

AGATA DZIUBAN
Uniwersytet Jagielloński
Instytut Socjologii

System religijny w dobie globalizacji. Inkluzja i fundamentalizm z perspektywy teorii systemowej Niklasa Luhmanna

The Religious System in the Time of Globalization.
Inclusion and Fundamentalism from the Perspective of Niklas Luhmann's System Theory

1. KONCEPCJA SPOŁECZEŃSTWA GLOBALNEGO

Próbując opisać współczesne społeczeństwo nie powinniśmy ignorować toczącej się w ramach nauk humanistycznych dyskusji dotyczącej globalizacji oraz jej konsekwencji dla życia aktorów społecznych. Globalizacja jest wielowymiarowym procesem komunikacyjnym, który obejmuje swym zasięgiem wszystkie aspekty społeczeństwa, takie jak państwo, ekonomia czy religia, i każe nam spojrzeć na świat, w którym żyjemy, jako na *eklektyczne, pozaczasowe i stechnicyzowane*¹ społeczeństwo światowe/globalne. Globalizację konceptualizować można jako proces zmiany społecznej charakteryzującej się wzrostem połączeń między jednostkami terytorialnymi czy kontynentami, niezwykle szybkim rozwojem transportu czy technologii komunikacyjnych. Przyczynia się ona do wzrostu mobilności ludzi, kapitału i informacji, zacierania się granic terytorialnych i instytucjonalnych, a tym samym wywiera wpływ na funkcjonowanie państw narodowych, grup lokalnych i etnicznych na całym świecie. Globalizacja przekształca współczesny świat na wiele sposobów, w mojej analizie chciałabym jednak skoncentrować się przede wszystkim na tym, jakie zmiany wniosła ona do sfery religii i religijności jednostek. Spojrzę na relację między globalizacją a religią z perspektywy teorii systemowej Niklasa Luhmanna, wskazując na pozycję oraz specyficzne mechanizmy funkcjonowania religii w „spo-

¹ A.D. Smith, *Towards a Global Culture* [w:] *Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity*, red. M. Featherstone, London 1990, s. 177.

łeczeństwie światowym”, takie jak inkluzja czy prywatyzacja religii. Wskażę także, iż fundamentalizm religijny potraktować można jako swoistą reakcję religii na przemiany przyniesione przez nowoczesność i globalizację.

Niklas Luhmann ujmuje globalizację w perspektywie ewolucyjnej. Według niego jest ona efektem i konsekwencją przemian zachodzących w zachodnich społeczeństwach w czasach modernizacji, ich rozszerzeniem poza geograficzny obszar Europy czy Ameryki Północnej². Dlatego też warunkiem zrozumienia specyfiki globalizacji jest uchwycenie natury i charakteru procesów, które przyczyniły się do wykształcenia społeczeństwa nowoczesnego oraz mechanizmów jego funkcjonowania.

Według Luhmanna dystynktywną cechą nowoczesnego społeczeństwa jest dominująca rola funkcjonalnej dyferencjacji. Jej konsekwencją stanowi proces wydzielenia się, w toku rozwoju społeczeństwa i w jego obrębie, funkcjonalnych ośrodków, takich jak polityka, religia, ekonomia, edukacja czy prawo, odpowiedzialnych za kontrolowanie i przeprowadzanie procesów komunikacji dotyczącej konkretnego aspektu tegoż społeczeństwa. Dyferencjacja funkcjonalna, a więc wyróżnicowanie się w obrębie społeczeństwa zorientowanych na określone funkcje subsystemów, była efektem socjokulturowej ewolucji³. Stadium funkcjonalnie zróżnicowanego nowoczesnego społeczeństwa poprzedzało społeczeństwo ustrukturuwane hierarchicznie, w którym funkcję kierowniczą spełniała klasa wyższa, arystokracja. Nie tylko dysponowała ona siłą polityczną, ekonomiczną czy religijną, ale przede wszystkim posiadała monopol komunikacyjny, dzięki któremu nadzorowała dystrybucję władzy i bogactwa. Transformacja społeczeństw, która miała miejsce w siedemnastym i osiemnastym wieku, przyczyniła się do przejęcia funkcji komunikacyjnej przez poszczególne subsystemy społeczne⁴. Co więcej, w wyniku ewolucji systemu społecznego z formy stratyfikacyjnej ku postaci funkcjonalnie zróżnicowanej subsystemy wyemancypowały się spod dominującego wpływu i kontroli człowieka. Z perspektywy społeczeństwa nowoczesnego więc, ludzie nie są rozpatrywani jako część systemu, ale raczej jako jego środowisko zewnętrzne⁵. Zatem według Luhmanna społeczeństwo nowożytne stanowi system, którego podstawowymi elementami nie są jednostki, ale akty komunikacji, które zachodzą w obrębie systemu społecznego, a także pomiędzy nim, a jego otoczeniem. Proces komunikacyjny w obrębie społeczeństwa przeprowadzają autonomiczne, autoreferencyjne funkcjonalne subsystemy.

System społeczny prezentowany przez Luhmanna nie posiada żadnego centrum, koordynującej czy zespalającej jego części instytucji, która mogłaby go nadzorować i kierować jego działaniami komunikacyjnymi. Jak zaznacza Luhmann *Żaden z jego [społeczeństwa] wyspecjalizowanych subsystemów nie reprezentuje społeczeństwa*

² P. Beyer, *Religion and Globalization*, London 1994, s. 34.

³ Patrz: J. Arnoldi, *Niklas Luhmann, [w:] Profiles in Contemporary Social Theory*, red. A. Elliott, B. Turner, London 2001.

⁴ N. Luhmann, *Teoria polityczna państwa bezpieczeństwa socjalnego*, tłum. G. Skąpska, Warszawa 1994, s. 33; tenże, *The Differentiation of Society*, 1982, s. 235.

⁵ Bluhdorn Ingolfur, *An Offer One Might Prefer to Refuse. The Systems Theoretical Legacy of Niklas Luhmann*, „European Journal of Social Theory” Vol. 3, 2000 (3): s. 339-354.

wobec społeczeństwa. W tradycyjnych społeczeństwach ustrukturoowanych hierarchicznie funkcję tę spełniała szlachta, maiores partes. [...] Ujmując zaś sprawę w kategoriach funkcji – o przewodzenie społeczeństwu konkurowały między sobą polityka i religia. Społeczeństwo było pojmowane jako *societas civilis* lub jako *corpus Christi*. [...] Społeczeństwo nowoczesne natomiast nie ma rzecznika ani wewnętrznej reprezentacji⁶. Co więcej, możemy powiedzieć, iż im bardziej złożone staje się nowoczesne społeczeństwo, tym bardziej zależy ono od funkcjonalnej specjalizacji poszczególnych systemów, a one są tym efektywniejsze, im bardziej są niezależne i autonomiczne w swym działaniu. Postępująca funkcjonalna dyferencjacja systemu społecznego jest więc korzystna z punktu widzenia sprawności działania i możliwości adaptacyjnych systemu społecznego.

Luhmann zaznacza, iż świat współczesny charakteryzuje fenomen wzrastającej kompleksowości, a co za tym idzie, nieprzewidywalności i ryzyka⁷. Jest to rezultatem redundancji informacji i aktów komunikacji, które dostępne są w obrębie systemu społecznego. Wybór opcji wiąże się z ryzykiem działania nieskutecznego lub niezrozumiałego, co prowadzi do kontyngencji, stanu niepewności, który traktowany jest przez Luhmanna jako swoista „kondycja nowoczesna”. Funkcja poszczególnych subsystemów społecznych polega na redukcji kompleksowości, zarówno w obrębie swego środowiska zewnętrznego, jak własnej. Ich wyzwaniem stanowi znalezienie sposobów koordynowania działań i przekazów informacji, oraz instytucjonalizowania oczekiwań środowiska, które ograniczą możliwość wyboru przekazów komunikacyjnych, a tym samym ryzyko kontyngencji. *Jeżeli system społeczny ma przetrwać, musi umieć opanowywać tę kompleksowość: musi określić, jakie aspekty swego środowiska będzie traktował jako relewantne dla swych operacji, i musi ustanowić specjalne środki do radzenia sobie z tymi aspektami*⁸.

Według Luhmanna, modernizacja i globalizacja są ze sobą nierozzerwalnie związane. *W gruncie rzeczy mamy obecnie społeczeństwo światowe, ponieważ fundamentalne społeczne formy (takie jak komunikacja, tworzenie wartości, zmiana ekonomiczna) nieustannie rozszerzają swój zasięg na terenie całego świata*⁹ – zaznacza Peter Beyer komentując pisma Luhmanna. Luhmann podkreśla globalny charakter funkcjonalnie zróżnicowanego społeczeństwa, ponieważ według niego fakt różnicowania się społeczeństwa nowoczesnego implikuje rozprzestrzenienie się specyficznych dla niego mechanizmów działania i zarządzania aktami komunikacji pod postacią *społeczeństwa światowego*¹⁰. Stale pogłębiająca się funkcjonalna dyferencjacja oznacza

⁶ N. Luhmann, *Teoria...*, s. 32-33.

⁷ *Kompleksowość oznacza większą, aniżeli jesteśmy w stanie zrealizować, i stale wzrastającą liczbę różnych możliwości działania i nadawania tym działaniom znaczeń*: G. Skąpska, Wstęp [w:] N. Luhmann, *Teoria...*, s. 10.

⁸ S. Holmes, C. Larmore, *Translators' Introduction* [w:] N. Luhmann, *The Differentiation of Society*, Columbia 1982, s. XXVI.

⁹ P. Beyer, dz. cyt., s. 34.

¹⁰ G. Verschraegen, *Human Rights and Modern Society: A Sociological Analysis from the Perspective of Systems Theory*, „Journal of Law and Society”, Vol. 29 (2), 2002, s. 262.

nie tylko intensyfikację specjalizacji, funkcjonalnej autonomii i legitymizacji subsystemów społecznych, lecz także ich globalizację w wymiarach społeczeństwa światowego. W czasach globalizacji procesy i zdarzenia społeczne znajdują się w przestrzeni heterogenicznego oddziaływania mechanizmów i zasobów różnych subsystemów społecznych. Komunikacja społeczna nabiera zasięgu ogólnoświatowego, a co więcej, subsystemy społeczne wykazują predyspozycje do wykraczania swoim zakresem i kompetencjami poza swoje tradycyjne granice. Ujmując globalizację z Luhmannowskiej perspektywy, należałoby wręcz powiedzieć, iż polega ona na rozszerzeniu się nie tyle może terytorialnych, ile komunikacyjnych granic systemów, czyli przestrzeni informacyjnej, którą mogą one włączyć w autopojetyczny wymiar swojego funkcjonowania¹¹.

Tym samym nowoczesność powinna być postrzegana jako warunek umożliwiający zaistnienie procesu globalizacji, jego źródło i podstawa. Dzieje się tak nie dlatego, że ekspansja subsystemów na skalę globalną jest dla nich warunkiem przetrwania, ale ponieważ nie istnieje żadna bariera uniemożliwiająca czy zapobiegająca tej ekspansji. [...] *Dzięki [funkcjonalnej] dyferencjacji społeczeństwo staje się społeczeństwem globalnym. Ze strukturalnych powodów nie ma dla niego innej możliwości*¹². Według Luhmanna, globalizacja sama w sobie jest zasadniczo przypadkowym i nieprzewidywalnym procesem, którego efektów i konsekwencji nie jesteśmy w stanie przewidzieć. Społeczeństwo globalne jest niejako w stanie permanentnej zmiany, i jak zaznacza Janusz Mariański, jego rozwój cechuje się zmienną dynamiką, która nie prowadzi do jakiegoś określonego celu, lecz jest ukierunkowane na fleksybilny rozwój i samosterowność¹³. Efektem tego jest nie tylko zwiększona kontyngencja i ryzyko, ale i brak możliwości odgórnego zapanowania nad przebiegiem zmian. *Społeczeństwo światowe cechuje wyższy [niż w społeczeństwie nowoczesnym] poziom kompleksowości i strukturalnej kontyngencji, dużo bardziej niespodziewany i nieprzewidywalny charakter zmian (niektórzy nazywają ten stan „chaosem”), ale przede wszystkim zdecydowanie bardziej skomplikowane zależności wewnętrzne i zewnętrzne. Oznacza to, że wnioski przyczynowe (kalkulacje i planowanie) nie są już możliwe z centralnego, czy „obiektywnego” punktu widzenia. Różnią się one w zależności od obserwującego systemu, który przypisuje efekty przyczynom i przyczyny efektom, co prowadzi do zaprzeczania ontologicznych czy logicznych założeń centralnego kierownictwa (central guidance). Musimy żyć w policentrycznym, polikontekstualnym społeczeństwie*¹⁴.

¹¹ N. Luhmann, *Globalization or World Society: How to Conceive of Modern Society?*, „International Revue of Sociology”, Vol. 7 (5), 1997, [źródło:] <http://www.libfl.ru/Luhmann2.html>

¹² Za: P. Beyer, dz. cyt., s. 38.

¹³ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 61.

¹⁴ N. Luhmann, *Globalization...*

2. RELIGIA W GLOBALNYM SPOŁECZEŃSTWIE

Wszystkie wspomniane mechanizmy funkcjonowania społeczeństwa nowoczesnego wpłynęły znacząco na ukształtowanie się specyficznego statusu i pozycji religii w społeczeństwie globalnym. Przede wszystkim religia jest jednym z wielu funkcjonalnych systemów wchodzących w skład społeczeństwa, takich jak państwo, prawo czy ekonomia. Luhmann określa jej sytuację mianem „sekularyzacji”, i zaznacza, iż: *Sekularyzacja jest terminem, za pomocą którego system religijny określa stan agregacji swojego środowiska społecznego. Samo zapotrzebowanie na taką agregację jest produktem ewolucji społecznej. Pojawia się ono dopiero wtedy, kiedy system religijny nie orientuje się już w pierwszym rządzie jako społeczeństwo na środowisko osobowe systemu społecznego, lecz jako system cząstkowy społeczeństwa na środowisko wewnętrzne*¹⁵. Można więc powiedzieć, iż sekularyzacja nie oznacza odrzucenia czy śmierci religii, ale raczej stadium rozwoju systemu religijnego i specyficznych dla niego procesów autorefleksyjności i autoreferencji w złożonym środowisku społecznym. Jest więc ona koniecznym ewolucyjnie procesem specjalizacji funkcjonalnej religii i jej wydzielenia się w obrębie systemu społecznego pod postacią subsystemu. Religia, jako subsystem pośród innych funkcjonalnych systemów, traci swą siłę całościowego oddziaływania na społeczeństwo, jest to jednak nieunikniony proces adaptacji religii do jej funkcjonalnie zróżnicowanego środowiska, w którym po prostu nie ma już miejsca na „święty baldachim”.

Sekularyzacja religii w społeczeństwie globalnym wiąże się także ze specyficznym mechanizmem działania funkcjonalnych subsystemów. Każdy z nich jest procesem komunikacyjnym, który ma na celu nadanie znaczenia środowisku (rozumianemu jako pozostałe subsystemy i otoczenie zewnętrzne w stosunku do społeczeństwa jako całości). Jak zauważa Luhmann: *Poszczególne subsystemy aktualizują, realizują społeczeństwo w jakimś jego specyficznym aspekcie, ujmując relacje system-środowisko we właściwej sobie perspektywie*¹⁶. Dokonują tego wytwarzając specyficzne dla siebie kody znaczeń, które oparte są na binarnych opozycjach, pomagających każdemu subsystemowi strukturować i tematyzować otoczenie. Tak też na przykład charakterystycznym kodem systemu religijnego jest opozycja „transcendencja/immanencja”, politycznego natomiast „rząd/opozycja”. Co więcej, granicę każdego subsystemu wyznacza właśnie semantyczna kodyfikacja, za pomocą której dany system operuje. Stanowi ona przede wszystkim o ich autonomiczności i odrębności, gdyż każdy subsystem, w swych autopoietycznych działaniach, reprodukuje się i określa w ramach własnej struktury znaczenia. Dlatego możemy powiedzieć, iż „znaczące światy” systemu religijnego i politycznego nie są tożsame, ponieważ kształtują się one w oparciu o teorię samoidentyfikacji, którą każdy system wytwarza na własny użytek (na przykład teologia jest teorią systemu religijnego, a teoria polityczna systemu politycznego). Żaden subsystem funkcjonalny nie jest w stanie stworzyć

¹⁵ Tenże, *Funkcja religii*, przeł. D. Motak, Kraków 1998, s. 219-220.

¹⁶ Tenże, *Teoria...*, s. 30-31.

teorii, która byłaby relewantna dla całego systemu społecznego. Toteż religia, która stanowiła kiedyś autorytet legitymizujący społeczny ład¹⁷, i pełniła rolę powszechnie podzielanej moralnej i symbolicznej struktury, nie może być już jako taka postrzegana, nie daje ona bowiem wystarczającej interpretacji rzeczywistości. Nowoczesnym społeczeństwem nie kierują żadne transcendentne siły, możemy raczej powiedzieć, iż jego zasadę organizującą stanowią kontekstualne i proceduralne reguły, które przypisane są do poszczególnych subsystemów.

W wyznaczeniu pola działania religii, w ramach społeczeństwa nowoczesnego i globalnego, istotne jest także to, że system religijny różni się od innych subsystemów pod względem zasięgu i specyfiki swego działania. Luhmann zakłada, iż każdy z systemów funkcjonalnych wykazuje trzy typy zależności systemowych. Pierwszą z nich jest stosunek do systemu jako całości, w której skład wchodzi dany subsystem – określany przez Luhmanna jako funkcja. Drugą stanowią relacje subsystemu z innymi subsystemami w środowisku wewnątrzsystemowym, czyli świadczenia. Trzecia zależność polega na odniesieniu się subsystemu do samego siebie, czyli jest to opisana wyżej teoria systemu. Funkcjonalna dyferencjacja i specjalizacja społeczeństwa wymaga od każdego z subsystemów znalezienia adekwatnego sposobu realizowania swej funkcji, świadczeń i refleksji. Funkcja systemu religijnego realizowana jest przez Kościół, nośnik komunikacji religijnej. Jego zadaniem jest wyróżnienie religii w obrębie systemu, jej komunikacyjna reprezentacja w przestrzeni społeczeństwa. Należy tu podkreślić, że Kościół nie jest wolny od wpływu środowiska społecznego czy działania innych subsystemów i mediów komunikacji, co przyczynia się do dużego napięcia między systemem religijnym, a jego otoczeniem¹⁸. Świadczenia systemu religijnego dla innych systemów określone są mianem diakonii. Polega ona na tym, iż religia odnosi się do innych systemów cząstkowych, pomagając im rozwiązać problemy, z którymi nie mogą się uporać, przy zachowaniu ich autonomii i specyfiki. Luhmann zaznacza także, iż ten typ zależności między-systemowej ma za zadanie chronić religię przed *zbyt silnymi interferencjami z innymi systemami funkcyjnymi*¹⁹, czyli ma gwarantować jej autonomię. W dalszej części moich analiz przyjrzymy się uważniej temu, w jaki sposób społeczeństwo globalne wpływa na wykonywanie przez religię określonych funkcji i świadczeń.

Spółeczeństwo nowoczesne, a więc i globalne, charakteryzuje się znaczącym pluralizmem normatywnym²⁰. *Wartości, normy, reguły odnoszące się do poszczegól-*

¹⁷ Patrz: P. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, przeł. W. Kurdziel, Kraków 1998; D. Motak, *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Kraków 2002, s. 21.

¹⁸ N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 58-59.

¹⁹ Tamże, s. 59.

²⁰ Por.: P. Berger, dz. cyt., T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, przeł. L. Bluszcz, Kraków 1996. *Empirycznie rozumiany pluralizm oznacza mnogość wyznań i religii (pluralizm religijny), wartości (pluralizm aksjologiczny), grup społecznych (pluralizm społeczny), stylów i „filozofii” życia (pluralizm kulturowy) oraz sił kształtujących zjawiska polityczne (pluralizm polityczny)*. J. Mariański, dz. cyt., s. 81.

nych subsystemów mają swoje czysto społeczne (pozareligijne) uzasadnienie. Różne dziedziny życia, jak rodzina, praca, gospodarka, kultura, nauka, polityka, religia itp., oddziałują na siebie wzajemnie, ale w sensie normatywnym są od siebie niezależne i kierują się własnymi, wewnętrznymi zobowiązaniami²¹. Mnogość możliwych opcji wyboru wartości dotyka także system religijny. Dzieje się tak choćby dlatego, że system religijny przybiera zasięg światowy, a więc obejmuje dużo więcej wyznań i formacji religijnych. Dla systemu religijnego oznacza to między innymi konieczność dostosowywania się do mechanizmów działania globalnego społeczeństwa i większą mobilność, gdyż jak zaznacza Luhmann: *Dla dzisiejszych czasów charakterystyczne wydaje się rozwiązywanie problemów przez rozluźnianie wzajemnych powiązań oraz daleko idące zróżnicowanie organizacyjne i rozprężenie procesów*²². Pluralizm instytucjonalnych i pozainstytucjonalnych form organizacji religijnej implikuje z kolei trudności subsystemu religijnego w efektywnym zarządzaniu, nadzorowaniu i organizowaniu własnej domeny. Prowadzi to do segmentacji systemu religijnego w wielość konfesji, rozbicia dotychczas hermetycznych grup religijnych na mniejszości wyznaniowe, czy na przykład tworzenia się w obrębie jednolitego dotychczas Kościoła katolickiego – Kościoła diaspory, Kościoła mniejszości, Kościoła wspólnoty, Kościoła wyboru²³.

Pluralizacja i segmentacja religii, w jej najróżniejsze formach i postaciach, wiąże się ze wzrostem kompleksowości, a więc i kontyngencji w obrębie samego systemu religijnego. Konsekwencją tego zjawiska jest deinstytucjonalizacja i prywatyzacja religii, czyli przesunięcie komunikacji religijnej z poziomu systemowego na indywidualny, a tym samym odciążenie systemu religijnego²⁴. Oznacza to, iż religia staje się przedmiotem indywidualnego wyboru i decyzji, tzw. mikromotywów. *Dla obszaru religii prywatyzacja oznacza, że udział w komunikacji religijnej (Kościół) i przyjęcie wiary staje się kwestią indywidualnej decyzji, że religijność musi się opierać na indywidualnych decyzjach i, że ma się tego świadomość. [...] Dochodzi do rezygnacji z instytucjonalizacji konsensu. Sytuacja, w której zawsze działa się właściwie, jeśli tylko zaakceptuje się to, co normalnie uznawane, odpada całkowicie lub zostaje zredukowana do bycia członkiem Kościoła. To, co jest najczęściej akceptowane nie może być już uświęcone przez całe społeczeństwo jako „prawdziwe” i „kompletne”. [...] Zlikwidowana zostaje pewność, którą oferowało anonimowe oczekiwanie pobożnego uczestnictwa niezależnie od prywatnych motywacji*²⁵. Oznacza to więc kres tradycyjnych, grupowo i kulturowo narzuconych form tożsamości religijnych czy dominacji określonych form instytucjonalnych, ale także zanik, związanych ze społecznie podzielanym systemem religijnym, gwarantów pewności.

²¹ J. Mariański, dz. cyt., s. 64.

²² N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 43.

²³ J. Mariański, dz. cyt., s. 190.

²⁴ *Sekularyzację możemy rozumieć jako socjostrukturalną relewancję prywatyzacji religijnych wyborów.* N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 224.

²⁵ Tamże, s. 230.

3. INSTYTUCJONALIZACJA WOLNOŚCI – INKLUZJA I PRAWA CZŁOWIEKA

Według Luhmanna prywatyzacja jest strukturalnie wymuszana i faworyzowana przez społeczeństwo nowoczesne²⁶, a tym samym i globalne. Przede wszystkim wskazuje on na fakt, iż na prywatyzację nie należy patrzeć jedynie jako na „sprawę prywatną” – jedynie jako religijny wybór poszczególnych jednostek, ale w ujęciu systemowym. Stanowi ona bowiem swoistą strukturę funkcjonalną w ramach systemu społecznego, a tym samym pozostaje w sieci współzależności z innymi strukturami społecznymi, *zmusza społeczeństwo do reagowania na swe strukturalne konsekwencje*²⁷. Zaistnieniu prywatyzacji i jej zabezpieczeniu w ramach społeczeństwa służy mechanizm inkluzji, który gwarantuje możliwość dostępu każdej jednostki do wszystkich subsystemów istniejących w ramach społeczeństwa oraz skutków ich działania. Jak zaznacza Luhmann, *Jako jednostki, ludzie żyją poza systemami funkcjonalnymi, ale każda jednostka musi mieć dostęp do każdego systemu funkcjonalnego, w takim stopniu, w jakim korzystania z niego wymaga jej sposób życia*²⁸, dostępność ta nie powinna być zdeterminowana przez własności poszczególnych jednostek, ich przekonania, pochodzenie, kolor skóry *etc.* Co więcej, wszyscy członkowie społeczeństwa mają prawo uczestniczyć w działaniach każdego subsystemu i nie powinni spotkać się w związku z tym z żadnymi przejawami instytucjonalnej dyskryminacji czy ekskluzji²⁹. Szansa partycypacji w poszczególnych subsystemach funkcjonalnych gwarantowana jest poprzez możliwość wykonywania przez jednostki w ich obrębie ról, komplementarnych lub profesjonalnych. Role strukturalizują relacje ludzi do konkretnych domen instytucjonalnych, różnicują jednostkowe tożsamości od funkcji subsystemów, gdyż wskazują jedynie na formalny i instytucjonalny wymiar ludzkich działań³⁰. Ponadto dostęp do systemu, na przykład religijnego, nie powinien być ograniczany przez inne role ani nie powinien ograniczać innych ról wykonywanych przez jednostkę. *Każdy system funkcjonalny obejmuje zasięgiem swojego działania wszystkich członków społeczeństwa, ale tylko w tych wycinkach ich życia, które są funkcjonalnie relewantne*³¹ – zaznacza Luhmann.

²⁶ Tamże, s. 224.

²⁷ Tamże, s. 231.

²⁸ N. Luhmann, *Teoria...*, s. 38. Według Luhmanna inkluzja ma charakter historyczny i pojawia się wraz z rozpadem społeczeństwa stanowego, a tym samym jest mechanizmem specyficznym dla nowoczesnego społeczeństwa. *[w społeczeństwie stanowym] osobę definiowała jej przynależność do stanu, która lokowała ją w strukturze społecznej, wyznaczała jej miejsce w społeczeństwie. [...] Wraz z przejściem do zróżnicowania funkcjonalnego porządek tego rodzaju musiał przestać istnieć, niepodobna bowiem przydzielać ludzi do systemów – religii, gospodarki, nauki, edukacji, polityki – tak, ażeby każdy istniał tylko w jednym z nich. Stary porządek został zastąpiony regułami dostępności – tamże., s. 38.*

²⁹ *[...] inkluzja oznacza zarazem zróżnicowanie: a mianowicie, że taka czy inna przynależność konfesyjna nie powinna mieć wpływu do urzędów publicznych, na udział w wyborach politycznych, na wybór partnera, na zdobycie reputacji naukowej itd.* N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 226-227.

³⁰ P. Beyer, dz. cyt., s. 77.

³¹ N. Luhmann, *Teoria...*, s. 38.

Mechanizm inkluzji, leżący u podstaw prywatyzacji religii, przyczynia się do wzmocnienia dyferencjacji systemu społecznego. Jednym z gwarantów inkluzyjności systemów społecznych są według Luhmanna prawa człowieka. Stanowią one o elementarnych zasadach uczestnictwa jednostek w nowoczesnym i globalnym społeczeństwie, między innymi w systemie religijnym i politycznym. Celem podstawowych wolności i praw człowieka jest nie tylko ochrona wolności wyboru jednostek, ale przede wszystkim zabezpieczenie i wzmocnienie funkcjonalnego zróżnicowania społeczeństwa³². Poprzez ich instytucjonalizację, nowoczesne społeczeństwo zapewnia ochronę swojej własnej struktury oraz mechanizmów funkcjonowania przed tendencjami do dedyferencjacji i regresji. Z jednej strony, prawa człowieka umożliwiają dużą mobilność jednostek w ramach globalnego społeczeństwa, osłaniają wybrane sfery ich działania i wykonywania ról. Z drugiej, gwarantują, iż dyferencjacja między różnymi subsystemami zostaje zachowana, a tym samym zapobiegają totalizacji systemu społecznego przez kody komunikacyjne i wartości jednego z systemów cząstkowych. Zatem prawa człowieka umożliwiają jednostkom wybór dowolnej opcji religijnej i równocześnie bronią tego wyboru przed sankcjami ze strony innych systemów, na przykład przed ostracyzmem czy przymusem politycznym.

W tym miejscu należy jednak postawić pytanie o to, czy inkluzja oraz osłaniająca ją prawa człowieka rzeczywiście gwarantują stabilne funkcjonowanie systemu religijnego w globalnym społeczeństwie. Wskażę kilka niebezpieczeństw, jakie niesie ze sobą inkluzja, zarówno dla jednostki, jak i dla systemu religijnego. Po pierwsze, analizując nakreślony przez Luhmanna obraz globalnego systemu społecznego musimy pamiętać, iż ludzie nie są tu traktowani jako elementy systemu, ale pozostają w stosunku do niego zewnątrzni. Człowiek jest uwikłany w sieć różnych ról, w tym religijnych, i właśnie z perspektywy tych ról jest rozpatrywany i uwzględniany przez funkcjonalne subsystemy. Z jednej strony, przyczynia się to do swoistej dekompozycji i fragmentaryzacji jednostki w ramach globalnego systemu, może ona bowiem partycypować w działaniu wszystkich subsystemów, ale przez żaden z nich nie jest ujmowana jako kompletna osoba³³. Z drugiej strony, inkluzja, teoretycznie dotycząca wszystkich jednostek stanowiących środowisko systemu, może przyczyniać się do ich ekskluzji, jeśli tylko nie spełniają one funkcjonalnych kryteriów poszczególnych subsystemów. Jak zaznacza Luhmann inkluzja oznacza objęcie wszystkich członków społeczeństwa skutkami działania poszczególnych systemów funkcjonalnych. Implikuje to korzystanie z tych skutków, równocześnie jednak uzależnianie od nich indywidualnych sposobów życia jednostek. Grupy, które nie uczestniczą w życiu społecznym w stopniu dostosowanym do poziomu inkluzji lub uczestniczą w nim jedynie marginalnie, przestają istnieć³⁴. Realizacja funkcjonalnych celów subsystemów jest więc o wiele ważniejsza z punktu widzenia społeczeństwa, niż prawa i wolności człowieka. Efektywność i instrumentalna racjonalność specyficzna dla globalnego spo-

³² G. Verschageren, dz. cyt., s. 262.

³³ S. Holmes, C. Larmore, dz. cyt., s. XVI.

³⁴ N. Luhmann, *Teoria...*, s. 36-37.

łeczeństwa czynią pozycję człowieka nadzwyczaj kompleksową i kontyngentną. Poprzez mechanizm inkluzyj i prywatyzacji, pozwalają mu włączyć się w mechanizm funkcjonowania złożonego społeczeństwa globalnego, dostarczając mu tym samym nieograniczoną liczbę alternatyw działania.

Poszczególne subsystemy religijne skazują więc jednostki na wolność wyboru swych działań, nie dostarczając im jednak równocześnie żadnych kryteriów oceny słuszności tego wyboru, mechanizmów rozstrzygnięcia. Według Luhmanna taki stan rzeczy przyczynia się do wzrostu kompleksowości i kontyngencji w obrębie samego systemu religijnego, gdyż [...] *kontyngencja staje się zbyt „poszatkowana” – nie w rezultacie uporządkowanej, lecz nie uporządkowanej dekompozycji celów całościowych*³⁵. Wynika to ze swoistego paradoksu w funkcjonowaniu systemu religijnego w zglobalizowanym, a więc kontyngentnym, społeczeństwie. Prywatyzacja religii umożliwia jednostkom podejmowanie działań w ramach poszczególnych subsystemów, a tym samym daje im możliwość wywierania wpływu na system jako całość. Luhmann zaznacza: *Wspomniane zjawiska strukturalne [inkluzyja i prywatyzacja] otwierają przede wszystkim możliwość wystąpienia rozziwu pomiędzy mikromotywami a makrozjawiskami [...]*³⁶. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, iż zanika przekładalność racjonalności specyficznej dla działań jednostkowych i poszczególnych subsystemów społecznych. Konsekwencją prywatyzacji religii jest więc między innymi niemożność kontroli mikromotywów przez zsymbolizowane i unormowane kody zachowań reprezentowane przez system religijny. Co więcej, Luhmann podkreśla, iż pozornie nieistotne następstwa racjonalnego indywidualnego zachowania kumulują się na poziomie społeczeństwa w efekty całościowe, które mogą wywierać wielki wpływ na funkcjonowanie poszczególnych systemów. Przede wszystkim jednak system nie jest już w stanie adekwatnie reagować na te racjonalne działania, gdyż nie jest w stanie *odnieść się do ich przyczyn – może tylko zachować się wobec nich adaptywnie, korektywnie i kompensująco*³⁷.

Podsumowując można powiedzieć, iż strukturalna sytuacja systemu religijnego jest niezwykle trudna w społeczeństwie globalnym. System religijny jest bowiem warunkowany przez bardzo wiele kontyngentnych czynników, na które musi nieustannie reagować, a które jednocześnie wpływają na wzrost jego własnej kompleksowości. Wśród nich Luhmann wymienia po pierwsze uwidaczniającą się nietożsamość systemu społecznego i systemu religijnego, czyli konsekwencję dyferencjacji funkcjonalnej dla religii, a więc sekularyzację. Po drugie, wskazuje na wyróżnienie polityki, gospodarki czy nauki w ramach społeczeństwa, ich autonomizację, a tym samym utratę przez religię funkcji legitymizującej i organizującej system społeczny. Po trzecie, podkreśla strukturalne znaczenie wewnętrznej segmentacji dla funkcjonowania systemu religijnego, czyli pluralizm wewnątrz religii, który wynika z rozszerzenia granic komunikacyjnych przez społeczeństwo światowe. Jako ostatnią z przy-

³⁵ Tenże, *Funkcja...*, s. 232.

³⁶ Tamże, s. 231.

³⁷ Tamże, s. 232.

czyn niestabilności systemu religijnego wymienia Luhmann wzrost wyróżnicowania się systemu społecznego wobec indywidualnych osób, czyli opisane wyżej konsekwencje instytucjonalizacji inkluzji i korelującej z nią prywatyzacji religii³⁸. Myślę, iż wśród czynników wpływających na system religijny w dobie globalizacji można by podkreślić jeszcze wzrost kompleksowości i kontyngencji społeczeństwa i środowiska zewnętrznego, na który religia musi odpowiadać jako funkcjonalny system, którego zadanie polega na szyfrowaniu i transformacji przygodności.

4. FUNDAMENTALIZM RELIGIJNY

Analiza strukturalnej sytuacji religii w globalnym społeczeństwie prowadzi nas ku bardzo istotnemu pytaniu: o sposoby reagowania systemu religijnego na zachodzące wokół niego i w jego obrębie zmiany, oraz o to, w jaki sposób dostosowuje się on do zmieniających się warunków społecznych.

Beyer, podążając tropem rozważań Luhmanna, wskazuje, iż w globalnym społeczeństwie reakcja systemu religijnego przybiera dwie podstawowe formy: liberalną i konserwatywną³⁹. Opcja liberalna reakcji religii, a więc i Kościoła, na wyzwania globalizacji polega na próbie czynnej adaptacji do środowiska systemu. Przejawia się poprzez koncentrowanie się tegoż subsystemu na diakonii, działalności świadczeniowej w stosunku do innych systemów częściowych, polityki, ekonomii czy edukacji. Tym samym religia ma szansę zaistnienia na „arenie publicznej” czy politycznej, uciekając przed pułapką prywatyzacji. Co więcej, *Rodzaje działalności [...] zmieniają się z funkcji podstawowych na wtórne, komunikacja w wąskim sensie religijnie staje się aktywnością społeczną, gdzie oparta na podstawach religijnych gotowość do świadczenia usług nie różni się w wyraźny sposób od świadczeń usługowych opartych na innych podstawach. Konieczność utrzymania atrakcyjności budzi niepokój i prowadzi do imitacji świeckich wzorców sukcesu: praktyka psychoterapeutyczna zorientowana na jednostki i grupy może znaleźć paralełę w instytucjach utrzymywanych przez Kościół, figury idealizmu transcendentnego mogą być naśladowane przez teologię, łańcuch Playboy-Clubs może być skopiowany w formie łańcucha Playboy-Clubs*⁴⁰.

Liberalna opcja dostosowania się systemu religijnego do kompleksowego środowiska zewnętrznego, wiąże się także z przyjęciem przez religię specyficznej strategii odnoszenia się do rzeczywistości. Luhmann wymienia dwa możliwe sposoby radzenia sobie przez subsystemy z kompleksowością otoczenia, które opierają się na strukturach oczekiwań, jakie wytwarza każdy partykularny system wobec środowiska zewnętrznego, czyli kognitywne i normatywne skierowanie do rzeczywistości. Mechanizm kognitywny polega na możliwości zmiany oczekiwań systemu w stosunku do środowiska, jeśli może to doprowadzić do wzrostu efektywności działań sys-

³⁸ Tamże, s. 248.

³⁹ P. Beyer, dz. cyt., s. 70-110.

⁴⁰ N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 233.

temu i redukcji kontyngencji. Mechanizm normatywny z kolei polega na niezmiennym utrzymywaniu moralnych oczekiwań wobec rzeczywistości, nawet jeśli nie są one realizowane, i prowadzi raczej do negacji otoczenia niż zmiany swych oczekiwań⁴¹. Według Luhmanna przejście od hierarchicznie zróżnicowanego społeczeństwa ku funkcjonalnej dyferencjacji było równocześnie momentem przesunięcia nacisku z normatywnych ku kognitywnym sposobom radzenia sobie ze złożonością środowiska. Tym samym racjonalność normatywną zastąpiła racjonalność instrumentalna, która uległa stopniowej instytucjonalizacji w ramach nowoczesnego, a następnie globalnego społeczeństwa. Przyczynił się do tego fakt, iż mechanizm reakcji na otoczenie oparty na postawach kognitywnych okazał się być dużo skuteczniejszy w społeczeństwie o wzrastającej kompleksowości, ponieważ dawał większą możliwość komunikacji międzysystemowej, działań systemów oraz zmian ich oczekiwań niż opcja normatywna⁴². W ramach systemu religijnego przejawem przyjęcia mechanizmów kognitywnych jest właśnie opcja liberalna, której reprezentacyjnym przykładem może być choćby teologia wyzwolenia, ekumenizm czy ruchy odnowy duchowej aktywizujące laikat.

Konserwatywna reakcja w obrębie systemu religijnego jawi się więc jako normatywne skierowanie się ku rzeczywistości. W ramach tej opcji system religijny odwołuje się do tradycyjnych wartości i zasad kodowania informacji, próbując narzucić je całemu społeczeństwu. Opcja konserwatywna kładzie też nacisk na holistyczną wizję społeczeństwa i jednostki, przeciwstawiając się bezosobowym strukturom współczesnego świata. Luhmann określa ruchy nurtu konserwatywnego ruchami typu „renouveau” czy „revival”, podkreślając, iż u ich podstaw leży dążenie do odnowy rytuału, ponownego zaakcentowania sakramentów, remistyfikacji⁴³. Za przykład posłużyć mogą nam choćby lefebryści, ruch nowej chrześcijańskiej prawicy czy syjonizm. Uważam, że za reprezentanta tego nurtu należy także uznać fundamentalizm religijny, dlatego chciałabym wskazać specyficzne mechanizmy i formy jego funkcjonowania w ramach globalnego społeczeństwa.

Pojęcie fundamentalizmu jest przez badaczy różnorodnie rozumiane i interpretowane, zazwyczaj jednak określa się fundamentalizm jako religijny ruch protestu i opozycji wobec procesów modernizacji i zmian zachodzących we współczesnych, zglobalizowanych społeczeństwach. Podążając tym tropem, równocześnie opierając się na koncepcjach Luhmanna, konceptualizuję fundamentalizm jako, zachodzącą w obrębie subsystemu religijnego, negatywną reakcję wobec przemian systemu społecznego spowodowanych przez procesy modernizacji oraz globalizacji, a także leżących u ich podstaw mechanizmów. Fundamentalizm opowiada się więc przede wszystkim przeciwko funkcjonalnej dyferencjacji oraz sekularyzacji subsystemu religijnego. Wyraża się on jako tendencja do zorientowanej na wartości dedyferencja-

⁴¹ S. Holmes, C. Larmore, dz. cyt., s. XXVII, XXXII.

⁴² P. Beyer, dz. cyt., s. 37, 54.

⁴³ N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 232.

cji systemu społecznego⁴⁴, czyli opowiada się przeciwko strukturalnej autonomii religii i polityki, edukacji, prawa itd. w obrębie społeczeństwa. Jest on ruchem protestu przeciwko utracie przez system religijny centralnego miejsca i legitymizującej funkcji w ramach systemu społecznego, i dąży do reintegracji porządku społecznego pod „baldachimem” tradycji religijnej⁴⁵, która ma stanowić skuteczną ochronę przed wzrostem kontyngencji wywołanej przez procesy modernizacji i globalizacji.

Ruchy fundamentalistyczne odnoszą się krytycznie zarówno do przemian, które zachodzą w obrębie systemu religijnego, jak i w systemie społecznym jako całości. Z jednej strony więc, przedmiotem ich ataku są nowoczesne prądy teologiczne i przemiany w obrębie instytucji religijnych inicjowane przez opcję liberalną. Tym samym ruchy fundamentalistyczne nastawione są na przywrócenie tradycyjnych fundamentów dogmatycznych i form wiary w ramach samorefleksyjności systemu⁴⁶. Z drugiej strony, występują one przeciwko przemianom przyniesionym przez funkcjonalną dyferencjację, których konsekwencją są nowoczesność i globalizacja. Pluralizm, inkluzja i prywatyzacja traktowane są tu jako negatywne konsekwencje przemian współczesnego świata, które przyczyniają się do wzrostu jego kompleksowości, a co za tym idzie, kontyngencji. *Nowoczesność oskarżana jest nieodmiennie o zniszczenie dawnego, uświęconego tradycją i religią, etycznego ładu świata. [...] Oskarżenie to można sprowadzić do podstawowego zarzutu dekosmizacji, naruszenia nomosu, a zatem likwidacji dawnych struktur wiarygodności. Religijne ruchy antymodernistyczne stanowią więc przede wszystkim protest przeciw „odczarowaniu świata”, zniszczeniu tradycyjnych „światów życia” i źródle ich legitymizacji, a co za tym idzie – przeciwko zniszczeniu poczucia egzystencjalnej pewności*⁴⁷. Ruchy fundamentalistyczne są tym samym reakcją na zmarginalizowanie roli i znaczenia systemu religijnego w obrębie społeczeństwa, a więc odebranie mu monopolu na kodowanie informacji wedle schematu immanencja/transcendencja czy dobro/zło.

Fundamentalizm stanowi równocześnie reakcję segmentu systemu religijnego na chaos aksjologiczny, wynikający ze wzrostu napięcia komunikacji wewnątrz i zewnątrzsystemowej, czyli można go traktować jako swoistą odpowiedź na wzrost kompleksowości i kontyngencji specyficzny dla modernistycznego i globalnego społeczeństwa. U korzeni fundamentalizmu leży niepewność i niestabilność, niewątpliwie wzrastające wraz z postępem wyżej wymienionych procesów. Restytucja dominującej roli systemu religijnego, jako odnoszącego się do sakralnego porządku i tradycji, jest jedynym skutecznym sposobem ponownego „zaczarowania” świata i tym samym nadania mu cech pewności, zakorzenienia i stabilności. Polega to między innymi na *tematyzowaniu niepewności w dziedzinie autentycznie religijnego myślenia*⁴⁸. Dlate-

⁴⁴ F. Lechner, *Fundamentalism* [w:] *Encyclopedia of Religion and Society*, red. W. Swatoshttp, [źródło:] www.hirr.hartsem.edu/ency/fundamentals.htm.

⁴⁵ Tamże.

⁴⁶ D. Motak, dz. cyt., s. 63.

⁴⁷ Tamże, s. 20-21.

⁴⁸ N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 248.

go też można uznać fundamentalizm religijny za wytwór nowoczesności i konstytuujących ją zjawisk: *Fundamentalizm jest zjawiskiem do gruntu współczesnym, ponowoczesnym. Zaabsorbował on w pełni, zasymilował i wciągnął na swą służbę 'racjonalizujące' reformy i wynalazki techniczne nowoczesności; bynajmniej ich hurtowo nie odrzuca, lecz próbuje znaleźć sposób na rozkoszowanie się nimi bez płacenia wysokiej ceny, z którą inni się jak gdyby pogodzili, uznając ją za nieuniknioną lub za niezbyt wygórowaną. Ceną, o której tu mowa, a którą fundamentalizm obiecuje umorzyć – są cierpienia jednostki, skazanej na męki odpowiedzialności za własne wybory i za następstwa tych wyborów, na torturę wiecznej niepewności, co do tego, czy wybrała dobrze i czy nie przeoczyła lub zaniedbała wyboru lepszego jeszcze*⁴⁹. Przewycięzenie kompleksowości i kontyngencji specyficznych dla społeczeństwa modernistycznego i globalnego ma się stać możliwe poprzez ustanowienie tradycyjnej religii dominującą siłą we wszystkich sferach społecznych nie wykluczając polityki⁵⁰, dzięki transmisji i „transplantacji” w obręb pozostałych subsystemów, sposobów komunikacji i kodowania rzeczywistości charakterystycznych dla systemu religijnego.

Fundamentalizm zmierza więc do wyparcia pluralistycznej i inkluzywnej rzeczywistości społecznej, przez nadanie wartościom reprezentowanym przez system religijny charakteru społecznie istotnego i legitymizującego⁵¹. Dokonuje tego poprzez inkluzję w obręb systemu religijnego wszystkich wyróżnicowanych systemów społecznych, a przynajmniej podporządkowania ich działania mechanizmom tegoż subsystemu. W tym celu ruchy fundamentalistyczne, stanowiąc segment systemu religijnego, mobilizują wszelkie instytucjonalne zasoby tegoż systemu oraz strukturalne mechanizmy społeczeństwa w ogóle, z zamiarem wpłynięcia na działania innych systemów funkcjonalnych, przede wszystkim politycznego⁵², prawnego i edukacyjnego. Wpływ ten nie mógłby zostać osiągnięty drogą standardowej reprodukcji i ekspansji wewnątrz systemu religijnego, dlatego fundamentalistyczny segment systemu religijnego kładzie dużo większy nacisk na performatywne działania systemu, niż na jego funkcjonalny, wewnątrzsystemowy aspekt. Performatywność systemu religijnego polega z kolei na aplikowaniu religijnych (moralnych) kodów i znaczeń do rozwiązywania czy interpretowania problemów poza obrębem systemu religijnego.

⁴⁹ Z. Bauman, *Ponowoczesne losy religii [w:] O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996)*, red. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1997, s. 153.

⁵⁰ P. Beyer, dz. cyt., s. 114.

⁵¹ Patrz: N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 248-249.

⁵² Według Rolanda Robertsona w latach siedemdziesiątych wyraźnie zarysowały się globalne tendencje do upolitycznienia religii i zarazem ureligijnienia polityki. Upolitycznienie religii wyraża się we wzrastającym zainteresowaniu wspólnot o charakterze religijnym kwestiami władzy politycznej oraz w staraniach jednostek definiujących się jako religijne o zharmonizowanie religii ze świeckimi koncepcjami powszechnego życia. Są to opcje zmierzające do zatarcia postulowanej przez nowoczesność autonomii domeny religijnej i polityki. Patrz: D. Motak, dz. cyt., s. 35; R. Robertson, *Glocalization: Time-Space and Homogenaty-Heterogenity [w:] Global Modernities*, red. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, London 1995.

Skuteczność w zakresie działań performatywnych ruchy fundamentalistyczne osiągają przede wszystkim, wykorzystując mechanizmy strukturalne charakterystyczne dla nowoczesnego społeczeństwa, czyli na przykład wspomnianą wcześniej inkluzję. Tym samym prywatyzacja i inkluzja, czyli czynniki prowadzące do separacji religii w ramach systemu, umożliwiają zaistnienie w sferze publicznej reprezentantów fundamentalnych ruchów oraz ich dedyferencyjnych oddziaływań. Udział w debacie na temat aborcji i homoseksualizmu, zdobywanie wpływu na politykę przez organizowanie grup nacisku czy tworzenie instytucji walczących z poszczególnymi „grzechami” współczesnego świata, mogą być postrzegane jako różne strony tego samego zjawiska, jakim jest dysseminacja wartości religijnych w obrębie całego systemu, czyli, oparcie zasad życia społecznego na wartościach religijnych. Ujmując to inaczej, fundamentalizm religijny, krytykując sposoby funkcjonowania globalnego społeczeństwa, dąży do osiągnięcia swoich celów odwołując się do mechanizmów, które właśnie to społeczeństwo konstytuują.

Nie ulega wątpliwości, iż tak rozumiany fundamentalizm niesie ze sobą możliwość totalizacji systemu społecznego przez system religijny, a tym samym zahamowanie procesów różnicowania się systemów społecznych. Zgodnie z założeniami fundamentalizmu religia ma spełniać funkcję charyzmatycznego ośrodka centralnego – wartości spajających system społeczny. Ma stać się środkiem komunikacji międzysystemowej, przekazywać informacje co do oczekiwań wobec innych systemów i makrosystemu. Wiązą się z tym dwa podstawowe zagrożenia. Przede wszystkim, w wyniku totalizacji społeczeństwa przez system religijny zaburzona zostać może integracja systemu, a więc i jego efektywność w redukcji kontyngencji. Luhmann zaznacza, iż integracja systemu zostaje zachowana wtedy, gdy operacje jednego z subsystemów nie prowadzą do powstania problemów w pozostałych – integracja może zostać osiągnięta tylko dzięki temu, że każdy z subsystemów stanowi wewnętrzne środowisko dla innych systemów cząstkowych. *Owo środowisko wewnętrzspołeczne charakteryzuje się właśnie tym (i właśnie dzięki temu umożliwia ewolucyjnie nieprawdopodobne procesy budowy systemów), że tworzy systemy, które próbują wypełniać każdorazowo inną funkcję. O tyle też warunek zapewniania integracji polega na tym, że inne sprawy dzieją się gdzie indziej, tak że na przykład system religijny nie musi sam troszczyć się o wystarczającą produkcję przemysłową, o badania we wszystkich możliwych dziedzinach wiedzy, o gwarancje prawne lub edukację*⁵³. Przejęcie dominacji w systemie społecznym przez jeden z subsystemów prowadzi może do poważnych obciążeń strukturalnych w ramach tego społeczeństwa. Przede wszystkim jednak może okazać się niszczący dla samego totalizującego subsystemu. Zwiększenie zakresu aktów komunikacji i „przestrzeni informacyjnej”, którą przejmie dominujący subsystem sprawi, iż stanie się on niekompatybilny. Operując określonymi wewnętrznymi mechanizmami redukcji kompleksowości świata, nie będzie on w stanie sprawnie przejąć domen funkcjonowania innych systemów bez narażania się na radykalny wzrost kompleksowości swojego środowiska i własnej struktury.

⁵³ N. Luhmann, *Funkcja...*, s. 235.

Dążenie systemu religijnego do totalizacji społeczeństwa prowadzić musi do zaburzenia funkcjonowania zróżnicowanego społeczeństwa, nie tylko poprzez utratę stabilności przez sam subsystem, ale również poprzez zaburzenia działania mechanizmów gwarantujących udział jednostek w obrębie innych subsystemów, czyli inkluzyj i pluralizacji. Stanowi tym samym niebezpieczeństwo powstrzymania, a wręcz zaniku procesów demokratyzacyjnych, regresu i rozpadu systemu społecznego.

5. WNIOSKI KOŃCOWE

Nie ulega wątpliwości, iż nowoczesność i globalizacja stanowią dla religii niebagatelne wyzwanie. Z jednej strony, charakterystyczne dla nich mechanizmy dyferencjacji społecznej, specjalizacji funkcjonalnej oraz autonomizacji polityki, gospodarki, edukacji czy prawa, przyczyniły się do wyizolowania systemu religijnego w ramach całościowego systemu społecznego. Postawiły one przed systemem religijnym problem sekularyzacji, jako specyficznej formuły funkcjonowania religii w ramach społeczeństwa. W wyniku procesów funkcjonalnego różnicowania, religia przestała być nośnikiem społecznej integracji i straciła monopol na dostarczanie całościowych, normatywnych systemów legitymizujących społeczną rzeczywistość. *Nie mogą one [struktury systemu religijnego] mieć pretensji do niepodważalnej ważności ani na poziomie normatywnych podstaw wiary, ani na poziomie rytuału. W życiu społecznym można je negocjować nie tracąc przy tym podstaw dla formułowania oczekiwań i podstaw podejmowania określonego zachowania w innych kontekstach działania*⁵⁴ – zaznacza Luhmann.

Z drugiej strony, religia stoi w obliczu wzrastającej kompleksowości, pluralizacji i nieprzewidywalności społeczeństwa i jego zewnętrznego środowiska, które przyniosła nowoczesność, i do których intensyfikacji przyczyniła się globalizacja. System religijny musi więc nauczyć się adekwatnie reagować na potrzeby redukcji kompleksowości na poziomie globalnego systemu, w relacjach z poszczególnymi subsystemami, ale i w obrębie samego siebie, w ramach samorefleksyjności systemu. Przyczynia się to do wzrostu złożoności i kompleksowości religii, jej segmentacji i „poszatkania”, które utrudnia konstruowanie wewnętrznie spójnej teorii systemu zgodnej z zewnętrznymi odniesieniami religii. [...] *sekularyzacja nie tylko wzmacnia zróżnicowanie Kościoła, diakonii i teologii w sensie odmiennych orientacji podstawowych systemu religijnego. W każdym z tych obszarów stwarza ona także odmiennie problemy własne i prowadzi w końcu do problemów racjonalizowania między tymi obszarami*⁵⁵. System religijny musi więc odnaleźć właściwą sobie formułę skierowania się ku swemu środowisku wewnątrz- i zewnątrzsystemowemu.

Kolejnym z wyzwań stojących przed systemem religijnym jest mechanizm inkluzji, którego zadaniem jest utrzymywanie stabilności i integracji społeczeństwa.

⁵⁴ Tamże, s. 239.

⁵⁵ Tamże, s. 259.

W ramach subsystemu religijnego przyczynia się on do strukturalnego faworyzowania prywatyzacji, przeniesienia komunikacji religijnej z poziomu systemowego na indywidualny, co również wiąże się ze wzrostem kompleksowości religii. Polega bowiem na przeniesieniu poziomu operacyjnego z jego struktury na środowisko – jednostki. *W samym jądrze funkcji, w Kościele rozumianym jako komunikacja religijna, sekularyzacja jawi się przede wszystkim jako problem 'mikromotywacji' prywatnych uczestników, która nie może być kontrolowana przez system religijny i być dostatecznie zabezpieczana przez fakt 'członkostwa' w Kościele*⁵⁶. Zatem system religijny musi otworzyć się na swoje środowisko poprzez oferowanie możliwości członkostwa poszczególnym jednostkom, nie mogąc równocześnie oczekiwać od nich całkowitego podporządkowania się zasadom funkcjonowania Kościoła. Stanowi to niejako dramat systemu religijnego, który przekazuje jednostkom, w ramach ról komplementarnych i profesjonalnych, możliwość komunikacji. Traci on tym samym pełną kontrolę nad jej przebiegiem, efektem, ale i popytem, gdyż, prócz ekсклюzji, nie posiada żadnych mechanizmów przymuszających jednostki do uczestnictwa w swym obrębie.

Kontyngencja, w obrębie i w środowisku systemu religijnego, spowodowana przez charakterystyczne dla globalizacji mechanizmy, dyferencjację funkcjonalną, sekularyzację i prywatyzację, może prowadzić system religijny ku fundamentalizmowi religijnemu. Jest on wyrazem dążenia tegoż subsystemu do dedyferencjacji funkcjonalnej, zapobieżenia pluralizacji i inkluzji oraz redukcji kompleksowości świata poprzez jego normatywną legitymizację pod sztandarem religii. Fundamentalizm religijny jest swoistym wytworem nowoczesności i globalizacji, przeciwko którym się odwraca, gdyż, z jednej strony, czerpie swe uprawomocnienie z krytyki specyficznych dla nich zjawisk, głównie kompleksowości i kontyngencji, z drugiej, wykorzystuje mechanizmy strukturalne przez nie ustanowione, inkluzję, prawa człowieka, pluralizm. Jednakże fundamentalizm niesie ze sobą poważne zagrożenia dla funkcjonowania systemu społecznego jako całości, przede wszystkim groźbę totalizacji społeczeństwa przez subsystem religijny. Prowadzić to może nie tylko do utraty integracji zróżnicowanego systemu, ale także do zaniku mechanizmów inkluzji chroniących relację jednostek do społeczeństwa, czy do przeciążenia komunikacyjnego samego subsystemu religijnego, a więc jego upadku.

Jaka jest więc w ramach globalnego społeczeństwa możliwa opcja funkcjonowania systemu religijnego, która nie przyczyni się do utraty stabilności przez system bądź religię (Kościół)? Luhmann zdaje się wskazywać na to, iż nadzieja na integrację współczesnego społeczeństwa i szansa na sprawne funkcjonowanie systemu religijnego, leży w zorientowaniu się przez religię na kompleksie układów system-środowisko, na świadczeniach wobec innych systemów. Wymaga to diakonii nie naruszającej autonomii systemów cząstkowych i rezygnacji z totalizacyjnych ambicji, a więc z jednej strony, zachowania przez system religijny zasad inkluzji specyficznych dla zróżnicowanego społeczeństwa globalnego, z drugiej natomiast odstąpienie

⁵⁶ Tamże, s. 253-254.

od normatywnego odniesienia ku rzeczywistości na rzecz orientacji kognitywnej⁵⁷. Tak zarysowana wizja funkcjonowania systemu religijnego w obrębie globalnego społeczeństwa wskazuje, iż nadzieja religii leży w jej opcji liberalnej, ekumenicznej i otwartej na komunikację w obrębie przestrzeni społecznej.

SUMMARY

The aim of this article is to examine the phenomena of inclusion and fundamentalism within Niklas Luhmann's system theory of religion in a globalized society. According to system theory, functional differentiation, rising contingency, and progressing specialization of decision-making centers within western society have all lead to the emergence of a modern and, subsequently, globalized society. Due to changes in the social system, followed by the process of secularization, religion has differentiated itself into an autonomous social subsystem. In effect, it has lost its central position as a value provider and encompassing normative system. Rising religious inclusion and privatization, as well as the emergence of religious fundamentalism, are seen as two opposing, yet complimentary, processes, each emerging as a consequence of modernization and globalization. Inclusion is understood as an individual's ability to chose between a variety of possible religious options, without the threat of facing any religious or social sanctions. Conversely, fundamentalism is seen as a radical reaction to the process of modernization and progressing differentiation of the social and religious system. From Luhmann's perspective, both of these processes can lead to the disintegration of religious and, as a consequence, the social system as a whole.

Key words:

religious system, globalization, inclusion, fundamentalism, system theory

⁵⁷ *Przeniesienie podstawy integracji ze struktury na środowisko osłabia mechanizmy normatywne, a wzmacnia mechanizmy kognitywne. [...] oznacza to, że obniża się społeczna pozycja normatywności i że w życiu codziennym coraz trudniejsze staje się postrzeganie norm jedynie przez wzgląd na ich normatywność. Zamiast tego sądy normatywne uzależniają się od przewidywania następstw, a więc od procesów kognitywnych, i jako sądy normatywne żyją, można powiedzieć, tylko z trudności tego poznania, wypełniając w nim luki – tamże, s. 237.*