

JULIUSZ IWANICKI
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Katedra Religioznawstwa i Badań Porównawczych

Transformacja procesu sekularyzacji. Próba kategoryzacji

Uwagi wstępne

Zagadnienie procesów sekularyzacji jest problemem złożonym i wielowarstwowym. Powszechnie przyjętą tezą badawczą jest twierdzenie, iż w kulturze zachodniej zaszyły wielowymiarowe procesy sekularyzacji. Ich genezę historyczno-filozoficzną można według mojego ujęcia badawczego, wyznaczyć już na czternasty wiek, począwszy od filozofii nominalistycznej Williama Ockhama¹. Zdaniem Petera Bergera oraz Maxa Webera, można sięgać do jeszcze wcześniejszych tendencji sekularnych, mianowicie do specyfiki kulturowej starożytnego judaizmu².

Jedną z tez badawczych, jaką tu przyjmuję, jest hipoteza, iż nie można w pełni wyjaśnić procesu sekularyzacji, szczególnie w jego wielowiekowym, i transformacyjnym charakterze, nie odwołując się do nowożytnej myśli filozoficznej (oraz do myśli późnośrednio-wiecznej), która w wysokim stopniu wygenerowała lub miała zasadniczy wpływ na rozwój procesów sekularyzacji w kulturze zachodniej. Tezą wstępną, poprzedzającą proponowane dalej kategoryzacje, byłoby tu twierdzenie, iż filozofia sekularna pełni wobec procesów sekularyzacji funkcję rozumiejącą oraz konstruującą rzeczywistość społeczno-kultu-

¹ Więcej zob. J. Iwanicki, *Przemiany religijności w późnych wiekach średnich na przykładzie filozofii Williama Ockhama*, w: *Religioznawcze wymiary tajemnicy*, R. Ilnicki, J. Iwanicki, D. Kokoć (red.), Poznań 2012 (w przygotowaniu).

² Zob. M. Weber, *Das antike Judentum*, Tübingen 1923. Także weberysta Peter Berger zwraca uwagę na tę kwestię: „gdy patrzymy na wielkie, religijne układy wywodzące się ze Starego Testamentu, znajdujemy dość zróżnicowane związki z jego siłami sekularyzującymi. Judaizm jawi się jako »zasklepienie się« w układzie w wysokim stopniu zracjonalizowanym, lecz historycznie bezskutecznym, a bezskuteczność tę można przypisać zarówno zewnętrznemu czynnikowi losu Żydów jako obcego narodu w obrębie chrześcijaństwa, jak i wewnętrznemu czynnikowi konserwatywnego wpływu żydowskiego legalizmu”. P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005, s. 170.

rową. W niektórych przypadkach filozofia sekularna objaśnia, na czym polegają procesy sekularyzacji w danym momencie, w innych jeszcze przypadkach (lub czasami tych samych) myśl sekularna pełni wręcz rolę inspirującą względem procesów sekularyzacji. Tym samym przyjmuję tu również założenie, iż to właśnie wielcy myśliciele i intelektualiści mieli swój wielki udział w konstruowaniu lub legitymizowaniu procesów sekularyzacji³.

Należy jednak zaznaczyć w proponowanej typologizacji, iż procesy sekularyzacji nie mają charakteru jednoliniowego. Postępy tych procesów mogą być w niektórych epokach powolne, często też mogą mieć kaskadowy charakter⁴, przyspieszając w jednych momentach dziejowych, a zatrzymując się lub nawet cofając w innych. Bez wątpienia istnieje pewna powolna, ale jednak kumulatywna tendencja procesów sekularyzacyjnych w kulturze zachodniej, przyspieszająca z pewnymi wahaniami od lat 60. XX wieku⁵.

Odróżniam sekularyzację jako pewien proces, od sekularyzmu jako pewnej ideologii. Sekularyzację można uchwycić obiektywnymi narzędziami badawczymi, podczas gdy sekularyzm⁶ byłby zjawiskiem bardziej interesującym dla badaczy współczesnych ideologii⁷. Mylenie sekularyzacji z sekularyzmem jest istotnym błędem, który popełnia nie tylko wielu badaczy tego problemu (np. krytycy sekularyzacji⁸).

Termin sekularyzacja ma różne znaczenia w literaturze religioznawczej. Chcąc wskazać możliwości jego kategoryzacji i konceptualizacji, wyróżniam cztery poziomy „sekularyzacji”⁹. Te cztery kolejne poziomy wyznaczają swoistą „twardość” oraz ogólność tego terminu. Wraz z każdym kolejnym poziomem, sekularyzacja jest coraz trudniejsza do uchwycenia, co nie znaczy, że niemożliwa do sprecyzowania w ujęciu badawczym

³ Tezy te częściowo przyjmuję za: Z. Drozdowicz, *Spoleczne następstwa racjonalizacji religii*, Poznań 2011; Z. Drozdowicz, *Sekularyzacja jak proces racjonalizacji życia społecznego*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 2 (236), s. 3-15.

⁴ Na znaczenie kaskadowości procesów historycznych (które można odnieść również, zdaniem autora artykułu, do transformacji procesów sekularyzacji) zwrócił uwagę: K. Brzechczyn, *O wielości linii rozwojowych w procesie historycznym: próba interpretacji ewolucji społeczeństwa meksykańskiego*, Poznań 2004.

⁵ Klasykiem tezy o nasileniu tendencji procesów sekularyzacyjnych od lat 60. XX wieku jest Peter Berger. Twierdził on wówczas „te same siły wyzwalające sekularyzację przybierają charakter ogólnoświatowy w miarę postępów procesów modernizacji i upowszechniania kultury Zachodu”. P. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 152. Jednak warto zwrócić uwagę, że „późny” P. Berger znacząco zmienił zdanie na temat procesów sekularyzacji, o czym świadczy następująca wypowiedź: „Jest dla mnie oczywiste, że świat jest tak samo religijny, jak zawsze, a gdzieś tam nawet bardziej niż kiedykolwiek. Nie oznacza to jednakże, iż nie istnieje coś takiego jak sekularyzacja, tylko że zjawisko to w żadnym wypadku nie jest bezpośrednim i nieuchronnym skutkiem nowoczesności”. P. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna”, 2009-2010, nr 5, s. 91. Więcej na temat religioznawczej myśli P. Bergera w: J. Iwanicki, *Paradygmat Weberowski w myśli religioznawczej Petera Bergera*, „Przegląd Religioznawczy”, 2011, nr 1 (239), s. 95-105.

⁶ Przykładem takiego sekularnego projektu ideologicznego jest następująca kampania „Secular Europe Campaign”: <http://secular-europe-campaign.org/> [dostęp: 30 XI 2012].

⁷ Odróżnienie to zauważa również Martin w: D. Martin, *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Aldershot, Burlington 2008, s. 75-91.

⁸ Z. Krasnodębski, *Postmodernistyczne rozterki kultury*, Warszawa 1996.

⁹ Proponowaną typologię poczwórnej sekularyzacji stosuję w przygotowywanej dysertacji doktorskiej *Procesy sekularyzacyjne a filozofia sekularna i postsekularna. Tradycje i współczesność*.

Sekularyzacja materialna

Pierwszym poziomem sekularyzacji, jaki wyróżniam, jest sekularyzacja materialna. Jest to jedno z najbardziej pierwotnych znaczeń tego terminu, związane z utratą i konfiskatą majątków przez Kościoły i stan duchowny. To najprostsza do uchwycenia kategoria sekularyzacyjna; można bowiem bez większych trudności wskazać w rozwoju procesu historycznego różne wydarzenia dziejowe, na skutek których Kościół rzymskokatolicki oraz inne Kościoły straciły częściowo swój stan posiadania materialnego.

Takimi przejawami sekularyzacji materialnej były na przykład: kasata Zakonu Ubogich Rycerzy Chrystusa i Świątyni Salomona, zwanych inaczej templariuszami (1314), sekularyzacja Zakonu Szpitala Najświętszej Marii Panny Domu Niemieckiego w Jerozolimie, czyli państwa krzyżackiego, przekształconego w państwo świeckie w 1525 roku, na skutek okoliczności hołdu pruskiego dla Korony Polskiej. Przykładowymi nowożytnymi sekularyzacjami materialnymi były również takie wydarzenia, jak kasata Towarzystwa Jezusowego w 1773 roku (reaktywowanego później w 1814 roku) oraz przejście przez Republikę Francuską wielu majątków kościelnych na skutek rewolucji francuskiej po 1789 roku. Dwudziestowieczne sekularyzacje materialne zdarzały się również w krajach demokracji ludowej – m.in. w Rosji Radzieckiej po 1917 roku oraz w Polsce Ludowej po 1945 roku. Sekularyzacja materialna może, ale nie musi, być uzasadniona jakimś projektem ideologicznym – np. świadomą chęcią ruchów propaństwowych lub antyklerykalnych, chcących osłabić elementy religijne w państwie. Może jednak także zachodzić jako uboczny efekt różnych konfliktów politycznych wewnątrzpaństwowych.

Sekularyzacja materialna¹⁰ to zatem uchwytyny w procesie historycznym moment, w którym całość lub część majątków kościelnych zostaje przejętych przez świeckie państwo, reprezentowane najczęściej przez różnorodne instytucje publiczne. Do tych majątków kościelnych możemy zaliczyć na przykład takie dobra, jak: nieruchomości i ziemie, a także bogactwa finansowe i zasoby ludzkie (jak na przykład ludzie, wcześniej pracujący dla Kościoła). Taki rodzaj sekularyzacji jest przeważnie dość bolesny dla Kościołów, gdyż osłabia ich możliwości rozwojowe i instytucjonalne oraz obniża rangę w ramach świeckiego państwa. Może jednak także stanowić asumpt ku pobudzeniu religijnemu na innych poziomach sekularyzacji, co wydarzyło się w ożywieniu religijnym teoretycznie osłabionego majątkowo polskiego Kościoła rzymskokatolickiego w latach 60. XX wieku. Nie można bowiem mylić sekularyzacji majątkowej z sekularyzacjami innych typów, dotyczących już bezpośrednio wierzeń i światopoglądów ludzkich. Może się tak zdarzyć, iż niektóre wyznania świadomie akceptując wysoki poziom sekularyzacji materialnej, nie odrzucają jednocześnie religijności – dotyczy to w szczególności Kościołów poreformacyjnych, w których odrzucono instytucję zakonu i piętnowano przejawy bogactwa w Kościele¹¹. Tak

¹⁰ Czynniki ekonomiczno-materialne uwzględnia także w rozwoju procesu sekularyzacji Bruce, w: S. Bruce, *Secularization. In defence of an Unfashionable Theory*, Oxford 2011, s. 42-43.

¹¹ Zob. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, Warszawa 2010.

więc sekularyzacja materialna, rozumiana jako kasata majątków, urzędu lub innych, materialnych sfer życia publicznego spod władzy kościelnej na rzecz władz świeckich, jest tylko jednym z wymiarów transformacji procesu sekularyzacji.

Sekularyzacja instytucjonalna

Drugim poziomem, jaki można wskazać w transformacji procesów sekularyzacji, jest sekularyzacja w wymiarze instytucjonalnym, czyli inaczej publicznym. Sekularyzacja instytucjonalna dotyczy wszystkich zewnętrznych i uchwytnych społecznie bytów, a więc niejako całej sfery publicznej. Wskazana wcześniej sekularyzacja materialna byłaby elementem i podtypem sekularyzacji instytucjonalnej. Sekularyzacja na poziomie instytucjonalnym¹² jest bardzo często związana z problemem sporów pomiędzy władzą duchowną a władzą świecką.

W istocie wątek sporu pomiędzy władzą kościelną a władzą świecką jest zagadnieniem często podejmowanym w myśli filozoficznej, począwszy już od okresu nominalizmu. W wiekach średnich zagadnienie to podejmowali wspomniani William Ockham, ale także Marsyliusz z Padwy czy Dante Alighieri¹³. Później myśl sekularna ewoluowała w kierunku coraz silniej rozumianej sekularyzacji instytucjonalnej. W propozycjach klasyków umowy społecznej, takich jak: Thomas Hobbes, Jean Jacques Rousseau czy ważnego filozofa początków Republiki Francuskiej, Jeana Antoine'a Condorceta, wyraźnie uwidoczniła się idea dominacji świeckiego państwa nad podporządkowanymi mu Kościołami. Zarówno T. Hobbes, jak i J. J. Rousseau proponują stworzenie pewnej wersji kościoła państwowego, ściśle podporządkowanego interesom świeckiego władcy, natomiast J. A. Condorcet w swojej wersji sekularyzacji instytucjonalnej proponuje izolację jakiegokolwiek formy religii od państwa¹⁴ (włącznie z edukacją szkolną). W łagodniejszej wersji sekularyzacji instytucjonalnej, uwidocznionej w anglosaskiej myśli społecznej¹⁵, pojawił się także istniejący do dziś wariant sekularyzacji o charakterze względnie czystej (nieantagonistycznej) separacji, jaka jest do dziś obecna we współczesnych Stanach Zjednoczonych¹⁶.

Przez sekularyzację instytucjonalną można zatem rozumieć rodzaj separacji prawnej państwa (i co za tym idzie – reprezentujących je instytucji) od Kościołów. W praktyce

¹² Relację między instytucjami a religią rozważa też Zielińska w kontekście koncepcji sekularyzacji w: K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Kraków 2009, s. 118-120.

¹³ J. Iwanicki, *Pro-state social philosophy in the works of Dante*, w: „Polish Review of Social Science”, Poznań 2012, w: http://polishreviewofsocialscience.cont.pl/wp-content/uploads/2012/06/Iwanicki_Pro-state_social_philosophy_in_the_works_of_Dante.pdf [dostęp: 30 XI 2012].

¹⁴ J. A. Condorcet, *Projekt organizacji wychowania publicznego*, Warszawa 1948, s. 14-16, 36; J. J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, t. II, Wrocław 1955, s. 142.

¹⁵ J. Locke, *List o tolerancji*, Warszawa 1963; A. Tocqueville, *O demokracji w Ameryce*, Warszawa 2005.

¹⁶ Na amerykańskich realiach pluralizmu religii opiera się następująca koncepcja: R. Stark, W. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2000. Kategorię pluralizmu religijnego krytyce też poddaje w: J. Beckford, *Teoria społeczna a religia*, Kraków 2006, s. 111-144.

z tego typu separacji mogą wynikać różne warianty społeczne; model spluralizowanego społeczeństwa z formalnie rozdzieloną sferą publiczną i prywatną (USA), model całkowicie laickiego państwa (Francja), a także model częściowej, skoordynowanej separacji jaki występuje w Niemczech¹⁷.

Sekularyzację instytucjonalną można uchwycić w religioznawczych badaniach, zwracając uwagę na takie czynniki, jak: odpowiednie regulacje prawne (np. obecność lub nieobecność konkordatu), upaństwowienie edukacji (główny postulat Condorcetowski), a także stopień autonomii Kościołów (na ile państwo może wpływać w danym społeczeństwie na wewnątrzkościelne rozwiązania?). Wszystkie te elementy składają się na drugi, wyróżniany tu poziom transformacji procesów sekularyzacji, jakim są społecznie uchwytnie instytucje¹⁸. I tu jednak nie można pominąć następującego problemu, że chociaż sekularyzacja instytucjonalna, ma swój duży wpływ na zmniejszenie się oddziaływania religii w społeczeństwie (gdyż wpływy te są wówczas mniej widoczne, jako że znikają z przestrzeni publicznej), to jednak nie jest jeszcze pełnym ani całkowitym zjawiskiem wyczerpującym całą istotę transformacji procesu sekularyzacji.

Sekularyzacja indywidualna

Trzecim poziomem transformacji procesu sekularyzacji jest jej płaszczyzna indywidualna. Jest to trudniejsze do uchwycenia, aniżeli wcześniej przedstawione poziomy sekularyzacji materialnej oraz instytucjonalnej. Te wcześniejsze poziomy są uchwytnie w obiektywnych badaniach religioznawczych, realizowanych w takich subdyscyplinach religioznawczych, jak: filozofia religii, historia religii oraz socjologia religii. Tymczasem sekularyzacja indywidualna dotyczy religijności nie zewnętrznej, lecz wewnętrznej, a więc niekoniecznie wyrażanych publicznie poglądów jednostek.

Po raz pierwszy rozróżnienie na kult publiczny i prywatny wprowadził T. Hobbes¹⁹, przy czym o ile kult publiczny w jego myśli społecznej był podporządkowany państwu, to już kult o charakterze prywatnym pozostawał u niego w obszarze sporej autonomii, którą dopuszczał (innymi słowy, możliwa była sytuacja w filozofii Hobbesowskiej, w której dana jednostka w co innego wierzy prywatnie, a w co innego publicznie).

W obszarze religijności indywidualnej mieści się także szeroko rozumiana „niewidzialna duchowość”²⁰. Jak wspomniano, sekularyzacja indywidualna jest poziomem sekularyzacji trudniejszym do uchwycenia niż sekularyzacja instytucjonalna oraz materialna. Można jednak wychwycić taką płaszczyznę problemową, w ramach której uda się zba-

¹⁷ A. Mezglewski, H. Misztal, P. Stanisławski, *Prawo wyznaniowe*, Warszawa 2011.

¹⁸ Koncepcja została rozwinięta w: P. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 2010.

¹⁹ T. Hobbes, *Elementy filozofii*, Warszawa 1956, s. 156. Więcej na temat koncepcji religii u Hobbesa w: J. Iwanicki, *Racjonalność i sekularyzacja religii w filozofii społecznej Thomasa Hobbesa*, w: Z. Drozdowicz, S. Sztajer, *Spoleczno-kulturowe konteksty racjonalności*, Poznań 2012, s. 121-133.

²⁰ J. Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Lublin 2006, s. 109-128.

dać sekularyzację indywidualną. Takim obszarem w empirycznych badaniach religioznawczych o charakterze socjologicznym są np. wyniki, w ramach których próbuje się mniej lub bardziej szczegółowo zbadać przekonania religijne respondentów. Tu istotna jest konstrukcja pytania sondażowego; gdyż ta sama osoba, która nie odpowie twierdząco na pytanie, z punktu widzenia filozofii – teistycznego: „Czy wierzysz w Boga?”, może już odpowiedzieć twierdząco na pytanie zbliżone do światopoglądu panteistycznego: „Czy wierzysz w jakąś część ducha albo siłę życiową”?²¹ Dla przykładu w Szwecji zaledwie 23% badanych wierzy w osobowego Boga, ale z kolei aż 53% Szwedów wierzy w jakąś postać siły życiowej lub ogólnie rozumianego ducha wyższego²². Sekularyzacja indywidualna w tego typu badaniach może zatem oznaczać istotną modyfikację prywatnych przekonań religijnych, ale nie musi oznaczać ich zaniku, a więc na przykład prowadzić do kategorięczonego światopoglądu ateistycznego, czyli w wyżej wymienionym badaniu odpowiedzi „Nie wierzę ani w osobowego Boga, ani w inną postać wyższej siły życiowej”.

Aby uchwycić fenomen sekularyzacji indywidualnej (rozumianej transformacyjnie, a więc dynamicznie), należy zatem posiadać zdolność do spostrzeżenia zindywidualizowanej i różnorodnej siatki pojęć oraz przekonań religijnych, w które może wierzyć współczesny człowiek. Zindywidualizowana religijność ma jednak znacznie wcześniejszą genezę – w myśli filozoficznej można ją dostrzec w filozofii N. Machiavellego. Włoski filozof zalecał władcy właśnie wewnętrzną laicyzację światopoglądową, to jest zachowanie tylko pozorów zewnętrznej religijności (w celu utrzymania reputacji dobrego władcy wśród ludu), a wewnętrznie zalecał już rządzącemu niekierowanie się zasadami tradycyjnej etyki religijnej, gdyż mogłoby to spowodować utratę władzy przez niedość zasadniczego dla wrogów księcia²³.

Podobną sekularyzację indywidualną proponował w swojej twórczości filozoficznej J. J. Rousseau, który głosił religijność na swój sposób odkościelnioną, pozostającą poza obszarem instytucji wyznaniowej. Przyjmując niektóre tezy metaficzne, jak nieśmiertelność duszy i istnienie Boga oraz ogólną ideę bliżej niesprecyzowanej religijności ewangelicznej, J. J. Rousseau jednocześnie odrzucał kazuistyczną myśl teologiczną: „Naszych ksiąg teologicznych biblioteki już pomieścić nie mogą; od kazuistów się roi. Niegdyś mieliśmy świętych, nie kazuistów. Wiedza szerzy się, a wiara zanika, każdy chce być nauczycielem moralności, nikt jej nie chce się uczyć, wszyscyśmy się stali teologami, a przestali być chrześcijanami”²⁴. Dla francuskiego myśliciela zatem prawdziwa, zindywidualizowana religijność stoi wręcz w opozycji do religijności zinstytucjonalizowanej²⁵. Zew-

²¹ Eurobarometr, Social values, Science and Technology, w: http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_225_report_en.pdf [dostęp: 30 XI 2012].

²² Podobne wyniki dają badania nad religijnością narodów uchodzących za najbardziej zlaicyzowane w Europie, Czechów (odpowiednio 19% wierzących w Boga i 50% wierzących w wyższą siłę życiową) oraz Estończyków (16% i 54%). Tamże.

²³ N. Machiavelli, *Księżę*, w: *Wybór pism*, K. Zaboklicki (opr.), Warszawa 1972, s. 194.

²⁴ J. J. Rousseau, *Odpowiedź królowi polskiemu*, w: J. J. Rousseau, *Trzy rozprawy...*, cyt. wyd., s. 90-91.

²⁵ J. J. Rousseau wchodzi tu jednak w różne paradoksy myślowe – zmierzając w stronę subiektywnej religijności, jednocześnie w pewnych momentach swoich wywodów wyraźnie chce ukrócić tego typu religijność, chcąc

nętrzną warstwą religii, związana z kultem i liturgią, nie miała dla niego żadnego istotnego znaczenia. J. J. Rousseau jest zatem myślicielem, który, nie będąc związany dłużej z żadną konfesją religijną, zachował jednocześnie elementy religijności w swojej twórczości.

Sekularyzacja w wymiarze zindywidualizowanym jest istotną płaszczyzną wielopoziomowych i transformacyjnych procesów sekularyzacji. W literaturze religioznawczej tę koncepcję w znaczący sposób rozwinął Thomas Luckmann. Stwierdził on między innymi, iż dla religijności współczesnej charakterystyczne jest zjawisko prywatyzacji religii, a co za tym idzie nieprawidłowość identyfikacji religii z Kościołem²⁶. W świetle powyższej kategoryzacji argument Luckmannowski jest zrozumiały, gdyż taka konotacja terminu „religia”, ograniczona wyłącznie do instytucji Kościołów, ujmuje jedynie publiczną, a nie indywidualny wymiar sekularyzacji w społeczeństwie. Tymczasem pluralizacja współczesnej religijności powoduje, iż wzrasta jednocześnie znaczenie sekularyzacji w jej wymiarze transformacyjno-indywidualnym.

Sekularyzacja kulturowa

Czwartym i ostatnim poziomem sekularyzacji, jaki możemy w powyższej kategoryzacji wskazać, jest jej obszar kulturowy. Taki typ sekularyzacji możemy rozumieć, za Peterem Bergerem jako przemiany treści religijnych w szeroko rozumianej kulturze – filozofii, literaturze, sztuce i innych twórczych kulturach²⁷. Jest to najszersza i najpojemniejsza ze wszystkich wskazywanych kategorii.

O ile sekularyzacja w wymiarze materialnym i instytucjonalnym ujmuje jedynie przemiany religijności w historycznej i publicznej sferze, sekularyzacja indywidualna skupia się na transformacji religijności jednostki, to sekularyzacja kulturowa ujmuje ewolucję religijności na wszystkich płaszczyznach aktywności człowieka. Jeśli bowiem uchwycić kulturę, za Karlem Popperem, jako swoisty „obszar trzeciego świata”, to jest ona najtrwalszym, obok społeczeństwa i pojedynczych jednostek, obszarem aktywności twórczej ludzi. To właśnie kultura i jej artefakty pokazują w swojej soczewce transformację religijności na przestrzeni wieków.

W ostatniej dekadzie zaszła tu interesująca zmiana – wielu badaczy wskazuje na tendencję postsekularną we współczesnej kulturze. Postsekularyzm miałby się charakteryzować nową fazą rozwojową, która nastąpiła po klasycznej i zakończonej już fazie seku-

raczej doprowadzić do powstania pewnej wersji religii państwowej: „Istnieje więc czysto społeczne wyznaczenie wiary, którego artykuły zwierzchnik ma prawo określić, nie jako właściwe dogmaty religijne, lecz jako przekonania społeczne, bez których nie można być dobrym obywatelem i wiernym poddanym. Nie mogąc nikogo zmusić do wiary, może wypędzić z państwa każdego niewierzącego; może go wygnać nie jako bezbożnego, lecz jako nieuspołecznionego, niezdolnego do szczerego ukochania ustaw, sprawiedliwości i do poświęcenia w razie potrzeby swego życia obowiązkowi”. J. J. Rousseau, *Umowa społeczna*, cyt. wyd., s. 105.

²⁶ T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków 1996, s. 113-144.

²⁷ P. Berger, *Święty baldachim...*, cyt. wyd., s. 150.

laryzacji – tu można dodać, stosując powyższą typologię – na płaszczyźnie materialnej, instytucjonalnej i indywidualnej. Właśnie z czwartego wymiaru sekularyzacji, w kategorii kulturowej, wyłania się formacja postsekularna.

W ramach paradygmatu postsekularnego wskazuje się kilka tendencji. Sekularyzacja okazała się procesem trwałym, lecz nie absolutnym; widoczne są nowe i ukryte formy religijności w świecie (tzw. zjawisko kryptoreligijności²⁸ lub kryptoteologiczności). Szczególnie w ramach współczesnych tworców kulturowych i artystycznych można wskazać np. utwory, które, mieszcząc się w świeckiej konwencji, jednocześnie posiadają ukryte kody religijne²⁹. Również we współczesnej literaturze filozoficznej wskazuje się na zjawisko postsekularności: miałyby je zainicjować Jurgen Habermas³⁰, a rozwijać współczesny nurt dawnego, zachodniego marksizmu, ponownie zafascynowanego żywością idei religijnych³¹.

Kulturowy postsekularyzm nie należy jednak rozumieć jako obszar ponownej resakralizacji i desekularyzacji współczesnego świata. Postsekularyzm nie jest negacją sekularyzacji, uznaje bowiem efekty procesów sekularyzacji, widoczne we wcześniej wymienionych w artykule typologii sekularyzacji. Jednocześnie jednak nurt postsekularny dążyłby tu do wykazania pewnej fałszywości niektórych tendencji sekularyzacyjnych; chociaż bowiem religijność tradycyjna rzeczywiście osłabła, oznacza to raczej transformację we mniej widoczne typy religijności aniżeli jej całkowity zanik. Sekularyzacja kulturowa, w postaci zaniku klasycznych form religijności w kulturze, prowadziłaby tu do powstania nowych form religijności już w obrębie postsekularnego nurtu kultury.

Konkluzje

Reasumując, te cztery różne poziomy sekularyzacji mogą zachodzić w rozmaitych kombinacjach³². Może się zdarzyć, że w danej myśli sekularnej zachodzi tylko jeden z tych poziomów, podczas gdy pozostałe nie są „aktywowane”. Wówczas można mówić o „słabej” lub „średniej” sekularyzacji. Może być też tak, że w danym społeczeństwie i koncepcji sekularnej zachodzą wszystkie cztery poziomy, wówczas mamy do czynienia z „mocną sekularyzacją”. W praktyce badawczej rzadko jednak występuje taka sytuacja intelektualna. W świetle powyższej typologii, we współczesnych społeczeństwach zachodzą różne modele rozwojowe. Na przykład w Polsce mamy do czynienia z dynamiką transformacji sekularyzacyjnej na płaszczyźnie indywidualnej – postawy religijne Polaków różni-

²⁸ R. Ilnicki, *Bóg cyborgów. Technika i transcendencja*, Poznań 2012, s. 139-161.

²⁹ M. Pankowski, *Ostatni zlot aniołów*, Warszawa 2007.

³⁰ J. Iwanicki, *Spór i dialog Jurgena Habermasa z Josephem Ratzingerem o miejsce religii w życiu publicznym Europy*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 4 (238), s. 185-191.

³¹ J. Iwanicki, *Święty Paweł a współczesna myśl postsekularna*, „Przegląd Religioznawczy”, 2010, nr 2 (236).

³² Nieco inną ode mnie typologię sekularyzacji proponuje Dobbelaere, wyróżniając sekularyzację społeczną, organizacyjną i indywidualną w: K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008, s. 49-67.

cują się i pluralizują, a zdaniem niektórych badaczy wręcz się desakralizują³³. Jednocześnie jednak nie możemy stwierdzić zaawansowanych procesów sekularyzacji w wymiarze instytucjonalnym (formalna obecność Kościoła rzymskokatolickiego w polskiej przestrzeni publicznej jest wciąż widoczna, a prawnie regulacje konkordatowe z 1993 roku³⁴), ani nawet materialnym (częściowe odzyskiwanie przez Kościół własności utraconych w okresie PRL). Natomiast w większości społeczeństw świata zachodniego mamy do czynienia z „silniejszą” sekularyzacją, czyli ewidentną widocznością procesów sekularyzacji na poziomie materialnym, instytucjonalnym i indywidualnym. Co jednak interesujące, transformacja procesów sekularyzacji byłaby już wątpliwa w obszarze kulturowym – z uwagi na sygnalizowane już przemiany w oddziaływaniu postsekularyzmu.

Sekularyzacja jako proces jest najczęściej kumulatywnym zjawiskiem. Jednak zdarzają się i momenty rewolucyjne w rozwoju sekularyzacji. Jednym z takich momentów, przedstawionych przy kategorii sekularyzacji materialnej, było wydarzenie Rewolucji Francuskiej. Innym, eksplozją nowej religijności w drugiej połowie XX w.³⁵ Klasycznym i istotnym punktem odniesienia w powyższych kategoryzacjach jest twórczość naukowa M. Webera i jego teza o „odczarowaniu świata” i procesach racjonalizacji zachodzących w kulturze zachodniej, antycypujące współczesne rozumienie procesów sekularyzacji.

Termin sekularyzacja przyjęło się łączyć w literaturze z zanikiem religii, z desakralizacją czy wypieraniem lub zanikiem wpływów religii. Nie kwestionując zupełnie tego rozumienia terminu, staram się tu zaakcentować znaczenie poczwórnej kategorii sekularyzacji jako procesu transformacji społecznej religii. Teza o ostatecznym i całkowitym zaniku religii, w świetle powyższej kategoryzacji, wydaje się nietrafna. Bardziej zasadne byłoby uchwycenie procesów sekularyzacji poprzez wszelkie przemiany i dyfuzje religijności. Dlatego transformacja dobrze wyraża istotę współczesnych procesów sekularyzacji.

Juliusz Iwanicki – TRANSFORMING THE PROCESS OF SECULARIZATION. TRYING CATEGORIZATION

The article tries to sort out the theoretical terminology around the category of "secularism". Reference is made here to the four types of secularization: the material, institutional, individual and cultural. The first type of secularism is associated with the loss of wealth in the history of religion by the churches. The second type of secularism is associated with atrophy of the presence of religion in the public space. A third type of secularism - the religious changes within individual units. The fourth

³³ J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007.

³⁴ W. Góralski, *Konkordat Polski 1993 – od podpisania do ratyfikacji*, Warszawa 1998. Konkordat podpisany został 28 lipca 1993 w siedzibie Rady Ministrów Rzeczypospolitej Polskiej. Ustawa o wyrażeniu zgody na ratyfikację konkordatu została uchwalona przez Sejm III kadencji w dniu 8 stycznia 1998 r. Dokument ratyfikacyjny został podpisany przez prezydenta RP w tym samym roku.

³⁵ Na temat ożywienia religijności w wymiarze publicznym w różnych społeczeństwach współczesnych: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 125-310; G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010, s. 93-255.

and final type of secularization concerns in a cultural secularization. These four types of secularization make possible a comprehensive description of the dynamics of the transformation process of secularization. An important argument in the article because it is the claim that secularism is now the transformation of religion rather than its disappearance.