywizmu w filozofii i naukach społecznych. Wydaje się jednak, że całkowita obiektywność w badaniach nad religiami jest – podobnie jak w innych dyscyplinach humanistycznych – niemożliwa do osiągnięcia, a postulat bezzałożeniowości graniczy wręcz z naiwnością¹. Trudna lub niemożliwa do osiągnięcia bezzałożeniowość wynika ze specyfiki nauk społecznych i humanistycznych, w których badacz zanurzony jest w określonym środowisku społeczno-kulturowym i nie może zupełnie zdystansować się wobec niego. W tym sensie założeniowość można potraktować nie jako zarzut, lecz jako zjawisko należące do osobliwości nauk humanistycznych i społecznych.

Chociaż założeniowość religioznawstwa wiąże się przede wszystkim z istnieniem uwarunkowań światopoglądowych badacza i ich wpływu na badania (jak to ma miejsce m.in. w przywołanym opracowaniu Andrzeja Bronka), pojęcie to można poszerzyć o wymiar epistemologiczny, metodologiczny i metodyczny (związany z wyborem określonych metod). Mam tutaj na myśli przede wszystkim uprawianie nauki w ramach wybranego paradygmatu (w sensie zbliżonym do Kuhna, ale posiadającym odniesienie w naukach społecznych), wybór podejścia eksplanacyjnego lub interpretacyjnego (ew. kombinacji obu podejść), wybór strategii eksplanacyjnej bądź interpretacyjnej czy wreszcie wybór określonych metod (np. ilościowych bądź jakościowych) oraz określonych technik badawczych.

Celem refleksji nad założeniowością teorii przemian religijnych jest nie tylko ujawnienie założeń leżących u podłoża tych teorii, ale również odpowiedź na pytanie, czy w istnieniu założeń można upatrywać różnic, które ujawniają się na płaszczyźnie teoretycznej. Różnice na płaszczyźnie teoretycznej są faktem. Ich genezę wyjaśnia się, wskazując m.in., że wynikają one z różnej interpretacji tych samych danych. Zapewne interpretacja odgrywa istotną rolę, ale odwołanie się do różnych sposobów interpretacji nie pozwala w pełni wyjaśnić istniejących różnic. Sama interpretacja może być bowiem warunkowana jawnymi bądź ukrytymi założeniami.

Światopoglądowy charakter sporu o kierunek przemian religijnych

Spór o kierunek przemian religijnych ma charakter nie tylko naukowy, ale również światopoglądowy. Wyraźne ujawnienie tego ostatniego wymiaru przyniosła krytyka teorii sekularyzacji, która koncentruje się zarówno na do-

¹ Por. A. Bronk, *Nauka wobec religii*, Lublin, s. 92.

stępnym danych pochodzących z licznych badań empirycznych i wskazujących na problematyczność tezy sekularyzacyjnej, jak i na trudniej uchwytnych założeniach. Na te ostatnie wskazuje Rob Warner, który koncentruje się na klasycznej teorii sekularyzacji. Jego zdaniem teorie takie odwoływały się do modelu normatywnego, zgodnie z którym „konsekwencją rozwoju społecznego jest zarzucanie religii jako prymitywnego i irracjonalnego przesądu” i za pośrednictwem którego teoria sekularyzacji przyjmuje postać „totalizującej, oświeceniowej metanarracji”. Przyjmowały ponadto perspektywę europocentryczną, co oznacza, że doświadczenie europejskie traktowały jako szczyt rozwoju cywilizacji, do którego zmierzają pozaeuropejskie społeczeństwa. Wśród założeń mających wpływ na badanie sekularyzacji można wymienić ponadto jawne lub ukryte założenia ideologiczne, które pozwalają na wyciąganie z teorii empirycznej wniosków teologicznych². Kolejną cechą klasycznych teorii sekularyzacji jest odwoływanie się do takiego modelu rozwoju, który zakłada rozwój monolinearny, wykluczając możliwość istnienia wielu różnych dróg rozwojowych.

Wobec klasycznych teorii sekularyzacji wysuwano podejrzenie o niefalsyfikowalność w sensie Karla R. Poppera. Wynika ona nie tylko ze sposobu konstruowania teorii, ale również ze sposobu jej testowania – stosowania różnych zabiegów, które pozwalają pogodzić potencjalne falsyfikatory teorii z brzoną teorią. Warner ma tutaj na myśli takie zjawiska, jak istotna rola religii w USA, obserwowane w różnych obszarach świata powroty i odrodzenia religii, a także powrót religii do sfery publicznej.

Krytyka Warnera wskazuje na istnienie różnorodnych założeń, a wśród nich założeń o charakterze ideowym i historiozoficznym, które zostaną omówione w dalszej części niniejszego tekstu. Nie wszystkie wymienione założenia są obecne w nowszych teoriach sekularyzacji. Samo pojęcie sekularyzacji uległo w ostatnich dziesięcioleciach istotnym zmianom. Problem falsyfikowalności teorii sekularyzacji wydaje się być ściśle związany z problemem istnienia ukrytych założeń światopoglądowych. Niefalsyfikowalność teorii może być rezultatem istnienia niefalsyfikowalnych założeń. Zgodnie z propozycją Poppera niefalsyfikowalność teorii jest wystarczającym powodem do odmówienia jej naukowego charakteru³. O ile niektóre klasyczne teorie przewidujące zmierzch religii słusznie budzą podejrzenia o niefalsyfikowalność, o tyle w przypadku teorii nowszych sprawa wydaje się znacznie bardziej złożona. Nie oznacza to, że te ostatnie są zupełnie pozbawione niefalsyfikowalnych założeń, lecz raczej, że założenia te nie odgrywają już tak istotnej roli oraz traktowane są z większym krytycyzmem. Współczesne debaty dotyczące sekularyzacji wskazują ponadto na rozbieżność w uznawaniu, jakie dane

² R. Warner, *Secularization and Its Discontents*, London 2010, ss. 41-42.

³ K. R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, Warszawa 1977, ss. 39-40.

empiryczne potwierdzają teorię sekularyzacji. Problem polega na tym, iż to, co dla jednych autorów jest przejawem desekularyzacji, dla innych daje się uzgodnić z teorią sekularyzacji.

Podobnie jak inne krytyki teorii sekularyzacji – np. krytyka Rodneya Star-ka czy Davida Martina – powyższa krytyka odwołuje się nie tylko do danych empirycznych w celu konfirmacji lub dyskonfirmacji teorii, ale wskazuje również na sposób myślenia i ukryte założenia teorii sekularyzacji, a także na jej status epistemologiczny. Stark w ogóle zdaje się nie przypisywać teorii sekularyzacji statusu teorii naukowej i mówi wprost o „prorocत्वach sekularyzacyjnych”, a jeśli już mówi o teorii, to w kontekście „właściwej naukom społecznym wiary” oraz „myślenia życzeniowego”⁴.

W wyniku takich jak powyższe krytycznych stanowisk zwolennicy teorii sekularyzacji w istotny sposób przededefiniowali pojęcie sekularyzacji: zamiast zaniku religii i religijności położono akcent na zmianę form życia religijnego. W wielu jednak przypadkach prowadziło to do chaosu pojęciowego, posługiwania się rozbieżnymi pojęciami sekularyzacji, poszerzania pojęcia sekularyzacji tak, aby obejmowało ono zmiany, które we wcześniejszym pojęciu sekularyzacji nie mogły być uwzględnione. Znamienna jest taktyka obrońców teorii sekularyzacji oraz zmiany tej taktyki wobec danych przeczących teorii. Przykład takiej zmiany taktyki stanowi zmiana rozumienia sekularyzacji i położenie nacisku na deinstytucjonalizacji zamiast – jak to miało miejsce wcześniej – na indywidualnej pobożności. W skrajnej postaci wskaźniki indywidualnej religijności są zupełnie zmarginalizowane w badaniach przemian religijnych⁵.

Pokusa wielkich narracji

Krytycy teorii sekularyzacji zwracają uwagę na to, że niektóre teorie przemian religijnych, w tym niektóre teorie sekularyzacji, stają przed pokusą tworzenia tzw. wielkich opowieści⁶. Znamiona wielkich opowieści mają te klasyczne i współczesne teorie sekularyzacji, które nie ograniczają się do wyjaśniania zmian religijnych w poszczególnych kontekstach kulturowych, ale tworzą totalne i globalne opowieści pozwalające nadać sens obserwowanym zmianom, a także ustalić generalny kierunek zmian⁷. W większym stopniu dotyczy to dawnych niż współczesnych teorii, co nie oznacza, że te ostatnie wolne są od pokusy tworzenia wielkich narracji. Nie chodzi tutaj wszakże o formułowanie tezy, że sekularyzacja dokonuje się we wszystkich regionach

⁴ R. Stark, *Secularization, R.I.P.*, „Sociology of Religion” 60(3)/1999, s. 269.

⁵ Tamże, s. 252.

⁶ R. Warner, *Secularization...*, s. 41.

⁷ Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, Warszawa 1997.

głobu, lecz o jednoznaczne powiązanie sekularyzacji z modernizacją i założenie, że każde modernizujące się społeczeństwo wyznacza taką samą ścieżkę rozwojową dla religii.

Narracje sekularyzacyjne obejmują szereg wymienionych wyżej założeń, których uświadomienie może przyczynić się do zasadniczej zmiany perspektywy. Przykładem może być europocentryzm, czyli traktowanie Europy Zachodniej jako przypadku normatywnego. Świeckość Europy przyjmowana jest w tym ujęciu jako norma, od której odchyleniem jest utrzymujące się zaangażowanie religijne w innych częściach świata. Istnieją jednak alternatywne spojrzenia na religijność Europy, które zupełnie zmieniają sposób rozumienia sekularyzacji, a wśród nich spojrzenie zaproponowane przez Grace Davie, która przedstawia tę religijność jako wyjątek w skali świata, swoistą wyspę na morzu religijności⁸. Co więcej, w świetle danych przytaczanych przez takich badaczy, jak Ronald Inglehart i Pippa Norris, wyspa ta zmniejsza swoje rozmiary, ponieważ w wyniku trendów demograficznych w populacji świata wzrasta liczba i proporcja osób tradycyjnie religijnych⁹.

Siła oddziaływania wielkich opowieści polega na tym, że stanowią one kulturowy kontekst dla dyskusji nad przemianami religijności i przenikają do dyskursu naukowego, który z kolei oddziałuje na społeczną wiedzę dotyczącą przemian religijności. Istnieje wyraźne sprzężenie między dyskursem naukowym i religijnymi oraz świeckimi wyobrażeniami o tych przemianach. Z jednej strony wiedza naukowa w pewnym stopniu kształtuje te wyobrażenia, z drugiej zaś wyobrażenia te mogą stanowić ukryte założenia rozmaitych teorii przemian religijności. Zarówno dla nowoczesnej świadomości religijnej, jak i świadomości świeckiej ukształtowanej w opozycji do religijnego myślenia i zachowania, kwestia przemian religijności nie jest obojętna. Przeciwnie, postrzegana jest jako kwestia kluczowa dla budowania zarówno religijnej, jak i świeckiej tożsamości. Odpowiedzi na pytanie o kierunek przemian religijnych i powiązane z nim pytanie o przyszłość religii pełnią istotną funkcję światopoglądową, ponieważ stanowią argumenty w debacie dotyczącej tego, czym jest religia i jako rolę pełni w życiu jednostek i społeczeństw ludzkich.

W poszukiwaniu prawidłowości dziejowych. Pokusa historycyzmu

Teorie sekularyzacji opierają się na szeregu założeń historiozoficznych, które mają swoje źródło w myśli oświeceniowej. Należą do nich zwłaszcza

⁸ G. Davie, *Is Europe an Exceptional Case?*, „The Hedgehog Review” 8(1-2)/2006, s. 23.

⁹ P. Norris, R. Inglehart, *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004, s. 5.

przekonanie o stopniowej emancypacji ludzkiego rozumu spod kurateli instytucji religijnych i ich dogmatów. Współcześnie jest to przekonanie, że modernizacja nieuchronnie pociąga za sobą sekularyzację. Związek między modernizacją a sekularyzacją jest wprawdzie dobrze udokumentowany w literaturze poświęconej przemianom religijności, jednak przypisywanie mu statusu dziejowej prawidłowości, na podstawie której można przewidywać przyszłe losy religii w społeczeństwach nowoczesnych i modernizujących się, budzi wiele wątpliwości natury metodologicznej.

Pokusa, przed jaką stają teorie przemian religijnych, w tym zwłaszcza teorie sekularyzacji, można określić mianem pokusy historycyzmu. Historycyzm jest tutaj definiowany za Popperem jako stanowisko w naukach społecznych, zgodnie z którym nauki te powinny dążyć do formułowania prognoz historycznych poprzez odkrywanie rządzących dziejami prawidłowości czy schematów¹⁰. Nie chciałbym tutaj nadużywać tego określenia w odniesieniu do teorii sekularyzacji, ponieważ zdecydowana większość współczesnych teoretyków sekularyzacji odcina się od historycyzmu. Faktem jest jednak, że ślady myślenia historycystycznego, w szczególności zaś prorocstwa historyczne, występują także u XX-wiecznych zwolenników teorii sekularyzacji (Rodney Stark cytuje takich teoretyków, jak Anthony F. C. Wallace, Bryan Wilson, wczesny Peter Berger¹¹), zaś w latach 60. należały do często spotykanych opinii. Pewne elementy historycyzmu, zwłaszcza przekonanie o nieuchronności sekularyzacji, występują także w potocznym myśleniu o religii i społeczeństwie.

Przekonanie o nieuchronności sekularyzacji zakłada istnienie prawidłowości dziejowych i często oznacza nie tylko nieodwracalność tego procesu, ale także przyjmowanie jednego modelu sekularyzacji. Ustalenie prawidłowości wymaga odwołania się do wiedzy o przeszłości, jednocześnie tworzenie wiedzy o przeszłości może opierać się na z góry przyjętym modelu rozwoju, który kieruje uwagę badacza na pewne przejawy religijności oraz usuwa w cień inne przejawy. Znamienna jest w tym względzie rozbieżność opinii dotyczących roli religii w życiu jednostek i społeczeństw.

Założenia historyczne

Teorie przemian religijnych odwołują się do wiedzy historycznej. Wbrew pozorom założenia historyczne, które leżą u podłoża teorii sekularyzacji oraz innych teorii przemian religijnych, nie są oczywiste. Dotyczy to przede wszystkim wiedzy o religijności dawnych społeczeństw europejskich. Istnieje

¹⁰ K.R. Popper, *Nędra historycyzmu*, Warszawa 1999, s. 15.

¹¹ R. Stark, *Secularization...*, s. 250.

spór o to, czy dawne (np. średniowieczne i wczesnonowożytne) społeczeństwa były bardzo religijne (tak twierdzi np. Steve Bruce¹²), znacznie bardziej niż nowoczesne, czy też umiarkowanie religijne (tak twierdzi np. Stark¹³). Spór ten ma kluczowe znaczenie dla klasycznej teorii sekularyzacji. Koncentrując się na Europie Zachodniej, brytyjski teoretyk sekularyzacji Steve Bruce przekonuje, że dysponujemy szeroką wiedzą na temat religijności społeczeństw europejskich od czasów średniowiecza. Źródłem tej wiedzy są m.in. dane statystyczne zgromadzone i zarchiwizowane przez instytucje religijne (w tym przypadku Kościoły chrześcijańskie), a także dzienniki i sprawozdania z podróży¹⁴. W przekonaniu Bruce'a ludzie w preindustrialnej Europie byli „głęboko religijni”. Obraz taki jest zgodny ze zdroworozsądkowym myśleniem o przeszłości. Chociaż autor ten potwierdza, że proces sekularyzacji nie miał charakteru linearnego, lecz dokonywał się falami, był hamowany i odwracany przez powroty religii (nawrócenie książąt i królów, działalność zakonów, reformacja protestancka, instytucjonalizacja, odrodzenie religijności), to jednak kolejne przypiły religijności nie oddziaływały już tak silnie, jak poprzednie¹⁵.

Przeciwnego zdania o religijnej przeszłości Europy jest Rodney Stark. Teza o sekularyzacji jest jego zdaniem problematyczna nie tylko w Ameryce, ale także w Europie Zachodniej. Przekonanie o spadku uczestnictwa religijnego jest nieuzasadnione, ponieważ wskaźnik uczestnictwa w tej części Europy był niski na długo przed pojawieniem się modernizacji. Opierając się na doniesieniach historyków, w tym mediewistów, Stark argumentuje, że nigdy nie istniał tzw. wiek wiary. Przykładowo Stark powołuje się na angielskiego mnicha z XI wieku, Williama of Malmsbury, który „skarżył się, że arystokracja rzadko chodzi do kościoła, nawet najbardziej pobożni z nich »uczestniczą« we mszy w domu, w łóżku”¹⁶). Podobnie zwykli ludzie rzadko uczęszczali do kościoła, prywatnie zaś często oddawali cześć siłom i istotom, o których doktryna chrześcijańska nie wspomina¹⁷.

Problem jednak nie sprowadza się do źródeł historycznych i ich interpretacji. Jak wskazuje Charles Taylor, interpretacja dotyczy również kluczowych pojęć, takich jak religia¹⁸. „Jeśli utożsamia się ją z wielkimi wyznaniem, a nawet z otwarcie głoszoną wiarą w istoty nadprzyrodzone, wówczas zdaje się ona chylić ku upadkowi. Ale jeśli obejmiesz [tym pojęciem] różne duchowe i na wpół duchowe wierzenia; lub jeśli zarzucisz sieć jeszcze szerzej i pomy-

¹² S. Bruce, *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*, Oxford 2011, s. 5.

¹³ R. Stark, *Secularization...*, cyt. wyd., s. 255.

¹⁴ S. Bruce, *Secularization...*, cyt. wyd., s. 5.

¹⁵ Tamże, s. 6.

¹⁶ R. Stark, *Secularization...*, cyt. wyd., s. 255.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Ch. Taylor, *A Secular Age*, London 2007, s. 427.

ślisz o czyjejs religii jako kształcie jego troski ostatecznej, wówczas rzeczywiście można przedstawić argumenty, że religia jest obecna jak zawsze”¹⁹. Można by do tego dodać takie pojęcia, jak religijne, religijność, świeckie, święte, i pokazać, że są one bardzo różnie definiowane, co ostatecznie ma wpływ na kształt, jaki przybierają teorie przemian religijnych.

Co jest przedmiotem badania? Definiowanie i operacjonalizacja pojęć

Problem definiowania i operacjonalizacji pojęć stosowanych w badaniach nad przemianami religijności jest jednak problemem szerszym i dotyczącym czasów współczesnych. W kontekście niniejszych rozważań interesująca jest nie tyle kwestia różnych sposobów definiowania kluczowych pojęć, ile założenia leżące u podstaw tego definiowania. Samo definiowanie religii stanowi dość złożony problem i nie chciałbym go tu analizować, natomiast jedna kwestia wymaga uwagi. Mianowicie zmiana zakresów pojęć religii i religijności, a także zmiana sposobu rozumienia sekularyzacji mogą mieć decydujący wpływ na teorię przemian religijnych. Przykładowo ograniczenie pojęcia sekularyzacji jedynie do aspektu instytucjonalnego pozwala pominąć szereg danych empirycznych, które świadczą o żywotnej roli religii w sferze pozainstytucjonalnej²⁰. Zmiana taka pozwala bronić teorii sekularyzacji wbrew licznym faktom świadczącym o lokalnym występowaniu różnych form ożywienia religijnego w społeczeństwach, w których dokonała się sekularyzacja w sferze instytucjonalnej.

Wśród badaczy religii można dostrzec również tendencję do poszukiwania i badania nowych form religijności oraz form kulturowych, które jeszcze niedawno nie były powszechnie zaliczane do podstawowych form życia religijnego. Przykładem może być duchowość, która bywa rozumiana na tyle szeroko, że można do niej zaliczyć bardzo różne zjawiska kulturowe. Badaniom nowych form religijności i duchowości towarzyszy dążenie do rekonstrukcji pojęcia religii, pozwalająca niejednokrotnie na dostrzeżenie religijności w tych obszarach kultury i indywidualnego życia, w których dotychczas religijności nie odnajdywano. Znamienne jest to, iż w krajach silnie zsekularyzowanych pod względem instytucjonalnym niektórzy badacze religii paradoksalnie wskazują na wszechobecność zjawisk religijnych, z tym jednak zastrzeżeniem, że pojęcie religijności stosowane w takich badaniach nie da się odróżnić od – skądinąd trudnego do zdefiniowania – pojęcia duchowości. Swoista plastyczność pojęcia religii, częściowo wymuszona przez

¹⁹ Tamże, s. 427.

²⁰ R. Stark, *Secularization...*, cyt. wyd., s. 251.

nieokreśloność, płynność i zmienność religijności w nowoczesnym świecie, sprawia, że rozumienie tego pojęcia jest nie tylko zróżnicowane, ale także zależne od jawnych i ukrytych założeń światopoglądowych.

Wymiar ideowy teorii sekularyzacji

Teorie przemian religijnych, w tym teorie sekularyzacji, powiązane są z założeniami ideowymi (światopoglądowymi). Niektórzy krytycy teorii sekularyzacji mówią wręcz o ideologii²¹, dyskredytując naukowy charakter niektórych przynajmniej wersji teorii sekularyzacji. Inni wskazują, że jest ona raczej mitem lub wytworem myślenia życzeniowego niż teorią naukową. Jak wskazuje Charles Taylor, takie określenia są nieuzasadnione w odniesieniu do większości teorii²². Jednakże nie wyklucza on istnienia bardziej subtelного wpływu osobistych przekonań i wartości badacza na jego wyobraźnię teoretyczną. Dzieje się tak dlatego, że badanie religii nie oznacza odstawienia na bok swoich przekonań i wartości ani też traktowania ich jako „świadomych przesłanek, które możemy pominąć”²³. Taylor wskazuje, że u podstaw teorii sekularyzacji leży takie właśnie zazwyczaj nieuświadomiane przekonanie, iż „religia musi upaść, albo (a) dlatego, że jest fałszywa, nauka zaś pokazuje, że tak jest; albo (b) dlatego, że jest coraz mniej istotna [...]; albo (c) dlatego, że religia opiera się na autorytecie, zaś nowoczesne społeczeństwa przypisują coraz większą rolę jednostkowej autonomii”²⁴. Przekonania te są powszechne, zwłaszcza w kręgach intelektualistów, również tych niezajmujących się religią.

Istotne znaczenie ma ponadto przenikanie się dwóch różnych pojęć, mianowicie sekularyzacji i sekularyzmu. O ile sekularyzacja oznacza „rzeczywiste lub domniemane empiryczno-historyczne wzorce transformacji i dyferencjacji religijnej [...] i świeckiej sfery instytucjonalnej” w społeczeństwach nowoczesnych, o tyle określenie „sekularyzm” oznacza różnego rodzaju „nowożytnie świeckie światopoglądy i ideologie”, które mogą przyjmować dwie różne formy: (1) refleksyjnie wypracowane i głoszone filozofie historii, normatywno-ideologiczne projekty państwa czy kultury, a także (2) nierefleksyjną wiedzę tła, uznawaną za oczywistą i dotyczącą nowoczesności²⁵. Zasadnicza różnica ma charakter epistemologiczny – sekularyzacja ma mieć postać teorii empirycznej, zaś sekularyzm jest stanowiskiem normatywnym. O ile

²¹ J. K. Hadden, *Toward Desacralizing of Secularization Theory*, „Social Forces” 65(3)/1987, s. 588; D. Martin, *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, London 1969, s. 9.

²² Ch. Taylor, *A Secular Age*, cyt. wyd., s. 427.

²³ Tamże, s. 428.

²⁴ Tamże, ss. 428-429.

²⁵ J. Casanova, *The Secular, Secularizations, and Secularism*, w: C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, Oxford – New York 2011, ss. 54-55.

na płaszczyźnie teoretycznej łatwo dostrzec różnicę między sekularyzacją a sekularyzmem głoszonym refleksyjnie, o tyle nierefleksyjnie sekularyzm może stanowić trudny do uchwycenia zbiór założeń, które mają wpływ na interpretację przemian religijnych. Podobnie jak sekularyzm tego drugiego rodzaju jawi się np. w optyce liberalnej jako oczywiste i niewymagające uzasadnienia stanowisko, tak i sekularyzacja bywa przez pryzmat tego stanowiska ujmowana jako „naturalny” proces.

Filozoficzne i teologiczne koncepcje człowieka a teorie przemiany religijności

Założenia filozoficzne i teologiczne, które można znaleźć w tekstach badaczy religii wypowiadających się na temat przemian religijności oraz przyszłości religii, mogą w istotny sposób wpływać na formułowanie przewidywań, a także na rozumienie istoty i mechanizmów zmian. Kluczową rolę odgrywają tutaj filozoficzne i teologiczne koncepcje człowieka, które opierają się na przekonaniu, że człowieka cechuje wrodzona mu skłonność religijna bądź też skłonność do takiego myślenia o sobie i o świecie, które czyni go podatnym na tworzenie i przyjmowanie religijnego obrazu świata. W rezultacie zupełna sekularyzacja w skali globalnej jest niemożliwa lub przynajmniej mało prawdopodobna. Przykładem takiego podejścia mogą być badacze posługujący się kategorią *homo religiosus*, sugerującą, iż człowiek jest istotą religijną z natury, oraz niektórzy badacze odwołujący się do naturalistycznej koncepcji człowieka i argumentujący, że skłonność religijna jest wynikiem działania naturalnych mechanizmów ukształtowanych w trakcie ewolucji człowieka. Do pierwszych należy niewątpliwie Mircea Eliade. Podchodził on sceptycznie do takich koncepcji przemian religijności, według których przemiany te kończyłyby się zanikiem religii w społeczeństwach ludzkich. Właściwy człowiekowi sposób myślenia o świecie skłania do poszukiwania *sacrum* w *profanum* również w społeczeństwach silnie zsekularyzowanych. Tam, gdzie instytucje religijne uległy znacznemu osłabieniu, *sacrum* powraca na różne sposoby w innych niż religia dziedzinach kultury i trudno wyobrazić sobie człowieka w pełni zsekularyzowanego²⁶. Chociaż Eliade przywołuje na różne współczesne zjawiska kulturowe, które mogą wskazywać na trwałość myślenia religijnego w społeczeństwach zachodnich, jego sugestie dotyczące przyszłości religii oparte są przede wszystkim na pewnej koncepcji natury ludzkiej. Istnienie takiej natury sprawia, że na dłuższą metę powstanie społeczeństw zupełnie świeckich wydaje się mało prawdopodobne.

²⁶ M. Eliade, *W poszukiwaniu historii i znaczenia religii*, Warszawa 1997, s. 9.

Druga grupa koncepcji odwołuje się do naturalnych mechanizmów poznawczych ukształtowanych w toku ewolucji człowieka i warunkujących jego myślenie i zachowanie. Mechanizmy te leżą u podstaw myślenia religijnego, sprawiając, że jest ono zjawiskiem naturalnym i przychodzi z łatwością już na wczesnych etapach rozwoju jednostki ludzkiej. Skłonność do myślenia religijnego, która w tym przypadku oznacza skłonność do myślenia o świecie jako polu działania nadprzyrodzonych istot i mocy, jest głęboko zakorzeniona w strukturze ludzkiego umysłu, zaś powstanie jednostek i społeczeństw niereligijnych związane jest z pojawieniem się nowożytnych społeczeństw oraz takich procesów, jak urbanizacja, industrializacja, zaawansowana nauka i technologia, a także rozpowszechnienie edukacji²⁷. Zwolennikiem prezentowanego stanowiska jest Justin L. Barrett, który w swoich rozważaniach nie ogranicza się do poznawczych uwarunkowań myślenia religijnego, lecz zastanawia się również nad tym, na ile stanowisko to jest spójne z pewną teologiczną koncepcją człowieka wywodzącą się z chrześcijaństwa. Zdaniem Barretta Bóg wyposaża człowieka w zdolności pozwalające poznawać Boga²⁸. Istnieje zatem pewnego rodzaju naturalna skłonność religijna, której jednak człowiek może się przeciwstawić (m.in. pod wpływem środowiska społecznego). Niewiara jest niejako wtórna wobec wiary w istoty nadprzyrodzone, ponieważ wymaga przeciwstawienia się naturalnym skłonnościom poznawczym oraz podjęcia wysiłku poznawczego pozwalającego refleksyjnie interpretować świat.

Przykłady te pokazują, w jaki sposób filozoficzne i teologiczne założenia dotyczące natury ludzkiej mogą wpływać na wyjaśnienie przemian religijności. Otóż odrzucenie religii wymaga podjęcia wysiłku przeciwstawienia się naturalnym skłonnościom, które – w zależności od przyjętej koncepcji człowieka – albo pochodzą od Boga, albo powstają w wyniku ewolucji (zdaniem Barretta te dwie możliwości są spójne), albo też stanowią nieodłączny składnik ludzkiego umysłu lub świadomości niezależnie od tego, jakie jest ich pochodzenie. Sekularyzacji i ateizacji sprzyjają pewne zjawiska społeczne i kulturowe, które w pewnych typach społeczeństw mogą silnie przekształcać religijność, jednak nawet w takich społeczeństwach zanik religii wydaje się mało prawdopodobny, ponieważ u podstaw religii leży wspólna wszystkim ludziom struktura umysłu lub struktura świadomości. Omawianym koncepcjom często towarzyszy przekonanie, że sekularyzacja ma charakter lokalny i tymczasowy, w związku z czym jest procesem odwracalnym.

²⁷ J. L. Barrett, *Why Would Anyone Believe in God?*, Lanham 2004.

²⁸ Tamże, s. 123.

Podsumowanie

Teorie przemian religijnych stanowią niewątpliwie ważną część badań nad religijnością społeczeństw nowoczesnych. Dostarczają one złożonego obrazu przemian religijności. Koncentrują się na różnych aspektach przemian i formułują różne, niejednokrotnie niezgodne ze sobą tezy odnośnie do mechanizmów i kierunku tych przemian. Współczesne teorie przemian religijnych przyjmują postać teorii empirycznych, jednakże dane, do których się odwołują, nie mają charakteru rozstrzygającego, ponieważ wiele z tych teorii opartych jest również na jawnych bądź ukrytych założeniach. Wśród nich wymienić można założenia metodologiczne, epistemologiczne, historiozoficzne, a także różne założenia światopoglądowe, które – w zależności od teorii – mają większy lub mniejszy wpływ na konstruowanie teorii. Jednocześnie nieuzasadniony byłby wniosek, że teorie przemian religijnych, w szczególności zaś teorie sekularyzacji, są jedynie albo przede wszystkim przedsięwzięciami ideologicznymi. Ich założeniowość wynika z właściwego naukom humanistycznym i społecznym ideowego wymiaru, który może być na różne sposoby uświadamiany i minimalizowany. Różnica między klasycznymi a współczesnymi teoriami sekularyzacji polega m.in. na tym, że współcześni teoretycy próbują uświadomić sobie owe założenia oraz zająć wobec nich krytyczne stanowisko.

Sławomir Sztajer – THE ASSUMPTIONS OF THE THEORIES OF RELIGIOUS CHANGE

The article argues that the study of religious change, and especially the theories of secularization, are based on assumptions that influence the way in which theories of religious change are constructed and empirical data are interpreted. Among these assumptions one can find ontological, epistemological, ideological and historiosophical conceptions. An important question is whether such assumptions account for the conceptual and theoretical differences between the current theories of religious change. It can be argued that although the theories of religious change are empirical theories, many of them are based on unempirical assumptions and prompt philosophical reflection on the regularities of religious change.