

Janusz Mariański, *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ss. 227.

Jeszcze do niedawna za niepodważalną uważano tezę, według której społeczeństwo zsekularyzowane albo „postsekularne”, jak pisze Jürgen Habermas⁹, miało być logiczną konsekwencją procesu modernizacji zapoczątkowanego przez nowożytny przełom w nauce. Zgodnie z tym sekularyzacja, czyli zeświecczenie¹⁰, wydawała się próbą nie do uniknięcia, której musi poddać się każda religia w (po)nowoczesnym świecie. Ten dość szeroko rozpowszechniony model liniowego przejścia od obecności religii w społeczeństwie do jej całkowitego zaniku stał się od końca XX wieku przedmiotem krytyki nie tylko ze strony socjologów religii. Jak zgodnie przyznają Jürgen Habermas i Joseph Ratzinger, dotychczasowy sposób patrzenia na fenomen wiary wymaga gruntownej rewizji i uznania jego swoistości¹¹.

Recenzowana książka Janusza Mariańskiego wpisuje się w powyższy nurt i jest próbą nowego odczytania miejsca religii we współczesności. Autor nie podsuwa jednak żadnych gotowych odpowiedzi. Wprowadza raczej w komplikacje i niuanse pola religijnego (por. s. 17), którym zajmuje się zawodowo od ponad czterdziestu lat. Mariański nie tai bynajmniej swoich osobistych preferencji, jednak chodzi mu przede wszystkim o rzeczowe rozważenie problemu.

Temu celowi właśnie służą dwa spośród trzech rozdziałów, z których składa się opracowanie. W pierwszym autor rekonstruuje model sekularyzacji, którym posługiwano się dotychczas przy wyjaśnianiu zmian zachodzących w religijności. Jak podkreśla profesor socjologii z Lublina, model ten był wytworem oświeceniowej ideologii sekularyzmu i służył przede wszystkim wzmacnianiu przekonania o nieuchronnym końcu wiary religijnej i zastąpieniu jej przez racjonalność naukowo-techniczną (por. s. 23).

Powołując się na amerykańskiego badacza Joségo Casanovę, socjolog religii z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II demaskuje klasyczną teorię sekularyzacji jako pewnego rodzaju hybrydę. Jego zdaniem „to, co uchodzi za jedną teorię sekularyzacji, składa się w istocie z trzech koncepcji: sekularyzacji jako schyłku religii, zróżnicowania społecznego i prywatyzacji” (s. 44). Na tej podstawie stara się on przeanalizować każdy z elementów składowych osobno, co niestety okazuje się wprost niemożliwe, gdyż wymienione koncepcje nakładają się na siebie i wzajemnie warunkują.

Sekularyzacja, rozumiana jako schyłek religii, skupia na sobie najwięcej uwagi Mariańskiego. Autor przedstawia argumenty, które mają za zadanie skłonić czytelnika do poszerzenia perspektywy patrzenia na proces sekularyzacji. Dlatego rozpoczyna od wysłuchania strony bezpośrednio zainteresowanej sprawą, mianowicie teologii. Z punktu widzenia katolickiej nauki o Bogu mówi się o teologii sekularyzacji, która „wiąże się z właściwie rozumianą autonomią człowieka w sprawach doczesnych, zapewniającą rzeczom stworzonym i społecznościom ludzkim ich własne prawa i wartości, które człowiek powinien stopniowo poznawać, przyjmować i porządkować” (s. 25). To skłania lubelskiego uczonego do postawienia tezy, że współcześnie mamy do czynienia z przejściem

⁹ Por. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, tłum. z j. niem. M. Łukaszewicz, Znak 54(2002)9, s. 10.

¹⁰ Łac. *saecularis* – świecki.

¹¹ Por. J. Habermas, J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2005.

„od dominacji teorii sekularyzacji do jej zakwestionowania” (s. 34). Dla jej poparcia sięga po argumenty pochodzące z dwóch źródeł. Po pierwsze, są to alternatywne modele teoretyczne, które konstruuja niektórzy przeciwnicy sekularyzacji. Postulują oni konieczność uzupełnienia jej twierdzeń o inne ujęcia paradygmatyczne, takie jak teorie: indywidualizacji, desekularyzacji, reprivatyzacji czy ewangelizacji (por. s. 34-48). Drugim źródłem są dane statystyczne uzyskane w narodowych i międzynarodowych badaniach na temat religijności Europejczyków (por. s. 49-72). Nie wchodząc w szczegóły, można stwierdzić, że dowodzą one złożoności przemian, jakie następują we współczesnej religijności. Na ich tle renesans religii wynika z jej rehabilitacji, która dokonuje się w niektórych społeczeństwach europejskich.

Unikając uproszczeń i nadmiernego optymizmu, Mariański w drugim rozdziale swojego studium przedstawia obraz procesu „desekularyzacji w nowoczesnym świecie” (s. 77), który jego zdaniem składa się z dwóch wątków zasadniczych. Każdemu z nich poświęca osobny podrozdział. Pierwszym jest fragmentaryzacja religii i Kościoła (por. s. 81-108), drugim natomiast indywidualizacja wiary (por. s. 109-116). Zamiast dokonać podsumowania, w trzecim podrozdziale lubelski socjolog skupia uwagę na religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej (por. s. 117-127). Stanowisko zajmowane przez niego odnośnie do wskazanych tendencji dobrze wyraża przykład, który podaje on przy omawianiu modnej obecnie religijności postmodernistycznej: „Fryderyk Wielki w 1740 roku na marginesie pytań skierowanych do niego w związku z istnieniem szkół rzymskokatolickich w Berlinie napisał: «W moim kraju każdy musi stawać się świętym na swój sposób»” (s. 126). Zdaniem Mariańskiego w ten sposób nie tylko uzasadniono prawo każdego człowieka do poszukiwania na własną rękę odpowiadającej mu religii, lecz także ustalono miejsce religii w rzeczywistości społecznej. Odnosząc to do czasów współczesnych, autor stwierdza: „Tak rozumiana sekularyzacja religii, którą można by nazwać postmodernistyczną, nie musi oznaczać utraty poczucia Transcendencji, nawet w odniesieniu do społecznie nieokreślonej religijności” (s. 116).

Wbrew pozorom, takie podejście nie sprawia, że autor nie dostrzega niebezpieczeństw wynikających z rozwoju (post)nowoczesnych form życia religijnego. „Z punktu widzenia Kościoła jawi się ważny problem: z jednej strony konieczność kształtowania zindywidualizowanej religijności jako religijności osobowej (personalizacja) i z drugiej strony przekształcenia jej w religijność wspólnotową (socjalizacja w Kościele, «eklezyjalizacja»). Realizacja obydwu wyzwań (...) nie jest bynajmniej łatwa. Nie istnieje w tych sprawach metoda szybkich zmian, wprowadzająca konsolidację i harmonizowanie «sfragmentaryzowanych» składników Kościoła w dobrze zintegrowaną całość” (tamże). W tych warunkach jedynym wyjściem jest – zdaniem Mariańskiego – zrozumienie mechanizmów (de)sekularyzacji i poszukiwanie nowych form obecności religii w społeczeństwie, które mogą rozwiązać wskazane dylematy.

W tym właśnie kierunku zmiierają rozważania przedstawione w trzecim i ostatnim rozdziale książki Mariańskiego. Wprawdzie autor nie rozstrzyga pytania postawionego w tytule: „Globalizacja i religia – sprzymierzeńcy czy konkurenci?” (s. 133), jednak przytacza wiele argumentów za podjęciem dialogu ze światem, który globalnie się przekształca. Co więcej, zachęca do odważnego rozpoczęcia procesu swoistej globalizacji religii (por. s. 137-138). Chodziłoby w nim przede wszystkim o to, aby dla dobra ludzkości wydobyć i połączyć ze sobą wszystkie pozytywne elementy istniejące, ale rozproszone w różnych religiach. Uzyskany na tej drodze „etos światowy” (s. 165) mógłby stać się platformą obecności wiary w życiu współczesnych społeczeństw (por. s. 165-178).

Odnosnie do „etosu świata” Hansa Künga, do którego nawiązuje Mariański, słusznie przed kilkoma laty zauważył Ratzinger, że: „W procesie spotkania i wzajemnego przenikania się kultur oczywistości etyczne, które do tej pory odgrywały fundamentalną rolę, zostały w znacznej mierze zniszczone. A zatem, pytanie: czym właściwie jest dobro (...) i dlaczego należy je czynić, nawet za

cenę poniesienia osobistej straty, to podstawowe pytanie [moralności – dop. D.S.] pozostaje wciąż bez odpowiedzi”¹².

W świetle zacytowanej wypowiedzi obecnego papieża Benedykta XVI traci na atrakcyjności wezwanie Mariańskiego, który pod koniec swoich rozważań postuluje: „Potrzebny jest nowy wymiar ekumenizmu, tj. między ludźmi niereligijnymi (lub ateistami) i ludźmi religijnymi. Potrzebne jest budowanie mostów z sekularyzowanym światem, a nawet dialog z wojującym laicyzmem i sekularyzmem” (s. 181). Precyzując, czym miałyby być ów „ekumenizm”, lubelski socjolog religii paradoksalnie odwołuje się do pewnej wypowiedzi Ratzingera. Mariański pisze: „Taki ekumeniczny dialog zakłada «poszanowanie dla rzeczy, które dla innych są święte, przy czym chodzi szczególnie o szacunek dla świętości w sensie najwyższym, czyli dla Boga; wolno zakładać, że spotkamy się z tą postawą także u kogoś, kto nie jest w stanie w Boga uwierzyć. Gdy ten szacunek zostaje naruszony, w społeczeństwie ginie coś bardzo istotnego. U nas, dzięki Bogu, karom podlega znieważenie wiary Izraela, właściwego dla niej obrazu Boga, oraz wielkich przywódców tej religii. Karze podlega również człowiek znieważający Koran i religijne przekonania islamu. Gdy zaś idzie o Chrystusa i o to, co jest święte dla chrześcijan, lansuje się wolność opinii jako najwyższe dobro, którego ograniczanie byłoby zagrożeniem, a nawet zburzeniem tolerancji i wolności w ogóle. A przecież wolność poglądów ma swoje granice właśnie w tym, że nie wolno naruszać czci i godności drugiego człowieka; nie jest ona wolnością do głoszenia fałszu i deptania ludzkich praw»” (s. 181).

Pomijając wyrażoną tutaj apologię chrześcijaństwa, różnica, która niewątpliwie występuje między obydwoma ujęciami, tj. Mariańskiego i Ratzingera, wynika moim zdaniem z tego, że ten ostatni przyjmuje do wiadomości możliwość istnienia luk i przerw w tradycji religijnej, których nie da się w prosty sposób załatać czy jakoś inaczej połączyć. W tym miejscu uwidocznia się konieczność odniesienia do Bożej łaski w przekazie tradycji religijnej, która *de facto* jest jedynym źródłem autentycznej religijności. W przeciwieństwie do tego, Mariański rozpatruje kryzys religii i przesłanki świadczące o jej rewitalizacji w sposób *stricte* socjologiczny, a mianowicie jako określony fakt społeczny. Jeżeli zgodzimy się na to rozróżnienie, stanie się również jasne, dlaczego autor stawia nas przed następującą alternatywą: „Kościół katolicki (szerzej – chrześcijaństwo) we współczesnym świecie oscyluje (...) między pokusą fundamentalizmu i skłonnością do bycia «instancją usługową», zaspokajającą doraźne potrzeby swoich członków” (s. 194). Mając do wyboru albo „fundamentalizację” (tamże), albo „samosekularyzację” (tamże) Kościoła, Mariański wybiera trzecią możliwość: otwarcie na świat i poszukiwanie w nim „nowych, społecznych kształtów” (s. 196) dla wiary. Z pewnością my postąpilibyśmy podobnie, gdyby nie głos Ratzingera, który wskazuje na to, albo lepiej – na Tego, który naprawdę scala świat.

Ks. Dariusz Stępkowski SDB
UKSW Warszawa