

ORTODOKSJA REFLEKSYJNA PROBLEM POSTSEKULARYZMU W ŚWIETLE TEORII SYSTEMÓW SPOŁECZNYCH

Krzysztof C. Matuszek
Akademia Ignatianum w Krakowie

/// Pojęcie postsekularyzmu

„Kto wierzy jeszcze w mit sekularyzacji?” – pyta José Casanova (2005: 33). „Wolter musi przewracać się w grobie” – komentuje George Weigel (1999: 21). Socjologowie i filozofowie religii, począwszy od lat osiemdziesiątych (Casanova 1984, Kepel 1991), zwracają uwagę na procesy desekularyzacji (Berger 1999), odrodzenia i deprywatyżacji religii (Casanova 2005), poddając teorię sekularyzacji całościowej lub częściowej krytyce. W nawiązaniu do tego nurtu refleksji Jürgen Habermas zaproponował pojęcie postsekularyzmu (2008) na określenie sytuacji społeczeństw zasadniczo zsekularyzowanych, które jednak są konfrontowane z trwaniem, a nawet rozwojem religii.

Na podstawie Habermasowskiego ujęcia postsekularyzmu oraz analizy Bergera i Casanovy scharakteryzuję krótko procesy będące przyczynami omawianego zjawiska. Pierwszą przyczyną jest utrzymująca się żywotność i rozwój religii niechrześcijańskich, buddyzmu, hinduizmu, a szczególnie islamu. Tę żywotność Zachód dostrzegł dopiero wówczas, gdy stała się ona przyczyną konfliktów i przemocy o znaczeniu globalnym. Pod tym względem istotną cezurą, także dla Habermasa (2002), był oczywiście 11 września 2001 roku. Fundamentalizm islamski (wahabizm), będący po części przyczyną, a po części skutkiem konfliktów zbrojnych, stał się inspiracją do zamachów terrorystycznych, które doprowadziły następnie do wojen w Afganistanie i Iraku. Istnieje też jednak i rozwija się islam bardziej przyjazny wobec nowoczesności, demokracji i gospodarki rynkowej (na

przykład w Indonezji). O żywotności islamu mieszkańcy Europy Zachodniej przekonują się także w swym najbliższym otoczeniu, żyjąc w cieniu coraz liczniejszych minaretów, budowanych przez wspólnoty imigrantów z Turcji, Iranu czy krajów Maghrebu.

Jako drugą przyczynę należy wyróżnić procesy zachodzące w obrębie Kościołów chrześcijańskich. Kościół katolicki od czasu Soboru Watykańskiego II, a następnie dzięki pontyfikatowi Jana Pawła II przeżywa odrodzenie działalności ewangelizacyjnej i misyjnej, inspiruje pogłębione studia nad Biblią, stając się coraz bardziej – używając określenia Weigla (2013) – katolicyzmem ewangelicznym. Pod względem nowych nawróceń szczególnie dynamicznie rozwija się w Azji Południowo-Wschodniej. Podobnie dynamicznie rozwijają się amerykańskie Kościoły ewangelikalne w Ameryce Łacińskiej, a Kościół prawosławny odradza się w Rosji.

Trzecią przyczyną postsekularyzmu jest kulturowa ofensywa liberalno-lewicowa w Europie, Ameryce Północnej i niektórych krajach Ameryki Południowej, dotycząca kwestii światopoglądowych, takich jak aborcja, edukacja seksualna w szkołach państwowych, zapłodnienie *in vitro*, małżeństwa homoseksualne i prawo do adoptowania przez nie dzieci, eutanazja itp. Ofensywa ta wywołała reakcję środowisk konserwatywnych, związanych zazwyczaj z Kościołami chrześcijańskimi, doprowadzając do obustronnej mobilizacji, którą nazywamy dziś wojną kulturową.

Odrodzenie światowych religii jest z pewnością w dużej mierze reakcją na procesy modernizacji i sekularyzacji, ale jego znaczenie nie sprowadza się do bycia kontr-sekularyzacją (por. Berger 1999: 7), a dynamika tych przemian wynika z uwarunkowań religijnych. Podobnie liberalno-lewicowej ofensywy światopoglądowej nie należy postrzegać wyłącznie jako walki z Kościołem i religią w ogóle.

Skumulowanym efektem naszkicowanych powyżej procesów jest postsekularyzm, rozumiany przez Habermasa jako „zmiana świadomości” (2008: 3) zsekularyzowanych społeczeństw. Na czym ta zmiana polega? Uporczywe trwanie religii chrześcijańskich i pozachrześcijańskich podważa oświeceniowe przekonanie o tym, że wraz z postępującą modernizacją społeczeństw religia musi nieuchronnie zaniknąć i uświadamia agnostykom, że ich niewiara jest tylko jedną z możliwych opcji światopoglądowych. Co więcej, okazuje się, że agnostycka Europa, którą Berger utożsamia z sekularną Euro-kulturą (1999: 10), jest raczej wyjątkiem, wyspą niewiary na oceanie religijnych żywiołów.

Dotychczas uważano zwykle, że globalizacja przepływu informacji i związana z nią świadomość istnienia różnych religii prowadzi do postawy relatywizmu kulturowego i ironicznego dystansu wobec własnej tradycji.

W takich warunkach religijność naiwna, nierefleksyjna, oparta wyłącznie na tradycji, przestaje być możliwa. Dziś, paradoksalnie, okazuje się, że świadomość globalna sprzyja relatywizacji postaw agnostycznych. Nie oznacza to, rzecz jasna, końca agnostycyzmu, ale może oznaczać pożegnanie z niewiarą naiwną, rutynową, niejako tradycyjną w pewnych środowiskach, na rzecz agnostycyzmu refleksyjnego.

W związku z tym wydaje się, że postsekularną zmianę świadomości należy rozumieć jako postępującą refleksyjność zsekularyzowanego społeczeństwa, jako zmianę społeczną prowokującą przejście od postaw naiwnych w odniesieniu do religii do postaw refleksyjnych. Czy urefleksyjnienie dokonuje się także po stronie wiary? W toku dalszej argumentacji chciałbym dokładniej zanalizować możliwość postsekularnej refleksyjności wiary. Trzeba jednak zacząć od przypomnienia i skomentowania głównych tez teorii sekularyzacji.

/// Sekularyzacja w teorii systemów społecznych

Naszym tematem jest problem postsekularyzmu w perspektywie teorii systemów społecznych Niklasa Luhmanna. Sam Luhmann nie znalazł i nie używał pojęcia „postsekularyzm”, co więcej, wydaje się, że nie dostrzegł samego problemu, który kryje się za tym słowem, stworzył natomiast oryginalną i inspirującą teorię dyferencjacji funkcjonalnej, na gruncie której analizuje proces sekularyzacji oraz religię jako jeden z systemów funkcjonalnych. W Luhmannowskiej teorii sekularyzacji można wyróżnić dwa poziomy, ściśle ze sobą powiązane. Na poziomie zróżnicowania społecznego sekularyzacja utożsamiana jest z dyferencjacją funkcjonalną, natomiast w odniesieniu do indywidualium pojmowana jest jako proces przekształcenia religii w przedmiot indywidualnego wyboru.

Sekularyzacja jako dyferencjacja funkcjonalna

Nowoczesne społeczeństwo jest funkcjonalnie zróżnicowane, co w odniesieniu do religii znaczy, że religijne prawdy i wypływające z nich zasady moralne nie warunkują już decyzji prawnych i politycznych, modelu wychowania w szkołach państwowych, gospodarczych procesów kształtujących ceny towarów, naukowych metod poznawania świata, celów i granic działalności artystycznej czy sposobu konstruowania rzeczywistości przez media masowej komunikacji (Luhmann 2000: 285–289). Zgodnie z teorią Luhmanna wszystkie istotne społecznie funkcje wypełniane są przez wyodrębnione (*ausdifferenziert*), autonomiczne i autoreprodukujące (*autopoiesis*) systemy komunikacji.

W społeczeństwie feudalnym, uporządkowanym hierarchicznie, dominowała dyferencjacja stratyfikacyjna, natomiast społeczeństwo funkcjonalnie zróżnicowane jest policentryczne – nie ma jednego centrum ani wierzchołka. Nie jest nim dziś ani religia, ani polityka. Także nauka, co ważne w analizowanym kontekście, nie jest uprzywilejowanym w jakikolwiek sposób obserwatorem i nie zajęła miejsca religii (Luhmann 1977: 67).

Okazuje się, że w warunkach dyferencjacji funkcjonalnej religia nie zanikła, lecz stała się jednym z autonomicznych podsystemów nowoczesnego społeczeństwa. Opisana powyżej autonomia systemów funkcjonalnych w odniesieniu do religii jest zatem obustronna. Także prawdy wiary i wynikające z nich powinności nie są warunkowane przez decyzje polityczne, prawdy naukowe czy medialną konstrukcję rzeczywistości. System religii, podobnie jak inne systemy funkcjonalne, operuje na gruncie sobie właściwego kodu binarnego, którym jest według Luhmanna rozróżnienie transcendentja/immanencja (2000: 77). To znaczy, że komunikacja ma charakter religijny zawsze wtedy, gdy to, co immanentne, jest postrzegane w perspektywie transcendentji. Kod binarny pozwala zidentyfikować daną komunikację jako przynależną do konkretnego systemu. Konstytuuje on jedność systemu, jego zamknięcie na poziomie operacji i struktur oraz steruje jego autoreprodukcją.

Warto przypomnieć, że zgodnie z teorią Luhmanna komunikacja jest rzeczywistością emergentną, nieredukowalną do poziomu zjawisk psychicznych. Komunikacja jest definiowana jako synteza trzech selekcji: przekazu (intencji), informacji i rozumienia. Selekcje te nie są operacjami psychicznymi, lecz nieodłącznymi składnikami samej komunikacji, w wyniku której – jak podkreśla Luhmann – nie następuje żadne przenoszenie treści myśli. „Tylko komunikacja może komunikować” (Luhmann 2008: 109). Do komunikacji dochodzi wówczas, gdy różnica między informacją i jej przekazem zostanie zrozumiana. Tym różni się komunikacja, będąca operacją społeczną, od postrzegania zachowania innych, które jest operacją psychiczną.

Spoczczeństwo nie składa się zatem z ludzi, lecz jest systemem autoreprodukującej komunikacji. W wypadku religii jest to komunikacja oparta na rozróżnieniu transcendentja/immanencja. To rozstrzygnięcie teoretyczne ma znaczenie, gdy chodzi o ustalenie granic systemu, nie pokrywają się one bowiem z granicami jakiegokolwiek grupy społecznej, wspólnoty wierznych itp. Do systemu religii przynależy każda komunikacja odnosząca się do transcendentji, Boga i duchowości człowieka. Jednocześnie każda taka komunikacja jest produktem wcześniejszej komunikacji religijnej i w tym znaczeniu system jest autoreprodukujący oraz operacyjnie zamknięty.

Skoro mówimy o religii jako systemie komunikacji, to tym samym kwestionujemy wszelkie koncepcje religii „niewidzialnej” (Luckmann 1996), w których to, co religijne, ograniczone jest do niekomunikowalnej duchowości, ma charakter wyłącznie prywatny i subiektywny. Ponieważ systemem odniesienia w analizie procesu sekularyzacji jest system społeczny, a nie systemy psychiczne, należy odrzucić koncepcje lokujące religijność za „kulisami teatru życia społecznego”. Religia jest systemem komunikacji, wytwarzającym określone struktury oczekiwań, organizacje i tożsamości.

Religię wyróżnia specyficzny kod binarny, ale czy system religii ma funkcję? Pojęcie funkcji opisuje stosunek podsystemu społecznego do społeczeństwa jako całości (Luhmann 1997: 757). Systemy funkcjonalne, takie jak polityka, gospodarka czy nauka, wyspecjalizowały się w odniesieniu do określonych obszarów problemowych. Czy także religia rozwiązuje jakiś społecznie istotny problem?

Trzeba zacząć od tego, iż religia nie pełni według Luhmanna funkcji integrującej w znaczeniu Durkheimowskim. Przeciwnie, religia, a także moralność, postrzegane są jako pierwszorzędne źródła dezintegracji i konfliktów (Luhmann 2000: 120). Nowoczesne społeczeństwo w ogóle nie potrzebuje integracji na gruncie powszechnie przyjmowanych norm moralnych. Ich funkcjonalny ekwiwalent stanowią symbolicznie zgeneralizowane media komunikacji, takie jak prawo, władza, pieniądz, prawda naukowa i inne, które rozwiązują problem przyjęcia danej komunikacji w sytuacji, gdy jej odrzucenie jest prawdopodobne (Luhmann 1997: 316). To jednak nie znaczy, że religia pozbawiona jest jakiegokolwiek funkcji.

Zdaniem Luhmanna funkcja religii polega na transformacji tego, co niemożliwe do określenia (*unbestimmbar*), w to, co możliwe do określenia (*bestimmbar*). Ponieważ sens jest w teorii systemów definiowany jako jedność (współobecność) różnicy między tym, co rzeczywiste (aktualne), i tym, co możliwe (potencjalne) (Luhmann 2000: 19–20), wszystko, co znane, oswojone, uporządkowane i oczekiwane, odsyła jednocześnie do tego, co nieznanne, ryzykowne, przypadkowe i zaskakujące (Luhmann 1977: 16–26). Różnicy *unbestimmbar*/*bestimmbar* odpowiada różnica kodu binarnego transcendencia/immanencja.

Warto podkreślić, że religia nie usuwa tego, co niemożliwe do określenia (dlatego *unbestimmbar*, nie *unbestimmt*), nie odczarowuje świata do końca. Transformacja nie polega na redukcji, na immanentyzacji transcencji, lecz zachowuje współobecność tego, co znane i nieznanne. Tym różni się religia z jednej strony od ideologii, które oferują immanentne wyjaśnienie całej rzeczywistości, a z drugiej – od duchowości ograniczonej do tego,

co niekomunikowalne. Jak zauważa ironicznie Luhmann, funkcjonalny ekwiwalent religii musiałby być kombinacją marksizmu i odurzenia narkotykowego, ale próby tego rodzaju nie wypadły dotychczas zbyt przekonująco (1977: 47).

System religii pełni zatem określoną funkcję. Sekularyzacja nie polega więc na utracie przez religię jakiegokolwiek funkcji, ale na tym, iż w warunkach dyferencjacji funkcjonalnej religia utraciła swą wielofunkcjonalność (Luhmann 2000: 143–146). Wynika to z opisanej powyżej autonomii systemów funkcjonalnych: prawdy wiary nie muszą być brane pod uwagę przy ustanawianiu prawa, odkrywaniu prawd naukowych itp. Oprócz tego Luhmann zwraca jednak uwagę na stosunkową słabość funkcjonalnej orientacji religii (1977: 264) i w tym dostrzega najważniejszą konsekwencję procesu sekularyzacji. Wyodrębnienie religii było niejako efektem ubocznym autonomizacji innych obszarów funkcjonalnych (1977: 256). Religia nie była motorem napędowym dyferencjacji funkcjonalnej. Jej sytuację można porównać do niechcianej niezależności rodziców wobec dzieci, które opuścili dom rodzinny i teraz pokoje stoją puste.

W warunkach zróżnicowania funkcjonalnego autonomiczności poszczególnych podsystemów towarzyszy ich rosnące wzajemne uzależnienie (Luhmann 1977: 255). Dlatego obserwujemy dziś zachodzące równocześnie procesy polityzacji, jurydyzacji, ekonomizacji i medializacji społeczeństwa, nie zauważamy natomiast analogicznego procesu ureligijnienia, rozumianego jako rozrost komunikacji religijnej w odniesieniu do coraz to nowych obszarów jej środowiska. Według Luhmanna „w odróżnieniu od wielu innych systemów funkcjonalnych religia musi dziś zaakceptować, że pojedynczy człowiek może żyć i umrzeć bez religii” (1997: 989). A zatem nie tyle sama dyferencjacja funkcjonalna, ile słabość funkcjonalnej orientacji religii przesądza o sekularyzacji nowoczesnego społeczeństwa¹.

Religia jako przedmiot indywidualnych decyzji

Teoria systemów społecznych ukazuje ścisły związek pomiędzy indywidualizmem a dyferencjacją funkcjonalną. W społeczeństwie feudalnym

¹ Według Luhmanna system religii jest podsystemem społeczeństwa światowego i obejmuje wszystkie wielkie religie światowe, a także wszelkie inne formy religijności operujące na podstawie kodu transcendencja/immanencja. Teza ta wydaje się wątpliwa. Podziału na religie nie można uznać za segmentową dyferencjacją wewnętrzną systemu religii w analogii do podziału na państwa w globalnym systemie polityki (por. Luhmann 2000: 272–274). Pozostając przy analogii politycznej, mamy raczej do czynienia z imperiami, z których każde konstruuje własny, zamknięty świat. Każda z religii uważa się za jedynie prawdziwą, odrzucając podobne pretensje innych. Także Luhmann zwraca na to uwagę, pisząc o izolacji i semantycznym zamknięciu poszczególnych religii (Luhmann 2000: 343–344). W związku z tym, mówiąc o systemie religii, będziemy mieli na myśli tylko chrześcijaństwo, ponieważ problem postsekularyzmu dotyczy niemal wyłącznie kultur o korzeniach chrześcijańskich.

tożsamość człowieka określała przynależność do danej rodziny, stanu czy wspólnoty lokalnej. Człowiek w całości przynależał do jednego z podsystemów społecznych. Przejście od zróżnicowania stratyfikacyjnego do zróżnicowania funkcjonalnego doprowadziło do dyferencjacji ról społecznych: najpierw ról zawodowych, a następnie ról komplementarnych i okazjonalnych (Luhmann 2008: 122–126).

Nowoczesna tożsamość osobowa nie wynika z urodzenia, lecz jest kombinacją wielu różnych ról społecznych, osiągniętych za sprawą indywidualnych decyzji. Osobę określa przede wszystkim jej kariera zawodowa, a oprócz tego od jej indywidualnych decyzji zależy, czy będzie angażować się w relacje intymne, czy będzie wyborcą, konsumentem, odbiorcą dzieł sztuki, a także protestantem, katolikiem². Religia jako kwestia indywidualnej decyzji nie stanowi zatem wyjątku. Indywidualizm dotyczy także innych systemów funkcjonalnych.

W społeczeństwie tradycyjnym, żyjącym „pod firmamentem transcendencji”, w którym były oczywiście grzech i herezja, ale „nie można było nie wierzyć”, religijność uznawano za naturalną formę życia, przekazywaną z pokolenia na pokolenie jako dziedziczone wzory kulturowe. Religia staje się kwestią wyboru, gdy świat zostaje odczarowany, a przeciętny chrześcijanin uświadamia sobie, że wiara jest tylko jedną z możliwych opcji światopoglądowych (Taylor 2007: 1–22). W tych warunkach religijność naiwna, rutynowa, oparta wyłącznie na tradycji, zaczyna zanikać, a w jej miejsce pojawia się religijność refleksyjna, oparta na indywidualnych decyzjach³.

Warto podkreślić, że nowoczesny indywidualizm nie doprowadził do zaniku religii jako takiej ani nie zamknął jej w formie religijności wyłącznie prywatnej, subiektywnej i tym samym „niewidzialnej”. Nie sprawdziły się prognozy ideologów sekularyzacji, zgodnie z którymi religijność utożsamiana z postawą lęku i posłuszeństwa, będąca efektem presji ze strony tradycyjnych wspólnot i autorytetów, w warunkach nowoczesnego indywidualizmu rozproszy się niczym mrok o poranku. Można natomiast

²Trzeba pamiętać, że mówiąc o osobach i ich tożsamościach, Luhmann nie ma na myśli po prostu ludzi, rozumianych jako całości psycho-społeczno-organiczne, ale pewną strukturę oczekiwań potwierdzaną i kondensowaną w toku komunikacji. Osoby są „indywidualnie przypisywanymi ograniczeniami możliwości zachowania” (2008: 142). Tożsamość konkretnej osoby sprowadza się do tego, że pewne jej zachowania są w danej sytuacji prawdopodobne, inne natomiast nieprawdopodobne lub niemożliwe. Pojęcie osoby odnosi się zatem do systemu społecznego, a nie systemu psychicznego.

³Należy jednak pamiętać, że w wielu krajach, szczególnie pozaeuropejskich, wciąż utrzymują się, a nawet przeważają tradycyjne formy religijności. W Polsce sektor katolików tradycyjnych i ortodoksyjnych szacowany jest na mniej więcej 30% (Marianiński 2012: 97). Paula Olearnik nazywa ten fenomen „poświatą zaczarowania” (Olearnik 2012: 119–122). Dla pozostałych religijność staje się przedmiotem indywidualnych decyzji.

zaobserwować proces transformacji religii ku formom zgodnym z nowoczesnym indywidualizmem.

Problem indywidualnej decyzji odsyła nas do problemu refleksyjności, kluczowego w przedstawionym na wstępie ujęciu postsekularyzmu. W teorii systemowej o decyzji mówi się wtedy, gdy komunikacja obserwowana jest jako działanie i dodatkowo w sensie tego działania zawarta jest reakcja na określone oczekiwania (Luhmann 1984: 400). Co prawda każde działanie jest zorientowane na oczekiwania, jednak z decyzją mamy do czynienia dopiero wówczas, gdy te oczekiwania są reflektowane. W tym znaczeniu każda decyzja zakłada refleksyjność. Oczekiwania są reflektowane szczególnie w sytuacji, gdy się nawzajem wykluczają i są ze sobą w konflikcie. Dlatego w społeczeństwie zsekularyzowanym w warunkach pluralizmu światopoglądowego każde zaangażowanie religijne staje się kwestią indywidualnej decyzji.

Jakie są możliwe postawy wobec religii w społeczeństwie zsekularyzowanym? Po stronie osób niewierzących może to być agnostycyzm refleksyjny, a nawet zaangażowany, przyjmujący postać ateizmu bądź antyklerykalizmu, ale może to być także agnostycyzm rutynowy, zwyczajowy i w tym znaczeniu naiwny. W warunkach dyferencjacji funkcjonalnej, a szczególnie wobec funkcjonalnej słabości religii, można się sprawami wiary i Kościoła po prostu nie interesować, podobnie jak można nie interesować się polityką, działaniem rynków finansowych, najnowszymi odkryciami naukowymi, sztuką czy sportem. W takim wypadku, jak zauważa Luhmann, „problem tkwi w tym, że indywidua, którym społeczeństwo daje możliwość opowiedzenia się za lub przeciw religii, akurat wcale się nie opowiadają” (2000: 290). Warto przypomnieć, że tego właśnie problemu dotyczy postsekularyzm. Zgodnie z przedstawionym wcześniej ujęciem jest on skumulowanym efektem procesów społecznych prowokujących przejście od postaw naiwnych w odniesieniu do religii do postaw refleksyjnych, a więc prowokujących decyzje.

A jakie są możliwe postawy wobec religii w warunkach nowoczesnego indywidualizmu po stronie osób wierzących? Powiedzieliśmy, że w społeczeństwie zsekularyzowanym każde zaangażowanie religijne wymaga decyzji, jednak stopień tego zaangażowania, jego forma i trwałość są bardzo zróżnicowane. Można zaobserwować postawy żarliwej, ortodoksyjnej wiary, przyjmującej w całości nauczanie Kościoła, zarówno gdy chodzi o dogmaty wiary, jak i doktrynę moralną, ale oprócz tego istnieje całe spektrum postaw mniej lub bardziej heterodoksyjnych.

Na przykład spośród polskich katolików praktykujących w każdą niedzielę 78% wierzy w zmartwychwstanie, a 72% – w istnienie piekła

(Marianiński 2011: 42)⁴. Rozbieżność pomiędzy oficjalnym stanowiskiem Kościoła a deklarowanymi indywidualnymi przekonaniem jest jeszcze większa w wypadku niektórych kwestii moralnych. Według sondażu CBOS z 2009 roku 31% Polaków akceptuje aborcję, a 60% – rozwody (Marianiński 2011: 63). Źródłem heterodoksji nie zawsze jest pogłębiony namysł, lecz nieraz po prostu niewiedza, bądź bezrefleksyjne przyjmowanie poglądów uznanych za dominujące.

Ponadto, gdy chodzi o zróżnicowanie postaw religijnych, trzeba mieć na uwadze istnienie wielu Kościołów i denominacji w obrębie chrześcijaństwa, różniących się między sobą w interpretacji Objawienia, a także ofertę innych religii, sekt oraz synkretycznych form duchowości. Jest to zatem postawa religijności wybiórczej konsumenta religii *à la carte*, który z oferty religijnej wybiera to, co mu odpowiada. Może on również w pogoni za nowością zmieniać religie i eksperymentować z własną tożsamością.

W warunkach dyferencjacji funkcjonalnej i odpowiadającej jej dyferencjacji ról społecznych bycie katolikiem bądź protestantem staje się rolą komplementarną i okazjonalną, która nie ma istotnego wpływu na wykonywanie innych ról społecznych, takich jak rola pracownika, naukowca, wychowawcy, konsumenta, wyborcy, męża czy żony (Luhmann 1977: 232–242). Z drugiej strony przynależność do określonego Kościoła nie ogranicza zazwyczaj dostępu do urzędów państwowych, kariery naukowej, działalności gospodarczej czy wyboru małżonka. Rola religijna jako rola okazjonalna jest zredukowana czasowo i przestrzennie, sprowadzając się do wizyt w kościele w ważniejsze święta i uroczystości rodzinne. Będąc rolą komplementarną wobec pracy zawodowej, realizowana jest w tzw. czasie wolnym, w którym musi konkurować z innymi rolami komplementarnymi i – jak zauważa Luhmann – „tu podlega swoistemu prawu Greshama: mniej wartościowe aktywności wypierają te bardziej wartościowe” (1977: 239). Mówiąc prościej, zamiast iść w niedzielę do kościoła, można pochodzić po sklepach lub obejrzeć telewizję. Są wreszcie i tacy, którzy ograniczają swą obecność w kościele do ceremonii własnego pogrzebu, czyli sytuacji, w której zachodzi pewność, że nie oczekuje się już od nich żadnego zaangażowania.

Nakreśliśmy zjawisko sekularyzacji od strony indywidualnych decyzji. Czy takie podejście do spraw wiary, Boga i duchowego wymiaru życia ludzkiego jest dziś możliwe do utrzymania? Inaczej pytając, czy rola religijna jako rola komplementarna i okazjonalna ma charakter stabilny, czy

⁴ W Europie Zachodniej ten rozróżnienie, gdy chodzi o dogmaty wiary, jest jeszcze większy (por. Davie 1999: 69–70).

też podlega określonym napięciom, nasilającym się szczególnie w społeczeństwie postsekularnym? Pytanie to odsyła nas do problemu wiary jako medium komunikacji, który okaże się kluczowy do zbadania możliwości postsekularnej refleksyjności wiary.

/// Problem medium wiary

Przedstawiona rozbieżność pomiędzy nauczaniem Kościoła a indywidualnymi przekonaniami wiernych, dotyczącymi prawd wiary, a w jeszcze większym stopniu kwestii moralnych, naprowadza nas na problem prawdopodobnego odrzucenia danej komunikacji. W nowoczesnym społeczeństwie problem ten rozwiązują symbolicznie zgeneralizowane media komunikacji, takie jak władza, prawo, pieniądz czy prawda naukowa. Warunkują one w sposób zgeneralizowany, a więc niezależnie od aktualnego kontekstu osobowego i przedmiotowego, przyjęcie określonej komunikacji: akceptację zamiany gotówki na towar, postępowanie zgodne z obowiązującym prawem, uznanie za prawdę wyników badań naukowych itp. (Luhmann 1997: 316–332).

Czy także wiara jest symbolicznie zgeneralizowanym medium komunikacji? Sam problem pojawia się dopiero wraz ze stopniowym zanikiem religijności tradycyjnej, uznawanej za naturalną formę życia, kiedy to wzrasta prawdopodobieństwo odrzucenia określonych dogmatów wiary lub nakazów moralnych. Istotną rolę odegrał tu wynalazek druku, dzięki któremu znacząco wzrosły możliwości komunikacyjne. Co oczywiste, problem nie polega na tym, że ludzie zaczęli więcej grzeszyć – pod firmamentem transcendencji także nie brakowało grzeszników – ale na tym, że przestali uważać za grzech coś, co zgodnie z nauczaniem Kościoła jest grzechem, a w końcu odrzucili samą kategorię grzechu.

Zdaniem Luhmanna wiara nie spełnia warunków symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji. Wynika to z zasad leżących u podstaw dyferencjacji mediów komunikacji (Luhmann 1997: 332–358). Problem prawdopodobnego odrzucenia komunikacji przyjmuje społeczną formę podwójnej kontyngencji, czyli dwóch powiązanych ze sobą selekcji, które mogłyby być inne: alter inicjuje komunikację, a ego może ją przyjąć lub odrzucić. Dwoistość ta jest koniecznym warunkiem autoreprodukcji systemu. Trzeba jednak pamiętać, że mówiąc o alter i ego, Luhmann jak zwykle nie ma na myśli po prostu komunikujących się ze sobą ludzi – nie mamy innego dostępu do systemów psychicznych niż przez obserwację zachowania, a obserwatorem i systemem odniesienia jest dla nas system społeczny. W wypadku alter i ego chodzi o dwoistość przypisania selekcji, konstruowaną w samoobserwacji procesu komunikacji.

Dyferencjacja mediów komunikacji opiera się na podwójnej możliwości przypisania selekcji: zewnętrznego (środowisko) lub wewnętrznego (system), i to zarówno po stronie alter, jak i po stronie ego. Przypisanie zewnętrzne akcentuje informację (doznawanie – *Erleben*), a przypisanie wewnętrzne – przekaz (działanie). Wyjaśnijmy to krótko na przykładach poszczególnych mediów: w wypadku medium pieniądza po stronie alter mamy działanie, a po stronie ego – doznawanie, czyli akceptację danej transakcji. Gdy chodzi o medium władzy, po jednej i drugiej stronie występuje działanie: decyzja i jej wykonanie, natomiast medium prawdy warunkuje przyjęcie określonej wiedzy (informacji), czyli doznawanie u alter i u ego.

Dyferencjacja mediów komunikacji stanowi podstawę dyferencjacji funkcjonalnej. Jej znaczenie polega na rozbiciu tradycyjnej wielofunkcjonalności. W funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie nie można na przykład narzucać prawdy przy użyciu władzy politycznej, a z kolei taka czy inna prawda nie może służyć za legitymizację władzy. Tu właśnie ujawnia się problem medium wiary (Luhmann 1977: 125, 136, 307). Wiara z konieczności angażuje całą osobę. Nie można przyjmować prawd wiary, a odrzucać wypływające z nich zasady postępowania, i odwrotnie, nie można na gruncie wiary akceptować nauczania moralnego Kościoła, a jednocześnie odrzucać podstawowych dogmatów. Medium wiary dotyczy więc zarówno doznawania (przyjmowania prawd wiary), jak i działania (uznania prawa moralnego), i to zarówno po stronie inicjującego komunikację (alter), jak i po stronie tego, który może ją przyjąć lub odrzucić (ego). „Religia jest, inaczej mówiąc, zdana na większą bliskość w stosunku do człowieka jako jedności, dla którego doznawanie i działanie są ze sobą nierozzerwalnie splecione” (Luhmann 2000: 206). Medium wiary nie spełnia zatem warunku przypisania selekcji albo środowisku (doznawanie), albo systemowi (działanie).

Wychodząc poza rozważania Luhmanna, zbadajmy dokładniej, na czym polega owa bliskość religii w stosunku do człowieka jako jedności. Chodzi o rozważenie charakteru indywidualnej decyzji o zaangażowaniu religijnym pod kątem możliwości funkcjonowania medium wiary. Powiedzieliśmy, że w społeczeństwie zsekularyzowanym religia staje się kwestią indywidualnej decyzji. Czego ona właściwie dotyczy: płacenia podatku na Kościół? Wiary w „siłę wyższą”? Objawienia? Decyzja może dotyczyć wiary w bliżej nieokreślonego boga czy siłę nadprzyrodzoną, co wiąże się często z odrzuceniem Kościoła, postrzeganego jako wyłącznie ziemską instytucję. Mamy wówczas do czynienia z postawą *believing without belonging* (Davie 1994) – formą duchowości często spotykaną w Europie Zachodniej, a także w Ameryce Północnej.

Można też zaobserwować postawy religijności wybiórczej typu: jestem protestantem, katolikiem, ale..., czyli deklaruje się przynależność do danego Kościoła, ale jednocześnie odrzuca przynajmniej niektóre prawdy wiary i wynikające z nich nauczanie moralne. Kościół postrzegany jest jako instytucja (podatek na Kościół), bądź wspólnota kulturowa, utożsamiana w niektórych wypadkach ze wspólnotą narodową (np. Polak – katolik). Przykład polski pokazuje, że można uważać się za katolika (95%), a jednocześnie nie wierzyć w Boga osobowego (10%), jest to zatem szczególny przypadek *belonging without believing* (Olearnik 2012: 117).

Tymczasem medium wiary dotyczy całej osoby, to znaczy, warunkuje przyjęcie zarówno powiązanych ze sobą prawd wiary, jak i wypływającego z nich nauczania moralnego oraz nakazów dotyczących praktyk religijnych. Dlatego wyodrębnienie wiary jako symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji wymaga akceptacji przynależności do Kościoła w znaczeniu mistycznym, a nie wyłącznie instytucjonalnym czy wspólnotowym, a więc *belonging and believing*. Ponadto decyzja nie może ograniczać się do uznania samego istnienia Boga czy też bliżej nieokreślonej transcendencji, ale musi być przyjęciem Bożego Objawienia z całą jego treścią teologiczną i etyczną.

Przy funkcjonującym medium wiary zaangażowanie religijne przestaje być rolą komplementarną i okazjonalną, a staje się konstytutywną dla tożsamości danej osoby. To znaczy, że może ono mieć istotny wpływ na wykonywanie innych ról społecznych: rodzinnych, zawodowych, publicznych, tj. lekarz, nauczyciel, polityk itp. Na tym polegałaby postsekularna refleksyjność wiary. W społeczeństwie zsekularyzowanym i pluralistycznym każde zaangażowanie religijne wymaga indywidualnej decyzji, ale jeśli opisane na wstępie procesy społeczne – odrodzenie religii chrześcijańskich i niechrześcijańskich oraz liberalno-lewicowa ofensywa światopoglądowa wywołująca wojny kulturowe – prowokują urefleksyjnienie postaw wobec religii, to można przyjąć, że decyzja dotyczy postawy wiary konsekwentnej, konstytuującej spójną tożsamość osobową.

Medium wiary wymaga zatem spójnych tożsamości osobowych, konstytuowanych przez wiarę w Objawienie i jednocześnie – zwrotnie wytwarza takie tożsamości. Nasuwa się wobec tego pytanie, czy wyodrębnienie wiary jako symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji jest w ogóle możliwe w warunkach nowoczesnej dyferencjacji mediów komunikacji i dyferencjacji funkcjonalnej podsystemów społecznych gospodarki, polityki, prawa, nauki czy edukacji. Jest to zarazem pytanie o możliwość postsekularnej wiary refleksyjnej, konstytuującej spójną tożsamość

indywidualną. Wydaje się, iż zależy to od charakteru poszczególnej religii i sposobu, w jaki wpływa ona na życie codzienne wiernych.

Uważam, że w wypadku chrześcijaństwa, które jest religią miłości, a nie prawa, autonomia innych podsystemów funkcjonalnych jest do pogodzenia z wyodrębnionym medium wiary, choć może ono powodować wzrost wzajemnych irytacji pomiędzy religią a innymi podsystemami. Jak podkreśla Benedykt XVI, „w przeciwieństwie do innych wielkich religii chrześcijaństwo nigdy nie narzucało państwu i społeczeństwu prawa objawionego, uregulowania prawnego, wywodzonego z Objawienia” (Benedykt XVI 2012: 16). Zamiast prawa religijnego stawiało na rozum i „słuchające serce” odkrywające prawa natury. Religia chrześcijańska, odrzucając ideał teokracji („Królestwo moje nie jest z tego świata”) (J 18,36), uznaje względną autonomię sfery politycznej, a uznając prawo rozumu ludzkiego do poszukiwania prawdy, akceptuje względną autonomię nauki: „Wielkość nowoczesnego rozwoju ducha jest uznawana bez umniejszania: Wszyscy jesteśmy wdzięczni za wielkie możliwości, jakie otworzył on przed człowiekiem i za postępy człowieczeństwa, którymi nas obdarowano” (Benedykt XVI 2006: 6). Uznaniu względnej autonomii systemów funkcjonalnych odpowiada akceptacja względnej autonomii wyspecjalizowanych ról społecznych, dlatego spójna tożsamość osobowa, oparta na konsekwentnej wierze, nie wyklucza ról polityka, uczonego czy przedsiębiorcy. Specyfikacja na podstawie kodu binarnego transcendentja/immanencja wyznacza granicę systemu religii, poza którą funkcjonują inne autonomiczne systemy.

Jednocześnie jednak katolicka nauka społeczna odrzuca monopol podsystemów funkcjonalnych na prawo i prawdę w kwestiach odnoszących się do transcendentji, Boga i człowieka jako istoty duchowej. W odniesieniu do nauki przeciwstawia się naturalistycznej wizji naukowości w naukach o człowieku, takich jak historia, psychologia, socjologia i filozofia, opowiadając się po stronie szeroko pojmowanego rozumu (Logos) i racjonalności (Benedykt XVI 2006: 4–6). W stosunku do prawa i polityki wytycza granicę pozytywizmu prawniczego i demokratycznego stanowienia prawa: „W wielkiej części spraw, które należy regulować prawnie, kryterium większości może być wystarczające. Oczywiście jest jednak, że w podstawowych kwestiach prawa, w których stawką jest godność człowieka i ludzkości, zasada większości nie wystarcza: w procesie tworzenia prawa każda osoba, poczuwająca się do odpowiedzialności, winna sama poszukiwać kryteriów, którymi się będzie kierować” (Benedykt XVI 2012: 15). Dla osoby wierzącej tym kryterium będzie prawo moralne, które uważa

za prawo naturalne. Z kolei w odniesieniu do autonomicznej gospodarki, funkcjonującej na podstawie kryterium zysku, teologia pracy Jana Pawła II poddaje krytyce ekonomizm i materializm, sprowadzające pracę do towaru, a pracownika, będącego świadomym i wolnym podmiotem – do narzędzia produkcji (Jan Paweł II 1981, 6–7).

Twierdzę więc, że na gruncie chrześcijaństwa w funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie możliwa jest spójna tożsamość osobowa i tym samym możliwe jest wyodrębnienie wiary jako medium komunikacji, choć z pewnością może to prowadzić do nasilonych irytacji pomiędzy systemem religii a systemami polityki, prawa, nauki, edukacji czy gospodarki. Każdy system interpretuje irytacje pochodzące ze środowiska i przetwarza je na informacje na podstawie sobie właściwych kategorii. Na przykład system polityki będzie interpretował nauczanie społeczne Kościoła jako wpływanie na stosunki władzy w schemacie rząd/opozycja, natomiast dla systemu religii ustanawianie prawa, którego chrześcijanin nie może zaakceptować, będzie odbierane w kategoriach grzechu, „struktury grzechu” (Jan Paweł II 1987, 36). Wzajemne irytacje nie podważają jednak autonomii i autoreprodukcji systemów.

Ponadto medium wiary zachowuje formę podwójnej kontyngencji, czyli podwójnej selekcji alter i ego, co stanowi warunek autoreprodukcji systemu. Wynika z tego, że wiara jako symbolicznie zgeneralizowane medium komunikacji jest możliwa, mimo iż dotyczy całej osoby, ignorując podział na selekcję zewnętrzną (doznawanie) i wewnętrzną (działanie).

Warto zauważyć, iż Luhmannowska dyferencjacja mediów komunikacji i związane z nią rozróżnienie doznawania i działania opiera się w istocie na pozytywistycznym rozdziale faktyczności i obowiązywania, bytu i powinności (*Sein und Sollen*), czyli stanowisku, według którego z twierdzeń o faktach nie można wyprowadzać żadnych powinności. Jest to szczególnie widoczne w wypadku medium wartości (Luhmann 1997: 340–344). Funkcjonuje ono, zdaniem Luhmanna, właśnie dzięki temu, że domniemana akceptacja wartości nie pociąga za sobą żadnej powinności warunkującej działanie. Wszyscy jesteśmy za życiem, sprawiedliwością, dobrobytem i poszanowaniem godności człowieka, jak długo nie wynikają z tego jakiegokolwiek konkretne zobowiązania, toteż w schemacie medium wartości alter i ego nie działają, lecz doznają. Nauczanie Kościoła z konieczności odrzuca pozytywizm w odniesieniu do transcendencji i człowieka jako istoty duchowej – prawdy wiary pociągają za sobą określone powinności: „Każdy, kto Mnie miłuje, będzie zachowywał moją naukę” (J 14, 23). Dlatego medium wiary łączy działanie z doznawaniem.

Funkcjonowanie wiary jako medium komunikacji jest teoretycznie możliwe, ale to nie rozstrzyga jeszcze kwestii, czy wiara współcześnie tak właśnie funkcjonuje. Problem medium wiary ma zatem charakter empiryczny, a nie teoretyczny, to znaczy, wynika z pewnych zmiennych (kontyngentnych) uwarunkowań społecznych. Odnosząc to do systemu nauki (konkretnie: socjologii), można powiedzieć, że chodzi o heteroreferencję, a nie autoreferencję. Tym problemem empirycznym jest pytanie o kondycję Kościołów chrześcijańskich – stan obecny i prognozę – gdy chodzi o stopień zaangażowania religijnego wiernych: czy konstytuuje ono ich spójną tożsamość osobową, czy też ogranicza się do roli społecznej komplementarnej i okazjonalnej. W wypadku polskiego katolicyzmu dane empiryczne są pod tym względem niejednoznaczne: nieznacznie powiększył się odsetek katolików zaangażowanych, refleksyjnych i ortodoksyjnych, należących do ruchów, wspólnot i stowarzyszeń religijnych, uczestniczących w ewangelizacji, działalności misyjnej i dobroczynnej (ok. 10%), ale jednocześnie przeważa, a nawet nieznacznie rośnie liczba katolików selektywnych, wybiórczych, mniej lub bardziej heterodoksyjnych (łącznie ok. 55%) (Marianiński 2011: 85–98, 293–299, 396–405). Można zatem mówić o zaczynię postsekularnej wiary refleksyjnej, która funkcjonuje zarazem jako medium komunikacji⁵.

Dzięki funkcjonującemu medium wiary system religii zyskuje większe możliwości reprodukcyjne i dynamikę wewnętrzną. Systemy operują na podstawie struktur oczekiwań, warunkujących ich autoreprodukcję. Struktury oczekiwań są kondensowane i potwierdzane w procesie komunikacji przez powtarzanie tych samych sensów w rozmaitych sytuacjach (Luhmann 1997: 430–431). W wypadku religii takimi strukturami, oprócz kodu binarnego transcendentja/immanencja, są prawdy wiary, sakramenty, przykazania, a także indywidualne tożsamości osobowe w ich odniesieniu do transcendentji. Kondensacja tych struktur następuje – za pośrednictwem medium wiary – poprzez praktyki religijne, wspólną modlitwę, postępowanie zgodne z nauczaniem moralnym i społecznym Kościoła (zarówno po stronie osób świeckich, jak i duchownych), działalność dobroczynną inspirowaną Ewangelią, ewangelizację i działalność misyjną (duchowni i świeccy), dawanie świadectwa wiary itp. Wytworzone w ten sposób struktury oczekiwań jednocześnie umożliwiają funkcjonowanie wiary jako medium komunikacji, która tym samym wprawia w ruch proces autodynamiczny.

⁵ Znane mi dane empiryczne o zasięgu globalnym nie różnicują typów religijności pod kątem podziału ortodoksja/heterodoksja, dlatego trudno na ich podstawie rozstrzygnąć interesujące nas kwestie (por. Norris, Inghelhart red. 2006).

Stąd opisane na wstępie odrodzenie chrześcijaństwa – rozwój działalności ewangelizacyjnej i misyjnej, pogłębione studia nad Biblią, liczne nawrócenia – analizowane na gruncie teorii systemów społecznych, okazuje się procesem autodynamicznym. W świetle teologii wiara jest łaską, jednak jej społeczne funkcjonowanie wymaga odpowiednich struktur. Z tego punktu widzenia nowoczesny indywidualizm, za sprawą którego zaangażowanie religijne staje się przedmiotem indywidualnych decyzji, jest dla religii nie tylko problemem, ale także szansą.

/// Luhmann wobec religii

Na koniec chciałbym przedstawić kilka uwag na temat stosunku Luhmanna do religii. Powiedziałem na wstępie, że Luhmann nie dostrzegał problemu kryjącego się za pojęciem postsekularyzmu. Nie sądził, byśmy współcześnie byli świadkami istotnych przemian, dotyczących stosunku do religii. Dlatego uważał na przykład, że mówienie o kryzysie religii zawiera niepotrzebną dramatyzację, sugerującą rychłe rozstrzygnięcie: „O kryzysie można mówić tylko wówczas, gdy w przewidywalnej przyszłości można oczekiwać przelomu – na lepsze lub na gorsze. Na taki przelom jednak się nie zanosz” (200: 317).

Luhmann inaczej też pojmuje refleksyjność religii. W teorii systemów społecznych refleksja – podobnie jak w przyjętym tu znaczeniu – jest samoobserwacją, ale pojęcie to zarezerwowane jest dla szczególnego rodzaju samoobserwacji, posługującej się rozróżnieniem system/środowisko, a więc samoobserwacji jedności systemu jako całości w jego stosunku do środowiska (1984: 617–623). W wypadku religii zadanie refleksji wypełnia teologia (Luhmann 1977: 59). Wydaje się, że tak pojmowana refleksyjność religii prowadziłyby ostatecznie do uznania, iż transcendencja nie jest dana człowiekowi w Bożym Objawieniu, inaczej mówiąc, nie mamy do czynienia z adekwatną reprezentacją rzeczywistości w systemie, lecz z kontyngentną konstrukcją samego systemu (por. Luhmann 2000: 316). Gdy się to przyjmie, „wciąż jeszcze można postępować nostalgicznie bądź fanatycznie – ale już nie naiwnie” (2000: 356). Jest jednak wątpliwe – i Luhmann jest tego świadomy – czy tak zsekularyzowana teologia mogłaby jeszcze służyć religii w wypełnianiu jej funkcji, polegającej na transformacji (a nie redukcji) tego, co wymyka się wszelkiemu określeniu, w to, co możliwe do określenia.

Luhmann uchodzi za myśliciela konserwatywnego (Kurowski 2011: 49), jest znany jako krytyk teorii krytycznej Szkoły Frankfurckiej, Habermas zarzucał mu nawet „neokonserwatywną afirmację nowoczesnego społeczeństwa” (Habermas 2000: 398). W związku z tym można by

przypuszczać, że jego stosunek do religii jest życzliwy, a przynajmniej neutralny. Tymczasem wydaje się, że autor *Funktion der Religion* jest religii raczej niechętny, a w każdym razie – niechętny religii zawierającej zasady moralne. Co prawda w swych analizach socjologicznych problematyki Kościoła, wiary i transcendencji Luhmann stara się jak zawsze zachować naukową neutralność światopoglądową, jednak niektóre sformułowania zdradzają wyraźną antypatię wobec badanego zjawiska. Pisze na przykład o mistyfikacjach religii, które należy jej samej pozostawić (2000b: 53), w innym miejscu nawrócenie św. Pawła nazywa transcendentálním praniem mózgu (2000: 297), a nauczanie Kościoła o piekle komentuje: „Niedorzeczność nad niedorzeczność. Dlaczego to się jeszcze wytrzymuje – jako religię? I jak długo jeszcze?” (2000b: 49). Być może autorowi programu socjologicznego oświecenia było bliżej do oświeceniowej krytyki religii niż jego lewicowym adwersarzom. Owo wiele mówiące „I jak długo jeszcze?” dotyka sedna omawianego zagadnienia.

Bibliografia:

/// Benedykt XVI. 2006. *Glaube, Vernunft und Universität. Erinnerungen und Reflexionen*. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents; dostęp: 21.02.2013.

/// Benedykt XVI. 2012. *Serce rozumne. Refleksje na temat podstaw prawa*, „Horyzonty Polityki” 2012, nr 3(4), s. 13–20.

/// Berger P.L. 1999. *The Desecularization of the World: A Global Overview*, [w:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Ethics and Public Policy Centre, Washington, D.C., s. 1–18.

/// Berger P.L. 2005. *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, NOMOS, Kraków.

/// Casanova J. 1984. *The Politics of the Religious Revival*, „Telos” 1984, nr 59, s. 3–33.

/// Casanova J. 2005. *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, NOMOS, Kraków.

/// Davie G. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford University Press, Oxford.

- /// Davie G. 1999. *Europe: The Exception That Proves the Rule?*, [w:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Ethics and Public Policy Centre, Washington, D.C., s. 65–84.
- /// Habermas J., Luhmann N. red. 1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Habermas J. 2000. *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Universitas, Kraków.
- /// Habermas J. 2002. *Glauben und Wissen*. „Dialog” 2002, nr 1, s. 63–74.
- /// Habermas J. 2008. *Notes on a Post-Secular Society*. <http://print.signandsight.com/features/1714.html>; dostęp: 17.01.2013.
- /// Ingelhart R., Pippa N. 2006. *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, NOMOS, Kraków.
- /// Jan Paweł II. 1981. *Laborem exercens*, Watykan.
- /// Jan Paweł II. 1987. *Sollicitudo rei socialis*, Watykan.
- /// Kepel G. 1991. *La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde*, Seuil, Paris.
- /// Kurowski M. 2011. *Socjologiczne opętanie*, „Stan Rzeczy” 2011, nr 1(1), s. 48–63.
- /// Luckmann T. 1996. *Niewidzialna religia*, NOMOS, Kraków.
- /// Luhmann N. 1977. *Funktion der Religion*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Luhmann N. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Luhmann N. 1997. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Luhmann N. 2000. *Die Religion der Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- /// Luhmann N. 2000b. *Das Medium der Religion. Eine soziologische Betrachtung über Gott und die Seelen*, „Soziale Systeme“ 2000, nr 6, s. 39–51.
- /// Luhmann N. 2008. *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, VS Verlag, Wiesbaden.

/// Mariański J. 2011. *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*, WAM, Kraków.

/// Olearnik P. 2012. *Poland: a Case-Study in Secularization*, „Horyzonty Polityki” 2012, nr 3(5), s. 103–130.

/// Taylor Ch. 2007. *A Secular Age*, Harvard University Press, Harvard.

/// Weigel G. 1999. *Roman Catholicism in the Age of John Paul II*, [w:] *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, red. P.L. Berger, Ethics and Public Policy Centre, Washington, D.C., s. 19–36.

/// Weigel G. 2013. *Evangelical Catholicism: Deep Reform in the 21st Century Church*, Basic Books, New York.

/// **Abstrakt**

Czy ortodoksja religijna i refleksyjność wykluczają się nawzajem? W pracy niniejszej zadaję pytanie o postsekularną refleksyjność wiary. W tym kontekście kluczowa okazuje się kwestia funkcjonowania wiary jako symbolicznie zgeneralizowanego medium komunikacji. Analizuję związane z tym problemy teoretyczne oraz dylematy religijności: ortodoksja a heterodoksja, spójna tożsamość osobowa a komplementarna rola społeczna. Artykuł rozpoczyna się od zdefiniowania postsekularyzmu na podstawie analiz Habermasa, Bergera i Casanovy jako zmiany świadomości społecznej polegającej na przejściu od postaw naiwnych w odniesieniu do religii do postaw refleksyjnych. Następnie referuję główne tezy teorii sekularyzacji na gruncie Luhmannowskiej teorii systemów społecznych, wyodrębniając dwa powiązane ze sobą poziomy: dyferencjacji funkcjonalnej nowoczesnego społeczeństwa oraz indywidualizmu. Na koniec przedstawiam kilka uwag na temat stosunku Luhmanna do religii.

Słowa kluczowe:

postsekularyzm, Luhmann, refleksyjność, ortodoksja, medium wiary

/// Abstract

Does religious orthodoxy and reflexivity exclude each other? In this article I discuss the question of a postsecular reflexivity of belief. The key issue in this context appears to be the functioning of belief as a symbolically generalized communication medium. With respect to this I consider some theoretical problems and dilemmas of religiosity: orthodoxy vs. heterodoxy, coherent personal identity vs. complementary social role. The article starts with a definition of postsecularism, based on the reflections of Habermas, Berger and Casanova, as a change in social consciousness consisting in a conversion of attitudes towards religion from naïve to reflexive. Then I present main arguments of the secularization theory on the grounds of Luhmann's social systems theory, distinguishing two interconnected levels: functional differentiation of modern society and individualism. Finally I make some remarks on Luhmann's attitude towards religion.

Keywords:

postsecularism, Luhmann, reflexivity, orthodoxy, belief, communication medium