

Janusz Mariański

Peter Ludwig Berger

(1929-2017)

przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji

Lublin 2021

Recenzenci:

Prof. dr hab. Agnieszka Zduniak
Prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz

© *Copyright by Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie*

Wydawca:

Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie
ul. Zamojska 47, 20-102 Lublin, tel. +48 81 531 85 56
www.wsns.edu.pl

ISBN 978-83-934625-7-5

Lublin 2021

Druk, skład i oprawa:

C.P.H. „M-M”, cph@op.pl



„Peter Berger należy do grona najwybitniejszych współczesnych socjologów religii. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że opublikował ponad dwadzieścia pozycji z zakresu tej subdyscypliny, ale przede wszystkim dlatego, że jego rozważania wpisane są w szerszą perspektywę teoretyczną, jaką stanowi jego koncepcja społeczeństwa, ładu społecznego i zmian, jakie następują przy przechodzeniu od społeczeństwa tradycyjnego do społeczeństwa modernistycznego. Samo określenie religii i jej przemian wpisane jest w ten szerszy kontekst, i stanowi oryginalny wkład w dziedzinę socjologii religii”

(Irena Borowik)



Wstęp

W zsekularyzowanych społeczeństwach istotną rolę odgrywają wielkie procesy społeczne: strukturalna i funkcjonalna dyferencjacja, instytucjonalna specjalizacja, pluralizm społeczno-kulturowy, światopoglądowa konkurencja i indywidualizacja. Dyferencjacja i indywidualizacja jako procesy społeczne są ze sobą ściśle związane (warunek i następstwo). W takim kontekście kształtuje się swoisty przymus w kierunku prywatyzacji czy autocentryzmu decyzji religijnych, osobistego wyboru spośród przekazywanych w tradycji treści religijnych, czyli swoista „kombinatoryka” (Ebertz 2000: 142-152; Ebertz 2018: 411-436).

Pluralistyczny świat niesie ze sobą osłabienie, a nawet upadek wielu dotychczasowych „oczywistości kulturowych” i „oczywistości religijnych”. W funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie emancypują się spod wpływów światopoglądów religijnych autonomiczne i działające według własnej logiki subsystemy (systemy częściowe). Religie (Kościoły) ze swoimi uniwersalistycznymi i totalnymi roszczeniami napotykać we współczesnym świecie istotne utrudnienia, a nawet nieprzezwyciężalne przeszkody. Pośrednio stają się poniekąd „producentami” religijności niezwiązanej, zindywidualizowanej, rozproszonej, płynnej, labilnej, „mozaikowej”, niezinstytucjonalizowanej, zdywersyfikowanej, zderegulowanej, sfragmentaryzowanej, zmutowanej, ambiwalentnej itp. (Zduniak 2017: 57-65; Klimski 2019: 7-35).

Dokonujące się gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe odziałują na religie i Kościoły. Mówi się zarówno o kryzysie religii (nawet o „przepędzeniu” Transcendencji ze społeczeństwa), jak i o jej odrodzeniu

(renesansie), o duchowej wrażliwości w ponowoczesnym świecie. Religia znajduje się jakby na rynku różnorodnych ofert stojących do dyspozycji jednostki. Sama religia – a tym bardziej Kościoły – funkcjonuje jako wyodrębniony sektor społeczeństwa, z własnymi kodami i prawami (tzw. subsystem). Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana. To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się już z religijnością zinstytucjonalizowaną czy z religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi (religijność zderegulowana, marginalna, minimalna, letnia, niedoinstytucjonalizowana, dyfuzyjna) (Olszewska-Dyonizak 2008: 59-63; Sztompka 2020: 274; Rogowski 2015-2016: 229-245; Wójtowicz 2003: 99-105).

W społeczeństwach tradycyjnych ludzie żyli w środowiskach homogenicznych pod względem wyznaniowym czy światopoglądowym. Instytucje religijne odgrywały znaczącą rolę w życiu jednostek, grup społecznych i całego społeczeństwa. Ludzie współcześni żyją w społeczeństwach zróżnicowanych pod względem światopoglądowym, pluralistycznych w zakresie postaw religijnych, permisywnych w zakresie postaw moralnych. Pluralizm form i postaci życia codziennego jest nie tylko pewną rzeczywistością, ale nabiera charakteru ważnej, niekiedy najważniejszej wartości. Każdy, jak długo nie narusza praw innych osób – według tego stanowiska – może żyć według własnych przekonań i pragnień, żadna instancja, z Kościołem i państwem włącznie, nie może wymuszać określonych modeli i wzorów życia („mam swoje zdanie”; „jestem autonomiczny”; „decyduję o sobie”). Dla wielu współczesnych pluralizm jako taki (uznanie różnorodności) jest swoistym wyznaniem wiary.

Na poszerzającym się „bazarze idei” jest coraz więcej producentów i dystrybutorów wiedzy symbolicznej. Rynek oferuje wiele odmian wartości, norm, wzorów zachowań, stylów życia itp. W „religijnych supermarketach” wybiera się światopogląd tak jak każdy inny towar na rynku podaży. Każdy może wybierać według własnej preferencji, ale każdy też

jest odpowiedzialny za niepomyślne skutki swoich wyborów. Jeżeli nawet mówi się, że w społeczeństwie pluralistycznym człowiek jest „skazany” na wybór, to nikt go nie zmusza do takiego czy innego wyboru. Wybór oparty na subiektywnych preferencjach, które pozwalają wybierać z różnorodnych ofert religijnych, to co jednostce „pasuje”, jest coraz mniej uzależniony od społecznie określonych kryteriów selekcji (Mariański 2019a: 116-125; Mariański 2003: 82-112).

W swojej klasycznej formie paradygmat „modernizacja – sekularyzacja – świeckość kultury i społeczeństwa”, zakładający utratę wiary, nie pasuje do wielu krajów azjatyckich, nie mówiąc już o społeczeństwie amerykańskim, w którym modernizacja i świeckość państwa nie oddziałują negatywnie na religijność Amerykanów. Ewangelikalizm protestancki rozwija się bardzo intensywnie, z ogromną dynamiką, i jest w stanie zmieniać krajobraz religijny w krajach Trzeciego Świata i w Ameryce Południowej (Mariański 2012: 81-84). Jeżeli nawet modernizacja społeczna wywiera często negatywny wpływ na przemiany religijności we współczesnym świecie, to nie jest to czynnik jedyny oddziałujący na te przemiany. Socjolog amerykański Peter L. Berger mówi wprost o desekularyzacji i wskazuje na wzrost znaczenia religii we współczesnym świecie. Ożywienie religijne dotyczy wszystkich wielkich religii (Berger 1999: 1-18).

Peter L. Berger urodził się w dniu 17 marca 1929 roku w Wiedniu, zmarł w dniu 27 czerwca 2017 roku w Brocklinie (USA). Kiedy Niemcy dokonały *Anschlussu* Austrii w 1938 roku przeniósł się z rodzicami do Palestyny, a w 1946 roku wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. W 1952 roku uzyskał obywatelstwo amerykańskie (Borowik 2001: 28-29; Knoblauch, Steets 2018a: 595-601). Doktoryzował się w *New School for Social Research* w 1954 roku, tu pracował w latach 1963-1970. Swoje dzieciństwo opisał w książce autobiograficznej pt. „Im Morgenlicht der Erinnerung. Eine Kindheit in turbulenter Zeit” (Molden Verlag. Wien 2008) (Pfadenhauer 2017: 472-477).

Od 1981 roku był profesorem w Boston University, a od 1985 roku dyrektorem *Institute for the Study of Economic Culture* w Boston University (obecnie: *Institute on Culture, Religion and World Affairs*). W latach

1966-1968 był przewodniczącym *Society for the Scientific Study of Religion*. Od 1982 roku był członkiem Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk (*American Academy of Arts and Sciences*). Jest zaliczany do klasyków światowej socjologii religii (Borowik 2004: 35-36), autorem kilkunastu książek, tłumaczonych na wiele języków świata, także kilka jego książek zostało przetłumaczonych na język polski. W obszarze socjologii religii najbardziej znaczącą pozycją jest książka „Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii”, opublikowana w Polsce w 1997 roku. Idea „świętego baldachimu” jest od ponad 50 lat kluczową metaforą w socjologii religii.

Berger otrzymał wiele doktoratów *honoris causa* w dziedzinie prawa, ekonomii i nauk społecznych, m.in. Ludwig-Maximilians-Universität München; Loyola University Chicago; Université de Genève; University of Notre Dame. Peter L. Berger jest także honorowym członkiem wielu stowarzyszeń naukowych, w tym Paul Watzlawick Ring of Honor (2008). W 2000 roku otrzymał nagrodę im. Ludwiga Wittgensteina. W 2010 roku Wydział Teologii Protestantckiej Uniwersytetu w Tybindze (Leopold-Lucas-Preis der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen) przyznał mu nagrodę im. Leopolda Lucasa.

Peter L. Berger legitymował się zarówno wykształceniem socjologicznym, jak i teologicznym. Jako teolog napisał kilka prac, w tym także książkę *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity* (Oxford 2004b). Książka ta została opublikowana przez Instytut Wydawniczy Pax w języku polskim pt. „Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa”. Swoje prace teologiczne nazywa Berger „świecką teologią”, nie uważa siebie za profesjonalnego teologa. Książka ta – jak pisze we „Wprowadzeniu” – „chce pokazać, jak w początku XXI stulecia pewien człowiek, z natury sceptyczny, a wiedzący to i owo stara się głosić wiarę chrześcijańską (Berger 2007b: 11; Berger 1969; Huete 2010: 205-225).

Gdy Berger próbuje określić swoje miejsce na mapie teologicznej, mówi o swoich luteranckich korzeniach i określa siebie jako luteranina, aczkolwiek ze znacznymi wahaniem. Na nabożeństwa uczęszczał do Kościoła episkopalnego, gdyż odpowiadała mu atmosfera liberalnego

protestantyzmu, z właściwą jej propozycją sceptycyzmu i stanowczości. Swoje książki nie uważał jednak za manifest liberalnego protestantyzmu. Jeżeli Berger jako teolog odwołuje się do badań socjologicznych, to bynajmniej nie opowiada się za teologią jako nauką empiryczną (Berger 2007b: 10).

Michaela Pfadenhauer w swojej książce o Bergerze podkreśliła, że był on nie tylko socjologiem religii, ale także tym, którego prace charakteryzuje perspektywa socjologii wiedzy. Wyróżniał się on wśród swoich kolegów z dziedziny nauk społecznych zarówno pod względem liczby jak i jakości opublikowanych prac. Jest nie tylko autorem licznych książek, ale także wielu esejów w czasopismach naukowych i popularnych magazynach, a nawet autorem kilku powieści. Przez dziesięciolecia odgrywał ważną rolę w kształtowaniu zarówno debaty publicznej, jak i dyskursu nauk społecznych w Ameryce i daleko poza nią. Jako socjolog wiedzy Berger występował w trzech rolach: był teoretykiem życia społecznego w nowoczesności, analitykiem współczesnej religijności i badaczem globalnej kultury ekonomicznej. We wszystkich tych dziedzinach charakterystyczne dla myślenia Bergera jest skupienie się na zachodzących procesach społecznych, a nie na *status quo*, w tym szczególnie na przemianach świadomości ludzkiej pod wpływem procesów zmian społecznych (Pfadenhauer 2013: VII-XI).

W niniejszym opracowaniu zostaną pominięte prace teologiczne Bergera, jak i prace z dziedziny ekonomii, a skoncentrujemy się na analizie jego socjologicznych prac, i to głównie z zakresu socjologii religii, pomijając prace z socjologii wiedzy, socjologii rodziny, socjologii wychowania, socjologii ekonomicznej i socjologii polityki. Podstawowe założenia teoretyczne Bergera sytuują się w fenomenologicznym nurcie socjologii, a on sam chętnie utożsamia się z nurtem socjologii wiedzy i socjologii interpretatywnej. Największy wpływ na jego badania socjologiczne nad religią wywarli tacy badacze jak Max Weber – z jego socjologią rozumiejącą, Alfred Schütz – z jego socjologią fenomenologiczną i George H. Mead – z jego psychologią społeczną (Borowik 1997: 7-25). W analizie prac z socjologii religii skoncentrujemy się przede wszystkim na tych, które pomogą nam naszkicować przejście Bergera od teorii

sekularyzacji do teorii desekularyzacji. Całościowa prezentacja Bergera jako badacza społecznego jest jeszcze do wykonania (Berger, Berger 1972; Berger, Berger 1976; Knoblauch, Steets 2018b: 85-102).

W niniejszej książce omówimy następujące zagadnienia: Socjologia a religia (rozdział I); Religijność w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym (rozdział II); Sekularyzacja we współczesnym świecie (rozdział III); Pluralizm społeczno-kulturowy a religijność i moralność – zmienne relacje (rozdział IV); W kierunku teorii desekularyzacji (rozdział V). Poglądy Petera L. Bergera w kwestiach zasygnalizowanych w nazwach poszczególnych rozdziałów będą omawiane w kontekście współczesnych dyskursów socjologicznych. Religia w czasach „młodego” i „średniego” Bergera była jeszcze ważnym przedmiotem zainteresowań zarówno teorii, jak i analizy socjologicznej społeczeństwa. Dzisiaj socjologia religii jest spychana na margines socjologii ogólnej.

W latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku zakwestionowano – przynajmniej częściowo – tezę sekularyzacyjną jako najbardziej trafnie wyjaśniającą i opisującą kondycję religijną współczesnego świata. Szczególną rolę odegrał tu socjolog amerykański Peter L. Berger, który w latach sześćdziesiątych XX wieku przyczynił się w znaczący sposób do uwiarygodnienia tezy sekularyzacyjnej. Od końca lat osiemdziesiątych XX wieku Berger odrzuca tezę sekularyzacyjną na rzecz tezy desekularyzacyjnej, a nawet twierdzi, że żyjemy w świecie „ponownie zaczarowanym”, o odradzającej się religijności w skali światowej. Europa Zachodnia jest ostatnim bastionem sekularyzacji. Kontrsekularyzacja albo desekularyzacja jest we współczesnym świecie tak samo ważna jak sekularyzacja (Berger 2009-2010: 89-100). W pięciu rozdziałach niniejszej pracy będziemy sukcesywnie ukazywać ewolucję poglądów Bergera, którą można skrótowo określić jako przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji.

Rozdział I

Socjologia a religia

Religijność rozumiana jako zdarzenie transcendentne, w którym człowiek przekracza samego siebie i zbliża się do świętego i boskiego „Ty”, do „Kogoś całkowiec innego”, do *mysterium tremendum et fascinosum*, nie może być rozważana w wymiarach społecznych. Jednakże religia wciela się w rzeczywistość konkretną i ludzką, przejawia się w wierzeniach, języku, rytach, obrzędach, działaniach, instytucjach itp. Wtedy ma swoje odniesienia historyczne i społeczne. Jeżeli nawet można teoretycznie rozważać istotę religii niezależnie od historii i społeczeństwa, to faktycznie istniejąca religia zawsze ma swój historyczny i społeczny wymiar. Zjawiska i procesy religijne mają określoną oraz konkretną lokalizację przestrzenną i czasową, a jako takie mogą być przedmiotem badań socjologii.

Religijność rozważana z perspektywy socjologicznej jest traktowana jako zjawisko o wymiarach ludzkich, przejawiające się w doświadczeniu codziennym, mające swoje odniesienia w życiu społecznym. Gdyby religia była tylko uczuciem, irracjonalnym impulsem, niewytłumaczalną i wzniosłą tajemnicą, nie mogłaby być przedmiotem badań socjologicznych. Ma ona jednak także swoje społeczne odniesienia. Religijność jako zjawisko społeczno-kulturowe nie jest czymś niezależnym od społeczeństwa i jego tendencji rozwojowych. Słuszna jest teza Rolanda Robertsona, że „musimy sobie zdawać sprawę, że w niektórych systemach społecznych religia jest zmienną relatywnie niezależną, natomiast w innych stanowi zmienną raczej zależną. A zatem religia może być w jakimś okresie i w jakimś miejscu relatywnie bardziej autonomiczna i wywierać wpływ na inne procesy i struktury w systemie społecznym, natomiast w innym czasie i miejscu może być z kolei sama <na łasce> czynników politycznych, ekonomicznych oraz innych czynników społecznych” (Robertson 1998: 174).

Socjologia religii zajmuje się „empiryczno-naukowym wyjaśnieniem wzajemnych stosunków między religią i społeczeństwem. Jej podstawami jest religijny wymiar społeczeństwa i społeczny wymiar religii.

Za pomocą środków empirycznych socjologia religii bada, w jaki sposób czynniki religijne wnikają w proces konstytuowania się społeczeństwa, jaką rolę odgrywa religia w tworzeniu się grup religijnych i jaki wpływ wywiera religijność na postępowanie jednostki i interpretowanie przez nią swego życia. I odwrotnie, analizuje, jak społeczne czynniki oddziałują na religijne systemy wierzeniowe i formy działania oraz jaki znajdują wyraz w specyficznych instytucjach, wartościach i formach zachowania się. Przedmiotem socjologii religii są zatem zarówno społeczne formy religii, jak i religijne formy wyrazu życia społecznego. Chodzi jej – mówiąc ogólnie – o analizę wzajemnego przenikania się religii i społeczeństwa” (Gabriel 1997: 437). W praktyce badawczej przeakcentowane się albo wpływ społeczeństwa na religię (wyjaśnianie religii poprzez społeczeństwo), albo religii na społeczeństwo (wyjaśnianie społeczeństwa przez religię).

Najogólniej rzecz biorąc, socjologia religii bada wzajemne związki i oddziaływania religii i społeczeństwa. Stawia pytania o wpływy czynników społecznych na religię, bada uwarunkowania społeczne kultury religijnej, komunikowania i działania religijnego, kształtowanie się ról religijnych i typów działań w społeczeństwie, wreszcie skutki instytucjonalizacji i dezinstytucjonalizacji społecznej w życiu religijnym. Socjologia nie pomija wpływów religii na życie społeczne (społeczeństw całościowe i takie jego subsystemy, jak polityka, gospodarka, nauka, kształcenie i wychowanie), na różne grupy w tonie całościowego społeczeństwa i na jednostki (Piwowski 1996: 17). Religia posiada także własną dynamikę rozwojową i oddziałuje na społeczne wzory zachowań i instytucje społeczne.

Socjolog interesuje się doświadczeniem religijnym jako pewną formą wyrazu naturalnego kontaktu człowieka z Bogiem, nie zaś jako tajemnym i niedostrzegalnym czynnikiem w naturze ludzkiej; jako badacz zajmuje się analizą subiektywnych korelatów kontaktu człowieka z rzeczywistością ponadempiryczną, mających odniesienia do układów społecznych wyrażających się w symbolach ludzkich. Zewnętrzne aspekty doświadczenia religijnego są dla niego łatwiej dostępne, bardziej dotykalne i konkretne niż wewnętrzne stany religijności jednostki. Socjolog religii „nie zajmuje się stosunkiem między człowiekiem a Bogiem, lecz stosunkami między ludźmi, powstającymi na tle ich stosunku do Boga

i w związku z nim” (Majka 1981: 347). Wewnętrzne i ukryte przeżycia religijne, chociaż równie rzeczywiste i ważne dla zrozumienia ludzkiego zaufania, nie podlegają bezpośredniemu opisowi, w przeciwieństwie do jawnych i zewnętrznych aspektów życia religijnego. Przeżycia religijne mogą tworzyć się w kontaktach z ludźmi, ale również mogą być żywotne i dynamiczne w zawężonych stycznościach z otoczeniem społecznym.

Przedmiotem badań socjologii religii jako szczegółowej socjologii są fakty religijne, które tworzą pewną odrębną i specyficzną kategorię zjawisk i procesów. Są one klasyfikowane przez badaczy w zależności od ich zainteresowań i stanowisk metodologicznych. Socjologia nie zajmuje się jednak badaniem genezy i istoty faktów religijnych. Traktuje religię jako zjawisko społeczne, ale nie chce wyjaśnić jej powstania i rozwoju przyczynami wyłącznie społecznymi, a tym bardziej nie przyjmuje założenia, że odpowiednia zmiana stosunków społecznych doprowadzi do jej zmięczenia, a nawet całkowitego zaniku. Tak jak idee religijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytnych zmian w strukturze społecznej, tak zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom religijnej świadomości i wyobrażeń. Religia jawi się jako siła kształtująca w jednej sytuacji i jako zjawisko zależne w innej sytuacji historycznej (Berger 1984: 378).

§ 1. Teoretyczne podstawy socjologii religii

W socjologii religii ścierają się, najogólniej rzecz biorąc, dwie koncepcje: substancjalna i funkcjonalna. Według pierwszej, religijność traktuje się jako wiarę w inną rzeczywistość, określaną jako „świętą”, w odróżnieniu od rzeczywistości codziennej, doczesnej. Tę rzeczywistość transcendentną określa się Bogiem, nadprzyrodzonością, pozaempiryczną rzeczywistością, świętym kosmosem, siłą wyższą itp. Podporządkowanie spraw ludzkich tej „innej” i „niewyobrażalnej” rzeczywistości stanowi specyfikę religii. Jeszcze w węższym znaczeniu odnosi się religię do Boga osobowego. Definicje substancjalne sprzyjają badaniu religijności, tak jak ona jest kształtowana przez Kościoły i związki wyznaniowe (religijność kościelna, zinstytucjonalizowana, kościelnie „ufundowana”).

Substancjalne pojęcie religijności akcentuje treściowy wymiar religii, nazywany boskim, nadprzyrodzonym, świętym, radykalnie różnym od tego co ludzkie i ziemskie. Nie samoidentyfikacja wyznacza to, co religijne, lecz miejsce i treści (definicje substancjalne mówią, czym religia jest). Ujęcie substancjalne religii ma swoje ważne źródło w chrześcijaństwie. Religijnym jest ten, kto wierzy w Boga (różnie nazywanego). Wiara w Boga i substancjonalność treści religii umożliwiają rozgraniczenie tego, co „z tej” i „z tamtej strony”, immanencji i transcendencji, nadprzyrodzonego i przyrodzonego, ponadempirycznego i empirycznego, *sacrum* i *profanum*. Rozróżnianie tego, co religijne i tego, co niereligijne jest stosunkowo proste. Pozwala odróżnić to, w co się wierzy i jak się wierzy (*fides qua* i *fides quae*). Wychodząc od substancjalnej definicji religii można sobie wyobrazić całkowicie bezreligijne społeczeństwo.

Berger określa religię jak ludzkie przedsięwzięcie, ustanawiające święty kosmos. Cechą charakterystyczną tej definicji jest kategoria *sacrum*, rozumiana jako to, co charakteryzuje tajemniczą i budzącą lęk moc, istniejącą poza człowiekiem, z którą jednak można wejść w kontakt i która – jak się wierzy – znajduje się w pewnych przedmiotach dostępnych ludzkiemu doświadczeniu. *Sacrum* pozostaje w opozycji do *profanum*. Jest postrzegane jako wykraczające poza zwykłą rutynę codziennego życia, a na głębszym poziomie – jako przeciwieństwo innej kategorii, mianowicie chaosu. Święty kosmos stanowi dla człowieka ostateczne zabezpieczenie przed chaosem i groźbą anomii (Berger 1997: 52-60). Karel Dobbelaere z kolei w substancjalnej definicji religii odwołuje się do pojęcia nadnaturalności i określa religię jako „spójny system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy nadnaturalnych, które łączą w jedną wspólnotę moralną tych wszystkich, którzy je podzielają” (Dobbelaere 1998: 149).

Roland Robertson formułuje substancjalną definicję religii, opierając się na kulturowych treściach zjawisk religijnych. Wyróżnia kulturę i działania religijne. „Kultura religijna jest zbiorem wierzeń i symboli (oraz wartości bezpośrednio się z nich wywodzących), odnoszących się do rozróżnienia między rzeczywistością empiryczną i transcendentną rzeczywistością ponadempiryczną; przy czym sprawy rzeczywistości

empirycznej są co do znaczenia podporządkowane sprawom rzeczywistości nieempirycznej. Definiowane w tych samych kategoriach działanie religijne jest działaniem kształtowanym w wyniku uznania rozróżnienia między rzeczywistością empiryczną i pozaempiryczną” (Robertson 1998: 164-165).

Ze współczesnych socjologów niemieckich i austriackich do substancjalnego ujęcia religii odwołują się m.in. Hermann Denz, Andreas Feige, Karl Gabriel, Franz Höllinger, Franz-Xaver Kaufmann, Detlef Pollack, Carsten Wippermann, Hans G. Ziebertz, Paul M. Zulehner; z socjologów francuskich i belgijskich: Fernand Boulard, Karel Dobbelaere, François Houtart, François-André Isambert, Gabriel Le Bras, Émil Pin, Jean Rémy; z obszaru języka angielskiego: Peter L. Berger, José Casanova, Andrew Greeley, David A. Martin, Roland Robertson, Bryan R. Wilson; a z polskich socjologów m.in. Józef Baniak, Irena Borowik, Edward Ciupak, Mirosława Grabowska, Krzysztof Koseta, Janusz Mariański, Władysław Piwowarski, Andrzej Potocki, Wojciech Świątkiewicz, Andrzej Wójtowicz, Sławomir H. Zaręba, Witold Zdaniewicz.

Substancjalne pojęcie religijności ma charakter ekskluzywny, pomija wiele form, funkcji, dziedzin życia codziennego, w których religia odgrywa ważną rolę. Analiza definicji stosowanych przez socjologów badających sekularyzację upoważnia do wysunięcia hipotezy, że „badacze sekularyzacji, podchodzący do tego zjawiska ze strukturalnego punktu widzenia, definiują religię ze względu na jej funkcje, natomiast ci, którzy stosują raczej model kulturowy, definiują religię w sposób substancjalny” (Dobbelaere 1998: 141). I dalej: „Substancjalna definicja religii zmierza do ustalenia jej istoty, którą opisuje jako *sacrum*. Uniwersalne podejście do zjawisk religijnych – typowe dla *Religionswissenschaft* i przyjmowane przez socjologów posługujących się definicją substancjalną – pozwala jedynie na sprecyzowanie tego pojęcia w terminach formalnych jako czegoś, co się <objawia>, <przeciwstawia chaosowi>, jako <tajemnicza i przerażająca moc>, jako coś <wydzielonego i zakazanego>... Podejście to jest więc ściśle kulturowe, ponieważ nie ma w nim odniesienia do kontekstu strukturalnego. Wręcz przeciwnie, socjologowie ci starają

się wyjść poza wspomniany kontekst strukturalny poszukując ogólnego i uniwersalnego schematu” (Dobbelaere 1998:147).

Nawet funkcjonalista Thomas Luckmann uznaje ważne zalety substancjalnego podejścia w badaniach nad religijnością. „W określonym kontekście historycznym i kulturowym, zwłaszcza kontekście względnie <stabilnym>, podejścia <substancjalne> wydają się być nieskomplikowane, praktyczne i <zorientowane na badania>. Małe zmiany w instytucjach religijnych czy drobne przekształcenia w stosunku religii do innych instytucji społecznych można adekwatnie wyjaśnić w kontekście potocznie rozumianej kultury. Podejście <substancjalne> jest wszakże mniej owocne w wyjaśnianiu, choćby tylko przy pozorach wiarygodności, szerokiego spektrum doświadczeń (oraz mnożenia się symboli i instytucji doświadczeniom tym towarzyszących) nazywanych przez <tubylców>, w różnych czasach i miejscach religijnymi. <Substancjaliści> – oprócz trącaącego nieco parafianśszczyzną zadowolenia z zajmowania się rzeczywistością społeczną środowiska ukształtowanego przez judeochrześcijańską tradycję – na ogół są popychani w kierunku ekstremalnej postaci tego, co można nazwać agnostycyzmem, klasyfikacyjnym relatywizmem” (Luckmann 1998: 95).

Peter L. Berger – jak sam to określa – postępuje się substancjalną definicją religii, wprowadzając pojęcie „świętego kosmosu” oraz doświadczeniem religijnym jako podstawą każdej religii. Definicję tę wyróżnia kategoria „święty”, którą przejął od Rudolfa Otto (Berger 1997: 225). W swoich badaniach socjologicznych wydaje się jednak operować także funkcjonalną definicją religii. „W analizach Bergera zdecydowanie więcej miejsca zajmują rozważania dotyczące funkcji – religia chroni przed chaosem, religia nadaje znaczenie ludzkiej rzeczywistości jako takiej i porządkuje biografię w sensowną całość, religia legitymizuje działania społeczne, w tym polityczne, zapewnia znaczącą integrację różnych dziedzin życia. Wszystko to są odesłania do funkcji religii. Co więcej, sam Berger niejednokrotnie wspominał, że podobne funkcje może pełnić na przykład nacjonalizm albo marksizm, jeżeli ktoś na ich podstawach buduje swoje życie jako <sensowną całość>, szczególnie że, jak mówi, człowiek nie potrafi żyć w kosmosie sam, bez bogów

i w związku z tym zsekularyzowanej współczesności próżnię powstałą po ogłoszonej już śmierci Boga, zapętniają różnego rodzaju ideologie. Ujęcie takie znów jest typowe dla teorii funkcjonalnych” (Borowik 1997: 23).

Istotną funkcją religii w społeczeństwie jest jej zdolność do uzasadniania i podtrzymywania porządku społecznego, ale nie każdy proces konstruowania ładu kosmicznego daje się ujmować w kategoriach religijnych (Berger 1973: 24-26; Kehrer 1996: 31). Jeżeli nawet dość często Berger w swoich analizach socjologicznych zajmuje się zorganizowaną (zinstytucjonalizowaną) religią, to równocześnie bardzo często odwołuje się do kategorii funkcjonalnych religii w różnych środowiskach społecznych (Berger 2002b: 10). Socjolog interesuje się nie tylko tym, co jest wyrażane w ramach kościelnie określonej definicji religii, ale i tym, co w odczuciu powszechnym jest uważane za rzeczywistość religijną.

Socjologiczne definicje religii mają wewnątrz kulturowy charakter, naznaczony współcześnie swoistą nieokreślonością samej religii. Nadmierne rozszerzanie tego, co rozumie się przez religię, prowadzi do tego, że określa się niemal wszystko i nic zarazem. W wielu definicjach religii i religijności uwzględnia się treść i funkcje religii, co pozwala na wypracowanie bardziej złożonych i wzajemnie powiązanych procedur analitycznych i interpretacyjnych. W rzeczywistości socjologowie w swoich badaniach wychodzą od jakiejś *implicite* bądź *explicite* definicji religii, która bezpośrednio lub pośrednio wpływa na ich badania socjologiczne. Berger w końcu zauważa minimalistycznie, że „na dłuższą metę definicje są sprawą gustu, a zatem podlegają zasadzie *de gustibus*. (Berger 1997: 225)

W zależności od tego, jak rozumie się religię i religijność, kształtują się poglądy dotyczące postępów sekularyzacji we współczesnym świecie. Bez precyzyjnego zdefiniowania przedmiotu socjologii religii trudno jest odpowiedzieć na ważne pytanie, czy we współczesnym świecie religijność słabnie, nasila się, czy też mamy do czynienia z odrodzeniem, przemianą czy upadkiem religii. W warunkach zmieniającej się religijności nie możemy ograniczyć się do badania tylko religijności kościelnej, gdyż „socjolog, który postępuje się definicją religii ufundowaną na doktrynie kościelnej, korzysta w rzeczywistości z bardzo wąskiego i ściśle jurydycznego

pojmowania tej instytucji. Socjolog musi oczywiście brać pod uwagę ów aspekt instytucjonalny, ale nie wyczerpuje on całej rzeczywistości zjawisk religijnych i społecznych” (Berger, Luckmann 1998: 133).

Już ponad 30 lat temu Berger i Luckmann podkreślili, że „zorientowana na Kościół definicja przedmiotu socjologii religii tchnie co najmniej historycznym i kulturowym prowincjonalizmem” (1998: 135). W warunkach społeczeństwa pluralistycznego różne systemy legitymizacji konkurują ze sobą o zdobycie „potencjalnych konsumentów Weltanschauungen” (rynkowy charakter legitymizacji) (1998: 137). Instytucje kościelne nie są jedynymi instancjami definiującymi społecznie *sacrum* i religię, a jednostki nie muszą dawać wyrazu swojej religijności wyłącznie w granicach religii zinstytucjonalizowanej (Guizzard 1998: 352).

Religia – z socjologicznego punktu widzenia – jest związana z procesem tworzenia rzeczywistości społecznej, jako ludzkie przedsięwzięcie ustanawia święty kosmos i umieszcza życie człowieka w ostatecznie znaczącym porządku. „U źródeł różnych systemów religijnych (hinduizm, judaizm, chrześcijaństwo) tkwią – zdaniem Bergera – te same podstawowe matryce doświadczeń religijnych, które są społecznie znaczące. Podstawową funkcją religii jest legitymizacja porządku społecznego przez tworzenie struktur wiarygodności, które są akceptowane przez aktorów życia społecznego, ochrona przed anomią dzięki wprowadzeniu uniwersalnego porządku znaczeń, transcendencja codzienności za pomocą <świętej kosmizacji> i nadawanie tożsamości jednostce” (Borowik 2004: 36).

W jednym ze swoich wykładów w 2000 roku Peter L. Berger wypowiedział się na temat swojej teorii w socjologii religii. „ W latach sześćdziesiątych wraz z Thomasem Luckmannem i innymi przyjaciółmi czuliśmy, że poczynienie pracy fundacyjnej dla teorii w socjologii religii ma sens. Jak pewnie niektórzy z was wiedzą, zaproponowaliśmy pewien rodzaj teoretycznego mariażu pomiędzy Maksem Weberem a Alfredem Schützem, umieszczającego socjologię religii w szerszym kontekście socjologii wiedzy. Wspomniałem wcześniej, że jedną część tego teoretycznego przedsięwzięcia, zawierającą teorię sekularyzacji, byłem zmuszony

porzucić. Dodałem później kilka drobiazgów do tej teorii, szczególnie co się tyczy rozumienia pluralizmu. Poza tym pozostałem zadowolony z teoretycznego podejścia, jakie wypracowaliśmy we wczesnych latach, i wskutek tego nie byłem zbyt pod wrażeniem najnowszych wysiłków (na pewno jeśli chodzi o większość pracy, która ku mojemu zakłopotaniu nazywa się konstruktywistyczną). Ale to inna historia. W każdym razie, zwracając się coraz bardziej od teorii ku problemom empirycznym, uważałem paradygmat socjologii wiedzy z wczesnej pracy za bardzo przydatny i nie czułem potrzeby zamiany go na inny” (Berger 2009-2010: 99).

§ 2. Religia i religijność w perspektywie socjologicznej

Przedmiotem badań socjologii religii są fakty religijne, które tworzą pewną odrębną i specyficzną kategorię zjawisk i procesów. Są one klasyfikowane przez badaczy w zależności od ich zainteresowań i stanowisk metodologicznych. Socjologia nie zajmuje się jednak badaniem genezy i istoty faktów religijnych. Traktuje religię jako zjawisko społeczne, ale nie chce wyjaśniać jej powstania i rozwoju przyczynami wyłącznie społecznymi, a tym bardziej nie przyjmuje założenia, że odpowiednia zmiana stosunków społecznych doprowadzi do jej zmiernienia, a nawet całkowitego zaniku. Socjolog postrzega religię *sub specie temporis*, a zatem z konieczności pozostawia jako kwestię otwartą, czy i jak można ją postrzegać *sub specie aeternitatis* (Berger 1997: 227-228).

Tak jak idee religijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytanych zmian w strukturze społecznej, tak zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom religijnej świadomości i wyobrażeń. Religia jawi się jako siła kształtująca w jednej sytuacji i jako zjawisko zależne w innej sytuacji historycznej (Berger 1984 : 374-385). Religijność i więzi z Kościołami chrześcijańskimi (tzw. kościelność) różnicują się oraz są uwarunkowane kontekstem społeczno-kulturowym. Związek pomiędzy społeczeństwem i religijnością nie ma jednak charakteru deterministycznego. Definiowanie religii jako ogół wysiłków człowieka zmierzających do ustanowienia świętego porządku rzeczy (*kosmosu*), a więc jako rodzaj ludzkiego przedsięwzięcia, nawet jeżeli może budzić wątpliwości

z teoretycznego punktu widzenia (Kehrer 1996: 25), to jest przydatne z empirycznego punktu widzenia. Taka religijność przejawia się empirycznie i jest socjologicznie wymierna.

Z punktu widzenia socjologii wiedzy ujmuje się religię nie tylko w perspektywie integracji społecznej, lecz według jej znaczenia dla jednostki. Jako religijne określa się te treści, które pozwalają jednostce konstruować jej osobową tożsamość oraz nadać sens jej codziennemu życiu. Świat stworzony przez religię przekracza, a zarazem obejmuje człowieka, co więcej rzeczywistość religijna sytuuje jego życie w porządku najbardziej znaczącym. Religia pełni zatem w stosunku do jednostki funkcję kształtowania i zabezpieczania jej osobowej oraz społecznej tożsamości, chroniąc ją przed utratą nadziei i bezsenssem. W tym znaczeniu stanowi ona niezbędny składnik ludzkiej egzystencji, czyni zadość ludzkiej potrzebie orientacji i poczucia pewności w świecie. Socjologia religii jako integralna część socjologii wiedzy analizuje poznawczy i normatywny porządek, poprzez który jest legitymizowane społecznie tworzone uniwersum (Berger, Luckmann 1963: 417-427).

Z socjologicznego i psychospołecznego punktu widzenia można religię określić jako poznawczą i normatywną strukturę, która powoduje, że człowiek czuje się w uniwersum „jak u siebie w domu”. W społeczeństwie pluralistycznym różne sektory życia społecznego są kierowane przez sprzeczne znaczenia i systemy znaczeń. Integrowanie pluralizmu „społecznych światów życia” w jeden zwarty „świat” staje się coraz trudniejsze dla tradycji religijnych i kościelnych instytucji. Co więcej: jest zagrożone od wewnątrz, tj. ze strony subiektywnej świadomości jednostek. Upowszechnia się w społeczeństwach nowoczesnych zjawisko sekularyzacji (Berger, Berger, Kellner 1989: 498-499).

Peter L. Berger podkreśla, że z socjologicznego punktu widzenia jedną z zasadniczych funkcji religii od czasów archaicznych aż do dnia dzisiejszego jest uprawomocnienie porządku społecznego. Sekularyzacja jest zjawiskiem realnym i zwłaszcza na Zachodzie oraz w środowiskach ludzi wykształconych w innych regionach świata, osłabiła uprawomocniającą siłę religii. Niemniej religia nadal uprawomocnia ład społeczny

i tworzy potężne siły w wielu częściach świata. Autor ten wymienia m.in. neotradycjonalizm muzułmański, konserwatywny protestantyzm, rozprzestrzeniający się w Trzecim Świecie i w Ameryce Łacińskiej. W innych religiach tradycyjnych – w buddyzmie, hinduizmie i judaizmie – również występują silne ruchy odrodzeniowe, często z doniostymi społecznie i politycznie skutkami ubocznymi. Niezależnie od tego, jak szeroki jest wpływ sekularyzacji, religia nadal na całym świecie pozostaje głównym źródłem uprawomocnienia zarówno *status quo*, jak i różnych propozycji alternatywnych (Berger 1995: 326-328).

Peter L. Berger, który definiuje religię jako ludzkie przedsięwzięcie, które ustanawia święty kosmos (religia jako kosmizacja w świętej formie), podkreśla, że „tylko za pośrednictwem świętości człowiek był w stanie w ogóle pojmować kosmos”. Religia jest ludzką wiarą i działaniem wobec świętego kosmosu. Podlega ona procesowi instytucjonalizacji, który jest przekazem treści religijnych w procesie eksternalizacji, obiektywizacji i interioryzacji. Religia legitymizuje instytucje społeczne, ponieważ włącza je w porządek kosmicznych i świętych odniesień. Poprzez symboliczne gwarancje oferuje określone „struktury uwiarygodnienia” (Berger 1997: 59-60; Berger 1970: 52). Socjolog ujmuje ją zarówno w wymiarach instytucjonalnych jak i pozainstytucjonalnych, jako religijność ukościelnioną i nieukościelnioną. Religijność, którą on bada, jest wspierana i wzmacniana w komunikacyjnej wymianie z innymi ludźmi.

„Socjologia musi zajmować się wszystkim, co już na poziomie zdrowego rozsądku jest uznawane za rzeczywistość społeczną, jeśli nawet nie wchodzi w zakres <oficjalnej> definicji instytucji funkcjonujących w społeczeństwie. Istnieje bardzo wiele zjawisk *humanistycznych*, które są społecznie zobiektywizowane, ale nie zinstytucjonalizowane w ścisłym tego słowa znaczeniu. Wyłączenie tych zjawisk z zakresu socjologii jest z metodologicznego punktu widzenia niedopuszczalne. Co więcej, każde pojęcie instytucji będzie zawieszona w próżni, jeśli nie oprze się go na socjologicznym rozumieniu obiektywizacji. Podstawową formą społecznej obiektywizacji jest język. Język analizuje, przetwarza i utrwała biologicznie osadzoną świadomość subiektywną oraz nadaje jej kształt intersubiektywnych, typowych i przekazywalnych doświadczeń.

Zdolność języka do metaforyzacji i tworzenia analogii umożliwia krystalizację wartości i norm społecznych, za pomocą których doświadczenie jest interpretowane. To właśnie ta konstrukcja pól semantycznych, kategorii i norm strukturalizuje subiektywną percepcję rzeczywistości i przekształca ją w znaczące, spójne i <obiektywne> uniwersum. Każde konkretne społeczeństwo bądź zbiorowość przyjmuje to uniwersum, ową <rzeczywistość taką, jaka jest widziana> jako kulturową oczywistość. Dla członków społeczeństwa lub zbiorowości stanowi to <naturalny> sposób interpretowania, zapamiętywania i komunikowania indywidualnego doświadczenia. W tym sensie uniwersum to jest dla jednostki wewnętrzne jako jej sposób doświadczania świata. Jednocześnie jest ono wobec niej zewnętrzne jako świat, w którym ona i inni ludzie istnieją i działają” (Berger, Luckmann 1998: 134).

„Dialektyka między jednostką ludzką a społeczeństwem według Bergera występuje w procesie eksternalizacji, obiektywizacji i internalizacji. Eksternalizacja polega na stałym promieniowaniu ludzkiej istoty w świecie poprzez jej działalność zarówno fizyczną, jak i umysłową. Dzięki obiektywizacji wytwory tej działalności (fizyczne i umysłowe) stają się rzeczywistością, która narzuca się swym wytwórcom jako coś, co jest dane z zewnątrz, ale zarazem różne od nich samych. Interioryzacja jest powtórным przystosowaniem się ludzi do skonstruowanej przez nich rzeczywistości, poddając ją nowej przemianie: struktury świata obiektywnego stają się strukturami subiektywnej świadomości. Ta dialektyczna cyrkulacja jest warunkiem istnienia tak ludzkiego społeczeństwa, jak i osobowego trwania w nim; prowadzi do społecznej konstrukcji i reprodukcji rzeczywistości” (Piwowski 1996: 15). Eksterioryzacja sprawia, że społeczeństwo jest produktem ludzkim, poprzez obiektywizację społeczeństwo staje się rzeczywistością *sui generis*, dzięki interioryzacji człowiek jest produktem społeczeństwa.

Uniwersum jest legitymizowane przez sam fakt, że jest zastane i narzuca się jednostce jako sama przez się zrozumiała rzeczywistość zewnętrzna. Ta właśnie rzeczywistość wywiera nieustanny przymus wobec indywidualnych doświadczeń i działań. Berger wychodzi od indywidualnego istnienia człowieka, które jest jednak ukształtowane dialektycznie

i społecznie. Rzeczywistość, która narzuca się jednostce, jest wytwarzana przez społeczeństwo. Powstaje ona przez kumulowanie się i systematyczne doświadczenie ludzkie, w końcu osiąga pewien sensowny porządek, który Berger nazywa *nomosem*.

„Niemniej owo uniwersum *jako* spójna konfiguracja znaczenia wymaga ustawicznej i wyraźnie sformułowanej legitymizacji. Jednostka uczy się podstawowych formuł wspomnianej legitymizacji już w procesie pierwotnej socjalizacji. Socjalizacja jednak nigdy nie jest w pełni skuteczna ani też raz na zawsze zakończona. Formuły legitymizujące muszą być zatem wielokrotnie powtarzane i przypomniane w ciągu życia jednostki, zwłaszcza w momentach wielkich życiowych przełomów (jak dzieje się to w rytuałach przejścia). Można to ująć także nieco inaczej, w formie stwierdzenia, że wszystkie uniwersa jako struktury znaczeniowe są nietrwałe. <Wiedza> jednostki o świecie ma pochodzenie społeczne i musi być społecznie podtrzymywana. Postępując się sformułowaniem Alfreda Schütza możemy stwierdzić, że ów samo-przez-się-zrozumiały świat jednostki musi być ustawicznie legitymizowany. Normalnie owo legitymizowanie dokonuje się w ramach określonych form instytucjonalnych. Należy jednak bardzo uważać, by nie mylić <wiedzy> (konfiguracji znaczeniowej uniwersum) z formalnymi instytucjami socjalizacji i legitymizacji (tzn. wyraźnie sformułowanym i symbolicznym <wyjaśnieniem> spójności tego uniwersum) oraz z instytucjonalnie zorganizowanymi ideologiami. To teoretyczne rozróżnienie jest szczególnie ważne z punktu widzenia religijnego wymiaru owego społecznie skonstruowanego uniwersum” (Berger, Luckmann 1998: 134-135).

Instytucjonalizacja dokonuje się w ramach przekazywania młodemu pokoleniu układów społecznych w postaci pewnego świata obiektywnego. W ten sposób instytucje jawią się jako dane, niezmiennie i oczywiste same przez się. Instytucjonalny świat (w tym i religia) przekazywany przez większość rodziców ma charakter rzeczywistości historycznej i obiektywnej. Instytucje jako sfera faktów historycznych stają przed jednostką jako fakty niepodważalne. Instytucje te są zewnętrzne wobec jednostki, nie może ona pozbyć się na swoje życzenie (Berger, Luckmann 1983: 103-105).

Badając jakikolwiek konkretny porządek instytucjonalny, pytamy, jaki jest zakres instytucjonalizacji w całości działań społecznych danej zbiorowości, jak wielka jest sfera działalności zinstytucjonalizowanej w porównaniu ze sferą, która pozostaje niezinstytucjonalizowana, jakie czynniki przesądzają o szerszym lub węższym zakresie instytucjonalizacji. Jeżeli nawet porządek instytucjonalny podlega historycznej zmienności, to istnieje wzajemny związek różnych instytucji na poziomie zachowania znaczenia (Berger, Luckmann 1983: 131). „Problem integracji znaczeń (czyli znaczącego związku różnych instytucji) ma wyłącznie subiektywny charakter. Obiektywny sens instytucjonalnego porządku jawi się każdej jednostce jako dany i powszechnie znany, jako taki przyjmowany jest społecznie bez zastrzeżeń. Jeżeli w ogóle występuje jakiś problem, spowodowany jest on subiektywnymi trudnościami, jakie może mieć jednostka w internalizacji znaczeń, na które istnieje już społeczna zgoda” (Berger, Luckmann 1983: 135-136).

Żadne społeczeństwo nie może istnieć bez takiej czy innej formy legitymizacji. Legitymizacji nie można analizować w oderwaniu od uniwersum, które jest legitymizowane. „Owo uniwersum, jak próbowaliśmy to pokrótce przedstawić, jest społecznie skonstruowaną rzeczywistością, którą każdy członek społeczeństwa na zasadzie oczywistości uczy się uznawać za <obiektywną> wiedzę o świecie. <Obiektywność> ta (którą Durkheim nazwał <rzeczowym> [*thinglike*] charakterem rzeczywistości społecznej) wynika z faktu, że socjalizacja jest nie tylko indywidualnym uczeniem się elementów kultury, ale wyraża się także w społecznym przymusie, który towarzyszy procesowi formowania się najbardziej podstawowych kategorii doświadczenia, pamięci, myślenia i komunikacji. Oznacza to, że wiedza w swym najszerszym rozumieniu wywodzi się ze społecznego źródła. Zadaniem socjologa wiedzy jest zatem analiza społecznych form wiedzy, procesów dzięki którym jednostki wiedzę tę nabywają, i na koniec, analiza tej instytucjonalnej organizacji i społecznej dystrybucji. Jest rzeczą oczywistą, że socjologię wiedzy pojmujemy znacznie szerzej niż pojmowano ją do tej pory. Właściwym przedmiotem zainteresowania socjologii wiedzy w naszym pojęciu jest cały obszar wzajemnych powiązań między strukturą społeczną

a świadomością. Tak pojmowana socjologia wiedzy przestaje być nieprzychylnie traktowaną działalnością socjologów ze skłonnością do historii idei i sytuuje się mocno w samym centrum socjologicznej teorii” (Berger, Luckmann 1998: 136).

Tak pojmowana socjologia wiedzy i socjologia religii są ze sobą powiązane. Według Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna socjologia religii staje się częścią integralną, a nawet najistotniejszą częścią socjologii wiedzy, która jest zainteresowana relacjami między strukturą społeczną a świadomością ludzką. Jej zadaniem jest analiza poznawczej i normatywnej aparatury legitymizującej skonstruowane społecznie uniwersum. Wyraża się ono zarówno w analizie zinstytucjonalizowanych, jak i niezinstytucjonalizowanych aspektów tej aparatury. Socjologia religii zajmuje się przede wszystkim religią w powszechnie przyjętym w cywilizacji zachodniej znaczeniu tego terminu (chrześcijańska czy judaistyczna interpretacja świata i ludzkiego przeznaczenia), jak i tych systemów legitymizacji – niezależnie od tego, czy uznaje się za religijne czy pseudoreligijne – które stają się coraz bardziej doniosłe w zsekularyzowanym świecie (np. scjentyzm, psychologizm, komunizm) (Berger, Luckmann 1998: 136-137).

Religia (system religijny) legitymizuje (uprawomocnia) rzeczywistość społeczną, odnosi ją do porządku boskiego, do „świętej rzeczywistości”. Nadaje jej status uniwersalny, pozaziemski i wieczny, dochodzi do jej uświęcenia. Świat człowieka zostaje włączony w boski kosmos, staje się jego integralną częścią. „Spoglądając na uprawomocnienie dostarczane przez religię z perspektywy jednostki należy stwierdzić, że godzi ją ono ze światem. Pozwala przyjmować, akceptować i znosić zdarzenia losowe, które stają się jej udziałem, zwłaszcza te niechciane, przykre i bolesne. Uzasadnia sytuacje graniczne w uniwersalnym porządku, łącznie z tą fundamentalną, jaką jest śmierć. Religia najlepiej wyjaśnia i usensownia ten szczególny moment w życiu człowieka (łącząc go z fazowością porządku kosmicznego), czego inne systemy legitymizujące nie robią skutecznie lub w ogóle pomijają w swych praktykach. Religia wreszcie nadaje jednostkowym działaniom, zgodnym z istniejącymi zasadami, znamiona niepodważalnej słuszności, a nawet więcej, obliuguje

jednostki do odpowiedzialnego zachowania w imię podporządkowania się temu, co święte” (Zemło 2005: 145).

Religia jest kosmizacją w świętej formie, tworzy „święty kosmos”. Przez świętość (*sacrum*) Berger rozumie przejaw jakiejś tajemnej i budzącej grozę siły, odmiennej od człowieka, a jednak związanej z nim, do której jest on przekonany, że tkwi ona w pewnych obiektach doświadczeń. Świętość należy rozumieć jako „coś wyrastającego” z normalnych zwyczajów codziennego życia, jako coś nadzwyczajnego i potencjalnie niebezpiecznego, ale równocześnie do niego odnoszącego się, dostarczającego człowiekowi usensowniającej wykładni codzienności. Można powiedzieć, że religia odgrywa strategiczną rolę w ludzkim przedsięwzięciu budowania świata, inaczej mówiąc, jest śmiałą próbą pojmowania całego uniwersum jako bytu po ludzku znaczącego. Jako symboliczne uniwersum znaczeń religia wpływa i sankcjonuje wszystkie inne dziedziny życia społecznego, legitymizuje świat społeczny, a tym samym zapobiega anomii społecznej i broni przed chaosem jednostki i grupy społeczne (Berger 1997: 57-60). Spełnia więc ważne funkcje społeczne.

Symbole, znaczenia, doktryny itp. osiągają stan transcendencji wobec sfery działań ludzkich, są uznawane za autentycznie święte. „Taka zobiektywizowana rzeczywistość staje się odniesieniem ludzkich aktywności, a zatem jej istnienie nie pozostaje bez echa w sferze subiektywnej. Człowiek, funkcjonując w przestrzeni, w której zobiektywizowana rzeczywistość religijna jest obecna, przejmuje ją i uznaje za swoją. W efekcie dochodzi do budzenia świadomości *sacrum*, do kształtowania transcendentnego wymiaru wyobraźni. Ta interioryzacja nie pozostaje bez wpływu na kolejne ekspresje. Odpowiedni stan rzeczywistości subiektywnej znajduje wyraz w kolejnych eksternalizacjach” (Zemło 2005: 163).

We współczesnym świecie religia w swoich zinstytucjonalizowanych formach traci na znaczeniu w funkcji legitymizowania świata społecznego. Sekularyzacja przejawia się nie tylko w zmniejszającym się udziale ludzi w życiu kościelnym, ale i w wyraźnie malejącym wpływie religii na życie publiczne. „Berger bezpośrednio zauważa, że <zsekularyzowana świadomość> nie jest w stanie akceptować supernaturalistycznych

elementów doktryn tradycyjnych; jest odporna na ich działanie. Zatem antytetyczne elementy sacrum domagające się społecznego uznania przez tych, którzy zachowują do nich dystans, <odbijają się> od świadomości, nie pozostawiając w niej wymiernego śladu” (Zemto 2005: 161-162). Religia jako „produkt” zbiorowy podlega identycznym mechanizmom zmian jak każdy inny element świata społecznego. Socjolog nie potrafi sformułować jakichkolwiek twierdzeń dotyczących kwestii teologicznych jako takich, ale może wykazać, że kwestie te bardzo rzadko są rozstrzygane w próżni społecznej (Berger 2002b: 111).

Peter L. Berger podkreślał, że jego sformułowania dotyczące religii i religijności nie wiążą się z ostatecznym statusem religijnych definicji rzeczywistości. W swoich pracach zaproponował perspektywę teorii socjologicznej polegającej na tym, iż religię rozumiał jako ludzką projekcję, osadzoną w specyficznej infrastrukturze ludzkiej historii. W związku z tym przyjmował założenie o tzw. metodologicznym ateizmie, zastrzegając równocześnie, że nie ma to nic wspólnego z ateizmem *tout court* (Berger 1997: 227; Pfadenhauer 2013: 52).

„Nie ma potrzeby mówić, że w ramach naukowego teoretyzowania niemożliwe jest przyjmowanie jakichkolwiek założeń, pozytywnych lub negatywnych, dotyczących ostatecznego statusu ontologicznego tej przypuszczalnej rzeczywistości. W tym układzie odniesienia religijne projekcje można traktować tylko jako wytwory ludzkiego działania i ludzkiej świadomości, zaś kwestia, czy te projekcje nie mogą być także czymś więcej (czy też ściślej, odnosić się do czegoś jeszcze poza ludzkim światem, w którym empirycznie miały początek), musi być stanowczo wzięta w nawias. Innymi słowy, każde badanie religijnych treści, które ogranicza się do treści empirycznie dostępnych, musi koniecznie opierać się na <metodologicznym ateizmie>. Lecz nawet w tym nieodzownym metodologicznym ograniczeniu należy powiedzieć raz jeszcze: religijne przedsięwzięcie historii ludzkiej dogłębnie odśladania nacisk konieczności i intensywność poszukiwania przez człowieka znaczeń. Potężne projekcje religijnej świadomości, czymkolwiek jeszcze mogą one być, stanowią najważniejszy historycznie wysiłek człowieka, aby za wszelką cenę uczynić rzeczywistość po ludzku znaczącą” (Berger 1997: 146).

Religia, ujęta w perspektywie teorii socjologicznej jako projekcja ludzka, nie wyklucza tym samym, że sens i znaczenie projekcyjne mogłyby mieć pewien status niezależny od człowieka. Jednak socjologia nie zajmuje się tym problemem. Bóg, jego istota i egzystencja nie mogą być bowiem przedmiotem wiedzy empirycznej. Są to problemy na gruncie socjologii nierozstrzygalne lub w ogóle obojętne dla socjologa (tzw. metodologiczny ateizm) (Berger 1970: 49-68).

Krytycznie do tych stwierdzeń odniósł się m.in. Roderick Ninian Smart i opowiedział się za tzw. metodologicznym agnostycyzmem. Równocześnie Smart podkreślał, że socjologiczna refleksja nad religią nie musi być neutralna, lecz powinna być otwarta i pluralistyczna. Badania nad istotą religii winny być prowadzone z uwzględnieniem świadomej empatii, przy równoczesnym uznaniu pluralistycznego i multidyscyplinarnego charakteru (Wargacki 2013: 435). Krytycznie o koncepcji metodologicznego ateizmu pisali jeszcze: Van A. Harvey (1973: 75-93), Douglas V. Porpora (2006: 57-75) i Frédéric Vandenberghe (2018: 407-415). Pod wpływem krytyki Berger wycofał się ze swoich pierwotnych założeń i mówił o metodologicznym agnostycyzmie lub otwartości na Transcendencję. Religię – z socjologicznego punktu widzenia należy rozpatrywać jakby w podwójnej perspektywie: osobno jej antropologiczne podstawy i jej funkcje społeczne, opierając się na kategorii „świętości”, a ściślej – „świętego kosmosu”.

Socjolog nie pretenduje do mówienia prawdy o religii (prawdziwość religii), lecz opisuje, interpretuje i wyjaśnia historyczne i społeczne znane formy religii (ujęcie opisowe). Przyjęcie swoistego metodologicznego agnostycyzmu, a nawet metodologicznego ateizmu sprawia, że socjolog bada religijność, jej treść i formy, tylko w perspektywie tego, jak ludzie postrzegają religię od strony ludzkiej świadomości i działania oraz międzyludzkiej komunikacji. To, że socjolog ogranicza się do empirycznych i społecznych wymiarów religii i nie stawia pytania o prawdziwość religijnych pojęć i przekonań, może być irytujące dla teologów. Socjologia religii jest niewartościującą, obiektywną dyscypliną naukową, badająca wzajemne związki religii (religijność) i społeczeństwa (życie społeczne). Nie wypowiada się na temat genezy i prawdziwości religii.

§ 3. Uwagi końcowe

Dokonujące się gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe oddziałują na religię i Kościoły. Mówi się zarówno o kryzysie religii, jak i jej odrodzeniu w ponowoczesnym świecie. Religia znajduje się jakby na rynku różnorodnych ofert, przedstawianych bardziej w kategoriach propozycji niż nakazu, stojących do dyspozycji jednostki. Sama religia – tym bardziej Kościoły – funkcjonuje jako wyodrębniony sektor, z własnymi kodami i prawami (tzw. subsystem). Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnątrznie zróżnicowana i spluralizowana. To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się już z religijnością zinstytucjonalizowaną czy z religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego.

Zmniejszanie się kręgów ludzi o tożsamości kościelnej i rozwój tożsamości pozakościelnych jest jednym z ważnych aspektów przemian religijnych we współczesnym świecie. Do badania tych nowych trendów w przemianach tożsamości religijnych nie są już wystarczające konwencjonalne, dotychczas najczęściej stosowane metody rozpoznania „pola” religijnego. Eksplozja sekt i nowych ruchów religijnych przejawia się bardziej w liczbie zarejestrowanych Kościołów czy wspólnot wyznaniowych niż w liczbie ich członków, ubogaca jednak istotnie religijny krajobraz współczesnego świata. W polu widzenia socjologów religii pojawiają się coraz częściej „funkcjonalne ekwiwalenty” religii, czyli różnego rodzaju fenomeny społeczne, spełniające funkcje dawniej przypisywane religiom, oraz duchowe i ezoteryczne praktyki (Sroczyńska 2020: 113-128).

Nie jest łatwo określić, co we współczesnych przejawach religijności należy ściśle do religii, a co do niej nie należy (rozczłonowanie definicji religii). Wiąże się z tym problem ekstensywnych i restryktywnych definicji religii. Definicje ekstensywne traktują jako religię wszelkie konstrukcje wyobrażeń, w których grupy czy jednostki usiłują nadać sens codziennemu doświadczeniu. W ramach tezy o dyspersji tego co religijne socjologowie dopatrują się przejawów religijności w literaturze, w filmach, w muzyce, w sporcie, w praktykach medycyny niekonwencjonalnej (religijność *implicite*). Supermarkety stają się „świętyniami konsumpcji”. W ten sposób granice między „polem” religijnym i innymi „polami” ludzkiego życia stają się płynne. Według Danièle Hervieu-Léger

nie należy wiązać religii jako przedmiotu badań socjologii z wiarą w Boga, lecz należy go rozszerzyć na wszelkie systemy „wiary”, czy to natury mistycznej, czy estetycznej i etycznej. Wszelkie „sekwencje wiary”, poparte autorytetem tradycji (pamięć zbiorowa), mogą być traktowane jako religijne (Hervieu-Léger 2004: 10-11).

Definicje restryktywne zastrzegają określenie religii tylko do tych wytworów sensu, które *explicite* odwołują się do zasobu układów odniesienia i symboli należących do tradycji religii historycznych. Według definicji restryktywnych część zjawisk określonych jako religijność zindywidualizowana o charakterze pozakościelnym nie należy do religijności (np. respirytualizacja bez Boga, utajona religijność, religijność dyfuzyjna). Według definicji ekstensywnych te przejawy religijności są tak samo religijne, jak i religijność kościelna. W każdym razie religijność zindywidualizowana może być – mimo oderwania jej od kontekstu instytucjonalnego – obiektem socjologicznych rozważań nad religią. Współcześnie wielu socjologów nie próbuje ostatecznie określać, czym jest religia, przyjmują raczej postawę „otwartą” na nowe fenomeny religijności czy duchowości, które nie traktuje się jako przemijający trend czy modę kulturową. Nie trzeba dodawać, że przyjęta przez socjologa koncepcja „tego co religijne” rzutuje na ocenę zaawansowania procesów sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych w ponowoczesnych społeczeństwach (Pollack 2018: 17-50; Krech 2018: 51-94).

Wydaje się, że także Berger w swoich badaniach nad religijnością i *sacrum* przyjmował ekstensywną definicję religii. Z pewnością jego definicja religii jest znacznie węższa niż funkcjonalna definicja religii sformułowana przez Thomasa Luckmanna. Według Władysława Piwowerskiego zbliża się ona „do definicji ekskluzywnych, realnych, rzeczowych. Wprowadza bowiem pojęcie <świętego kosmosu>, które może być zastosowane do opisu różnych historycznych form symbolizacji. Niemniej jest to definicja jeszcze zbyt ogólna, a przede wszystkim nie uwzględnia ona w sposób dostateczny kontekstu kulturowego” (Piwowerski 1996: 37; Radwan 1978: 16-44). Dodajmy na koniec, że Berger nie zaproponował całościowej teorii religii, lecz tylko „elementy socjologicznej teorii religii”.

Rozdział II

Religia i religijność w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym

Religia i religijność – traktowane z socjologicznego punktu widzenia – wiążą się z systemem znaczeń, wartości, norm i wzorów zachowań, pełniących funkcje porządkujące, strukturalizujące rzeczywistość, objaśniające świat, w którym ludzie żyją, przez odwołanie się do tego, co przekracza rzeczywistość empiryczną. Socjolog nie zajmuje się religijnością w ogóle, czy wewnętrzną religijnością człowieka, lecz tą, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, która jest uwikłana w określony kontekst społeczno-kulturowy. Zajmuje się on religią, a nie Bogiem i chociaż religia odnosi się do Boga, on odnosi ją przede wszystkim do człowieka i do społeczeństwa. Traktuje religię jako zjawisko społeczne (ale nie jako zjawisko wyłącznie społeczne) i rozpatruje ją bądź w odniesieniu do społeczeństwa (funkcje integracyjne lub dezintegracyjne), bądź w odniesieniu do osobowości ludzkiej (funkcje sensotwórcze).

Z socjologicznego punktu widzenia należy określić, kto jest człowiekiem religijnym, oraz podać kryteria religijności grupy społecznej. Żadna pojedyncza cecha nie może w sposób adekwatny określić, czym jest religijność. Religijność wyraża się w różnorodnych formach i kontekstach. Trzeba ją więc ujmować jako syndrom lub zbiór cech, postaw, wartości, norm, wzorów zachowań itp. Wszystkie te elementy nie mogą być traktowane jako całkowicie niezależne od siebie i od całości, lecz jako wzajemnie powiązane i dopełniające się. Są one odnoszone do określonego kontekstu społeczno-kulturowego.

Za Peterem L. Bergerem możemy powiedzieć, że społeczeństwo jest faktem obiektywnym, zniewalającym i tworzącym człowieka („społeczeństwo w człowieku”), lecz równocześnie nasze własne sensowne działania przyczyniają się do utrzymania społeczeństwa, a także do jego zmiany („człowiek w społeczeństwie”). Te dwa twierdzenia mieszczą w sobie paradoks egzystencji społecznej: społeczeństwo określa nas, lecz jest z kolei określane przez nas. Nie ma w tym żadnej sprzeczności.

Obydwa te procesy wskazują na dialektyczny i interakcyjny charakter życia społecznego (Berger 1988: 136). Instytucje pozwalają jednostkom rozpoznawać wzory i modele myślenia oraz działania w grupie społecznej, wzrastać w określonym porządku społecznym. Poprzez trwałość pewnych wartości, norm i wzorów zachowań, a także form strukturalnych, instytucje stanowią niezbędny element sprawnego funkcjonowania społeczeństwa. Instytucje narzucają jednostkom pewne ograniczenia, limitują ich działania i kierunkują zachowania ludzkie, podobnie jak instynkty regulują zachowania zwierząt.

W społeczeństwie tradycyjnym Kościół definiował społeczne *sacrum* i sprawował nad nim opiekę. Jeżeli zaznaczał się rozdział tego, co należało do *sacrum*, i tego, co było dziedziną świecką, to i tak świeckie podlegało temu, co sakralne (religijne). Przekonania religijne i praktyki kultowe były silnie zakorzenione w kulturze i w znacznym stopniu społecznie sankcjonowane, wspierane przez struktury społeczne. Tożsamość religijna była w zasadzie dana, tylko częściowo wypracowywana. Była wielkością bardziej stałą niż zmienną, w niewielkim stopniu zróżnicowaną, uważaną za niemal niepodważalny pewnik. W społeczeństwach tradycyjnych nie zaznaczało się wyraźne oddzielenie życia religijnego od innych sfer życia, *sacrum* i *profanum*. Czynności, miejsca, przedmioty, zasady życia, osoby należące do *sacrum*, były ściśle związane z tym, co było *profanum*. Jeżeli nawet jednostki funkcjonowały w różnych kontekstach społecznych, to nie prowadziło to – lub tylko rzadko – do konfliktów i napięć (Dyczewski 2004: 358-359).

Religie i Kościoły chrześcijańskie funkcjonują inaczej w społeczeństwie nowoczesnym czy ponowoczesnym. Ponowoczesność jawi się jako okres przejściowy, będący bardziej zaprzeczeniem pewnych cech nowoczesności niż pozytywnym programem rozwoju. Część socjologów w ogóle nie uważa za stosowne, by uciekać się do postmodernistycznych i dekonstruktywistycznych teorii w wyjaśnianiu współczesności, lub traktuje postmodernizm jako umowny i wieloznaczny termin na oznaczenie rzeczywistej transformacji kulturowej. Mówią oni o modernizacji, o nowoczesnych lub modernizujących się społeczeństwach.

Peter L. Berger, którego poglądy na funkcjonowanie religii i religijności w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym będą poniżej analizowane, nie stosuje terminu „społeczeństwo ponowoczesne”. Według niego nie znajdujemy się w sytuacji postmodernistycznej. Procesy modernizacyjne wciąż trwają, a sama modernizacja przyjmuje różnorodne formy, pewne cechy nowoczesnych społeczeństw utrzymują się, inne podlegają znacznym przekształceniom. Nowoczesne technologie komunikacyjne (np. internet) sprzyjają kształtowaniu się nowych form życia społecznego i międzyludzkiego współżycia. Według Bergera w efekcie współczesnych procesów komunikowania społecznego kontakty międzyludzkie stają się łatwiejsze, szybsze i prostsze – ma to swoje konsekwencje, ale nie prowadzi do powstania nowego typu człowieka czy nowych tworów społecznych (*Persönliches und Gesellschaftliches* 2001: 153-159; Zemło 2003: 229-234).

§ 1. Religia i religijność w społeczeństwie tradycyjnym

Społeczeństwo tradycyjne było zdominowane przez los, co znajduje wyraz w utrwalonych instytucjach społecznych i w mentalności ludzi. W społeczeństwie losu z trudem dopuszcza się alternatywy, a w konsekwencji opcje i wybory. Przeszłość jako podstawowa struktura wiarygodności stabilizowała styl życia i uprawomocniła struktury władzy. Jednostka nie posiadała własnego, niezależnego punktu widzenia na życie i nie była zdolna do ponoszenia osobistej odpowiedzialności. Przyśwajała ona sobie przede wszystkim wartości, normy i wzory zachowań, które były z reguły częścią całościowej kultury oraz z góry określone w formie zobowiązań społecznych. Typ osobowości, jaki ukształtował się w społeczeństwie o bardzo powolnym charakterze zmian, opierał się na stałych wzorcach tradycyjnych. W ramach uporządkowanej i stabilnej całości, o wyraźnie ukształtowanych instytucjach i sprawnie funkcjonujących strukturach, każdy podmiot miał swoje określone zadania.

W sytuacji, gdy struktury społeczne powielają się bez istotnych zmian z pokolenia na pokolenie, nie pozostawało miejsca na nonkonformizm, kontestację i brak konsensu (stan jednomysłności w sferze

wartości), na niezależne rozstrzygnięcia moralne i konstruowanie nowych wartości na podstawie kryteriów indywidualnych. W praktyce istniały ograniczone możliwości osobistego wyboru w formie wyraźnego „tak” lub „nie” w stosunku do panującej tradycji społecznej, moralnej i religijnej. Ustalone systemy wartości, hierarchie norm etycznych, prawnych i obyczajowych stanowiły sprawnie działające regulatory życia społecznego. Jednostki z łatwością poddawały się wpływom i oddziaływaniom panujących instytucji i rzeczywistości kulturowym.

Rozbieżności poglądów dotyczących tego, co w danej sytuacji uznawano za moralne a co za niemoralne, były nieznaczne ze względu na istniejące rzeczywistości etyczne. Ograniczały je także narzucone formy kontroli i opinii społecznej. Społeczeństwo pomagało jednostce określić, kim ona jest (dymensja poznawcza), jak i to, kim być powinna (dymensja normatywna) (Berger 1976: 220). Całe życie jednostki przebiegało z góry według ustalonego „porządku rzeczy”, a religia czyniła codzienność bardziej znośną, miała w niej wielkie, integrujące znaczenie na wszystkich etapach biografii jednostki. Kościoły chrześcijańskie obejmowały swoim zasięgiem, wpływami i kontrolą wszystkie dziedziny życia indywidualnego i społecznego, przyczyniając się do budowania wspólnego świata o odniesieniach do ostatecznie wiążących wartości. Nie przekreśla to faktu, że religia równocześnie w innych kontekstach życiowych była źródłem trwogi i niepokoju w świadomości jednostek.

Społeczeństwa przednowoczesne (tradycyjne) były w jakiś sposób oparte na religii, była ona jakby „wszędzie” niekwestionowana i nieproblematiczna oraz do pewnego stopnia jako jedynie możliwa. „Przez większą część ludzkiej historii panujące religie funkcjonowały w społeczeństwie jako monopole wyznaczające ostateczne legitymizacje życia jednostkowego i zbiorowego. Instytucje religijne rzeczywiście były instytucjami w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jest były środkami regulowania zarówno myśli, jak i działań. Świat, tak jak był on definiowany przez daną instytucję religijną, był światem, którego zasadniczo nie podtrzymywała świecka władza społeczna, stosująca narzędzia społecznej kontroli. Rolę o wiele bardziej podstawową odgrywał w tym względzie <zdrowy rozsądek> członków tego społeczeństwa. Wyjście poza świat

definiowany religijnie było krokiem w chaotyczną ciemność, w anomię, być może także w obłąd. Niekoniecznie oznaczało to, iż monopolistyczne instytucje religijne były zewnętrznie tyrańskie w forsowaniu swoich definicji rzeczywistości” (Berger 1997: 182).

W społeczeństwach przednowoczesnych (tradycyjnych) religia cieszyła się ogromnym autorytetem, przez nią wcielał się w codzienne życie określony porządek wartości i norm, który był swoistym imperatywem społecznym. Działające w tych społeczeństwach instytucje wyznaczały przebieg życia, role społeczne wraz z ich oczekiwaniami i społeczne interakcje. Wymiary sensu nie musiały być definiowane na nowo każdego dnia, mieściły się one niejako w przypisanych wzorach zachowań. Społecznie ważne interakcje przebiegały często w sposób bezrefleksyjny i *quasi*-automatyczny. Nie oznacza to jednak, że tradycja w całej swojej różnorodności może być pojmowana w sposób całkowicie i absolutnie statyczny. Wyznaczała ona jednak wyraźne linie czasowe i przestrzenne dla dokonującej się zmiany (zmiana kontrolowana). Tradycja była bardzo mocno powiązana z religią, ale zarówno jedna, jak i druga mogły się powoli zmieniać.

W społeczeństwach tradycyjnych religia ogarniała swoim oddziaływaniem całokształt życia społecznego, przenikała i normowała poniekąd całą strukturę społeczną, nadawała transcendentne znaczenie zarówno instytucjom, jak i życiu poszczególnych jednostek. Życie społeczne w znacznej mierze nie byłoby zrozumiałe bez odniesień religijnych, bez kontekstu „świętego kosmosu”. Wartości religijne ujawniały się jako godne szacunku z tej racji, że przemawiała za nimi tradycja, że zostały sprawdzone i uświęcone poprzez dzieje. Religia wiązała się silnie z homogeniczną kulturą typową dla społeczeństw tradycyjnych, wpływała na społeczne obszary ustanawiania znaczeń, definiowania bliższej i dalszej rzeczywistości, wreszcie na przekaz utrwalonych w tradycji treści kulturowych (Kaufmann 1989: 197).

Społeczeństwo tradycyjne tworzyło ramy scalające, w których jednostki przyjmowały to wszystko, co za pomocą języka, idei, symboli, norm, instytucji itp. było przekazywane z pokolenia na pokolenie, co chroniło jednostkę przed chaosem i bezsenssem. Człowiek wyłączający się ze

społeczeństwa stawał przed niebezpieczeństwem utraty sensu życia. W utrzymywaniu porządku społecznego ważną rolę pełniła religia, zwłaszcza w sytuacjach granicznych i krańcowych (np. choroby, śmierć, katastrofy), dostarczając członkom społeczeństwa mocnych podstaw dla integracji i sensu poprzez odniesienie do „świętego kosmosu”. Dzięki niej świat stawał się wówczas racjonalnie uporządkowany i kierowany (Berger 1973: 51).

Homogeniczne i stabilne społeczeństwo tradycyjne było wysoce zintegrowane. Występowały w nim różnice między poszczególnymi sektorami życia, ale były one złączone razem poprzez dotyczący ich wszystkich sens. Ten integralny sens czy porządek miał zwykle charakter religijny. Dla jednostki znaczyło to po prostu, że takie same integrujące symbole przenikały różne sektory jej codziennego życia. Będąc w rodzinie, w pracy, angażując się w politykę, czy uczestnicząc w uroczystościach i ceremoniach, jednostka zawsze była w tym samym świecie. Jak długo nie opuszczała fizycznie społeczeństwa, tak długo nie miała poczucia, że w danej sytuacji społecznej znajduje się poza wspólnym światem życia (Berger, Berger, Kellner 1989: 489).

Religijność ukształtowana w społeczeństwach tradycyjnych i w społeczeństwach wczesnej nowoczesności miała charakter kościelny, czyli była związana z Kościołami, jako rezultat zinstytucjonalizowanych procesów socjalizacji kościelnej. Niemal do dnia dzisiejszego religijność kościelna była zasadniczym przedmiotem zainteresowań socjologów religii. Badaniom socjologicznym są łatwo dostępne te religijne wartości, normy i wzory zachowań, które w procesie socjalizacji zostały przyswojone i ukonstytuowały się w kontaktach z grupami religijnymi. Przekazywana przez uczestników procesu socjalizacji religijność ma charakter zinstytucjonalizowany, jest skierowana na wartości, normy, wzory zachowań i symbole przyjęte w Kościołach lub w mniejszych grupach religijnych. Jak pisze Ursula Boos-Nünning „wiera religijna nie może być rozważana poza nauką i doktrynami zinstytucjonalizowanych religii, ponieważ Kościoły wpływały aż do naszych czasów – bezpośrednio lub pośrednio, także poprzez inne, pozakościelne nośniki socjalizacji – na religijną socjalizację jednostki. Każdą religijność można zatem uważać za subiektywną odpowiedź zinstytucjonalizowanych norm Kościoła” (Boos-Nünning 1972: 26).

Tradycyjne instytucje religijno-kościelne – uznawane za oczywiste – zapewniały poczucie sensu i „bycie w domu”. Wykonywanie ról społecznych podlegało ściśle kontroli systemu społecznego, a proste kryteria moralne utrzymywały swoje automatyczne zastosowanie. Wartości i normy religijne oraz moralne uchodziły za święte i niepodważalne. O przynależności do Kościoła decydowały przede wszystkim czynniki społeczno-kulturowe, w mniejszym zaś stopniu uświadomione potrzeby religijne (religijność tradycyjna, ludowa, kulturowa, dziedziczona, przekazywana, niekiedy konformistyczna). Kościół określał poprzez swój Urząd Nauczycielski nakazy i zakazy moralne. Człowiek wierzący, który podporządkowywał się tym przykazaniom, powinien być szczęśliwy, w każdym razie uchodził za religijnego.

W społeczeństwach tradycyjnych (premodernizacyjnych) – twierdził Peter L. Berger – człowiek żył w świecie losu, tzn. większością ludzkiej aktywności rządziły określone normy, przepisy, zasady. Człowiek premodernistyczny był daleki od wszelkiej ambiwalencji. „Używając języka socjologicznego, możemy powiedzieć, że cechą społeczeństw premodernistycznych było to, że ich instytucje były traktowane jako pewne i oczywiste. A pewność nie była oczywiście całkowita – gdyby tak było, wówczas nie byłoby możliwości jakiegokolwiek zmiany. Jednakże gdy porównamy stopień pewności w społeczeństwach premodernistycznych ze stopniem pewności w modernistycznych społeczeństwach – wówczas widzimy, że była to pewność bardzo duża... Widać to na przykładzie różnych rozwiązań instytucjonalnych – powiedziane było, jak rzeczy mają być robione i innej możliwości nie było” (Berger 1990: 18).

I dalej: „Było powiedziane, jak i z kim założyć rodzinę, jak wychowywać dzieci, wyrażać władzę. Ponieważ istota ludzka buduje swą tożsamość na podstawie tego, co robi, była wówczas kim była – i nie mogła być nikim lub niczym innym. W społeczeństwie ludzkim istnieje związek między siecią instytucji i tzw. repertuarem tożsamości. W społeczeństwie tradycyjnym związek ten jest bardziej ścisły niż w społeczeństwie modernistycznym. Co więcej, tradycyjne instytucje i tożsamości są uważane za oczywiste, pewne, traktowane prawie tak, jak elementy przyrody. Inaczej mówiąc, zarówno społeczeństwo jak i tożsamość

są traktowane jako los” (Berger 1990: 18-19). Religia znajdowała się w centrum życia społecznego.

Religia posiadała w zasadzie monopol w określaniu ostatecznych uzasadnień życia jednostkowego i społecznego. Wyrzeczenie się jej oznaczałoby życie poza prawem, moralnością i społeczeństwem. Wszelkie dewiacje w tym względzie były dostrzegane i potępiane. Wartości religijne stawały się bowiem oficjalnym systemem znaczeń i sensów. Religia była do pewnego stopnia jedyną propozycją światopoglądową i nie musiała konkurować z innymi systemami interpretacji życia oraz walczyć o uznanie społeczne swoich racji. Ogólnie rzecz biorąc, była adekwatna do potrzeb indywidualnych i wspólnotowych. W społeczeństwach tradycyjnych ludzie żyli w środowiskach homogenicznych pod względem wyznaniowym i światopoglądowym.

W społeczeństwach tradycyjnych struktury wiarygodności religii były silne i stabilne. Jednostki z łatwością poddawały się wpływom panujących instytucji kościelnych, propagujących określony model religijności i moralności. Mieliśmy do czynienia z procesem, który za Maxem Weberem można opisać jako „zaczarowanie” świata. W „zaczarowanym” świecie ludzie wierzyli nie tylko w to, czego nauczają Kościoły chrześcijańskie, ale i w duchy i siły magiczne, a Boga pojmowano często jako instancję pomocną przeciw złym siłom. Względnie monolityczna wspólnota katolicka była usankcjonowana przez swoistą „cywilizację” parafialną. Ludziom wydawało się, że ich przeświadczenia (przekonania) religijne są zrozumiałe same przez się (oczywiste), że dzielą je wszyscy, czyli istniała mniej lub bardziej jednolita ich społeczna akceptacja (Berger 2007b: 13-14). Religijność i kościelność różnicowały się oraz były uwarunkowane kontekstem społeczno-kulturowym.

W stabilnym społeczeństwie tradycyjnym proces socjalizacji religijnej był zazwyczaj jednorodny i konsekwentny. Wszystko zmierzało do utrzymania i wzmocnienia pewnego typu orientacji religijnej. Wiarygodność była zapewniona przez przynależność do wspólnoty podobnie myślących ludzi oraz przez rytuały wzmacniające poczucie przynależności do tych wspólnot. W jednolitym procesie socjalizacji i wychowania

elementy oddziałujące na jednostkę nie były konfliktowe ani wobec siebie, ani wobec aspiracji innych członków społeczeństwa. Wzory myślenia i działania religijnego, wpajane w sposób jawny lub ukryty od pierwszych chwil życia człowieka, kształtowały korzystny obraz religii i Kościoła, nie podlegały istotnym przekształceniom. Trwałość postaw i zachowań religijnych oraz moralnych była gwarantowana symbiozą struktur świeckich i kościelnych oraz oficjalną kulturą, która miała zabarwienie chrześcijańskie. Religijność była elementem całościowo przekazywanej kultury i pozostawała pod wpływami kościelnymi.

Homogeniczne społeczeństwo epoki przedtechnicznej kształtowało prawie wyłącznie chrześcijan tradycyjnych, związanych z Kościołem w sposób względnie pełny. Ścisła współpraca i więź Kościoła, państwa oraz innych podmiotów socjalizacji (np. rodzina, sąsiedztwo, szkoła) pozostawiała jednostce tylko jeden wybór: orientowanie się (przynajmniej zewnętrznie) na oczekiwania i wymagania Kościoła (członkostwo automatyczne). Jeżeli nawet w społeczeństwie tradycyjnym pojawiali się chrześcijanie tylko częściowo zintegrowani z Kościołem, to z powodu silnej kontroli społecznej byli oni empirycznie mało uchwytni. Stabilizacja stosunków społecznych gwarantowała stabilność religii oraz potwierdzała jej wiarygodność. Z drugiej strony religia odgrywała w życiu społecznym bardzo ważną rolę, gdyż przez swój system symboli obejmujących wszystkie ważne sfery życia przyczyniała się do pełnej integracji społeczeństwa. Z socjologicznego i psychologicznego punktu widzenia była ona poznawczą i normatywną strukturą, dzięki której człowiek „czuł się” zdomowiony we wszechświecie.

W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego dokonuje się wiele istotnych przekształceń, zarówno na poziomie instytucji, jak i świadomości ludzi. „Typowe premodernistyczne społeczeństwo tworzy warunki, w których religia ma dla jednostki wartość obiektywnej rzeczywistości. Modernistyczne społeczeństwo natomiast podkopuje tę pewność, odbiera jej obiektywność, rozbija jej status oczywistości, ipso facto subiektywizuje religię. Ta zmiana jest bezpośrednio związana z przechodzeniem od losu do wyboru: premodernistyczna jednostka była przywiązana do swoich bogów z takim samym nieubłaganym przeznaczeniem,

które zdominowało całość jej egzystencji. Modernistyczny człowiek stoi w obliczu konieczności wyboru między bogami, których pluralizm został mu udostępniony. Jednym z typowych warunków egzystencji człowieka premodernistycznego była religijna pewność – człowiek modernistyczny z kolei doświadcza religijnych wątpliwości” (Berger 1990: 13-27).

§ 2. Religia i religijność w społeczeństwie nowoczesnym

Znamiennym rysem obecnej sytuacji społeczno-kulturowej jest odchodzenie od modelu społeczeństwa tradycyjnego, opartego na instytucjonalnych autorytetach, w tym i na autorytetach religijnych i kościelnych. Społeczeństwa współczesne znajdują się bez wątpienia w fazie zwrotnej i w okresie przejściowym, w których chwieją się do niedawna stabilne struktury społeczne, czyli te związane z tradycją i religią. Berger nie stosuje terminu „postmodernizm” czy „społeczeństwo postmodernistyczne (ponowoczesne)”, mówi o modernizacji, o społeczeństwach nowoczesnych czy o modernizujących się społeczeństwach, ale i o współobecności elementów tradycyjnych i nowoczesnych.

Wraz z modernizacją społeczną zmienia się powoli utrwalony przez wieki tradycyjny układ życia społecznego. Dawne oferty życia tracą swoją wyjątkowość, żadna tradycja nie obowiązuje bezspornie. Nowoczesność charakteryzuje się pluralizacją niemal wszystkich sfer ludzkiego życia. To, co było trwałe, staje się labilne, to, co było absolutnym nakazem, staje się ofertą wśród wielu innych możliwości. Reakcje ludzi na tę różnorodność równouprawnionych ofert i opcji są ambiwalentne. Pluralizm relatywizuje życie codzienne. Dla wielu ludzi współczesnych religia staje się swoistym „towarem konsumpcyjnym”, który można wybierać według potrzeb i gustów. Wraz z rozpadem tradycyjnych środowisk społecznych zmienia się nie tylko struktura społeczna, ale i poszerza się dla jednostek przestrzeń wolnych wyborów, również w odniesieniu do religii i Kościołów (Berger 1994a: 33-48).

Społeczeństwo nowoczesne, pluralistyczne łatwo określić przeciwstawiając je społeczeństwu tradycyjnemu lub społeczeństwu losu. Podział na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru został

wprowadzony przez socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera. Jest to podział dychotomiczny, przydatny do analizy konkretnych społeczeństw, realizujących w różnym stopniu cechy jednego lub drugiego typu idealnego. To, co w społeczeństwie tradycyjnym było faktem, staje się kwestią wyboru. Berger określa tę zmianę jako przejście od „losu” do „wyboru” (Berger 1994b: 74).

Przejście od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru jest w zasadzie procesem nieodwracalnym. Ponieważ wszystko, co ma historyczny charakter, nie jest z natury nieodwracalne, także i w tym przypadku są możliwe wyjątki. Jednym z nich jest państwo totalitarne, będące w jakimś sensie nawrotem do społeczeństwa losu. Nowoczesny totalitaryzm, stosujący nowoczesne środki komunikacji społecznej i kontroli, tworzy nowy „świat losu”, pozbawiający ludzi nadziei na alternatywne rozwiązania, pluralizm i dialog. W rzeczywistości totalitaryzm jest zjawiskiem krótkotrwałym we współczesnych społeczeństwach, a stworzony przez niego nowy „porządek” – czymś przejściowym (Berger 1980: 14-35).

Modernizacja zagraża tradycji, podkopuje tradycyjne instytucje i style życia. Procesy detradycjonalizacji ulegają przyspieszeniu w nowoczesnym świecie. Postmodernistyczne rewidowanie przeszłości nie tylko zmienia sens tradycji, ale niejednokrotnie prowadzi do jej zniszczenia. Istnieją jednak sytuacje świadczące o trwałości tradycji, a przednowoczesne struktury świadomości są często obecne w społeczeństwach nowoczesnych. Brigitte Berger i Peter L. Berger wskazują na rodziny imigrantów w Ameryce, narodziny w krajach Trzeciego Świata i w Japonii, w których utrzymują się elementy tradycyjne (np. w środowisku rodzinnym), przy równoczesnej akceptacji elementów nowoczesnych (np. w pracy zawodowej). Zjawisko to określane jest jako „kreatywna schizofrenia” prowadzące do syntezy nowoczesnych i tradycyjnych dziedzin życia, może mieć jednak charakter przejściowy (Berger, Berger 1984: 111).

Według niektórych prognoz współczesne radykalne nurty detradycjonalizacji będą w przyszłości zastąpione bardziej wyważonym, selektywnym, zrjonalizowanym stosunkiem do tradycji. Między totalną akceptacją tradycji i jej totalnym odrzuceniem istnieje wiele stadiów

pośrednich, charakteryzujących się częściową akceptacją tradycji i jej częściowym zakwestionowaniem. Jednostki i grupy społeczne będą wybierać z tradycji kulturowej określone elementy, te mianowicie, które będą im odpowiadać. Z socjologicznego punktu widzenia trudno sobie wyobrazić pełne odcięcie się od tradycji kulturowej, moralnej i religijnej własnego społeczeństwa.

W związku z procesem dezinstytucjonalizacji i postępującego zróżnicowania społecznego podkreśla się, że epoka masowych organizacji i superstruktur częściowo zmienia się, niektóre z nich tracą na znaczeniu. Ludzie preferują mniejsze środowiska społeczne, które gwarantują przejrzystość i bezpieczeństwo, są dla swoich członków znane i w pełni zrozumiałe. W tym kontekście mówi się chętnie o „małych ojczyznach”, gwarantujących tożsamość i sens, poczucie bezpieczeństwa i zadomowienia. Partycypacja w wielkich strukturach jest doraźna i zmienna. Wielu szuka schronienia i zabezpieczenia w małych, niesformalizowanych, połączonych osobowymi więziami grupach społecznych, będących swoistym *antidotum* na rosnące przejawy formalizacji i depersonalizacji życia społecznego oraz wycofywaniem się ze świata publicznego do sfery życia prywatnego.

W małych światach, w których się żyje, dostrzega się szansę podniesienia pożądanej jakości życia. Złożony i zmienny charakter nowoczesnego społeczeństwa stanowi zagrożenie dla jednostek izolowanych i niestowarzyszonych, nie ułatwia znalezienia porozumienia na płaszczyźnie wartości i norm wspólnie podzielanych, raczej utrudnia poczucie zakorzenienia społecznego i znalezienia podstawy duchowej tożsamości. Współczesny świat wikła jednostkę w niezliczone stosunki z innymi ludźmi, oparte na racjonalnym rachunku, w stosunki powierzchowne i w sposób nieunikniony – chwilowe (Berger 1995: 198).

Nowoczesne i pluralistyczne społeczeństwo znajduje się w fazie ustawicznych przekształceń. Rozwój ten ze swoją zmienną dynamiką nie zmierza ku jakiemuś punktowi końcowemu, lecz jest ciągłą zmianą, dostosowaniem się, uczeniem, pędem ku nowemu itp. Podziały i granice w ponowoczesnym świecie są rozmyte i niejasne. Społeczeństwo

jest w ciągłym ruchu, w pogoni za nowością. Odcięte od przeszłości, nie jest ukierunkowane na jakieś ideały, wzorce, normy, cele (teleologia), lecz znajduje się w fleksybilnym samorozwoju i samosterowności. Zamiast wiary w postęp jawi się postawa ciągłej rewizji tego, co obecne (teraźniejsze), oraz świadomość ryzyka. W miejsce nowoczesnego ładu, porządku i przewidywalności jawi się niepewność i dezorientacja jako efekty skumulowanej niestabilności i zmienności (Bell 1994: 279).

Tradycje kulturowe są poddawane unicestwiającej dekonstrukcji, „żyjemy w sytuacji postmoderny, w ponowoczesnym świecie, w którym dokonano się fundamentalne załamanie fundamentalnych mitów i idei nadających spójność społecznemu światu (Szkudlarek 1993: 51). Brak jest wielkich idei przewodnich, upadła bezgraniczna i naiwna wiara w postęp i stan doskonałej harmonii społeczno-kulturowej. Tzw. nowoczesny projekt traci na znaczeniu, a nawet – jak mówią inni – rozpada się.

Instytucjonalizacja nie jest procesem nieodwracalnym. „Z powodu rozmaitych przyczyn historycznych zakres zinstytucjonalizowanych działań może się zmniejszać; w pewnych sferach życia społecznego może dojść do odinstytucjonalizowania” (Berger, Luckmann 1983: 134-135). Na przykład sfera prywatna jest w porównaniu do sfery publicznej w znacznym stopniu odinstytucjonalizowana. Nowoczesny człowiek bardziej skłania się ku wartościom (różnie pojmowanym i zazwyczaj przez siebie kreowanym) niż ku instytucjom. W warunkach dezinstytucjonalizacji tracą na znaczeniu reguły zachowań, słabną więzi społeczne, uznawane wartości uzyskują nowe podstawy uprawomocnienia. W pewnych dziedzinach życia społecznego następuje kryzys instytucjonalnych form zaspokajania potrzeb, struktura normatywna instytucji ulega dezintegracji. W ponowoczesnym świecie zaznacza się ucieczka od instytucjonalnych form zaspokajania potrzeb (dezinstytucjonalizacja).

„Nowoczesna jednostka żyje więc w świecie wyborów, co kontrastuje ostro ze światem losu, zamieszkiwanym przez człowieka tradycyjnego. Musi ona dokonywać wyborów wśród licznych sytuacji życia codziennego i ta konieczność wyboru sięga aż do przestrzeni wierzeń, wartości, widzenia świata. Decydować znaczy uczynić coś przedmiotem refleksji.

Modernistyczna jednostka musi zatrzymać się i zrobić przerwę, tam gdzie człowiek premodernistyczny mógł działać w sposób bezrefleksyjny i spontaniczny. Po prostu człowiek modernistyczny musi myśleć w sposób bardziej rozważny, a nie dlatego, że jest bardziej inteligentny, lub że osiągnął wyższe poziomy świadomości, lecz dlatego, że siły sytuacji społecznej zmuszają go do tego. Staje w obliczu konieczności wyboru oraz *ipso facto* konieczności zrobienia pauzy, żeby pomyśleć przed wyborem na różnych poziomach życia. Codzienne życie jest pełne wyborów, od najbardziej trywialnych wyborów co do konsekwencji aż do wyborów stylów życia [...]. W sposób bez precedensu w dotychczasowej historii nowoczesna jednostka planuje swoje własne życie, a wraz ze swoją rodziną, jako nowoczesna społeczność, planuje swoją kolektywną przyszłość. Ta konieczność wyboru stanowi pomost między preteoretycznym i teoretycznym poziomem myślenia” (Berger 1990: 23).

Typ społeczeństwa zwanego modernistycznym i pluralistycznym dominuje w regionach o wysokim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego, które odeszły wyraźnie od jednorodnych i stabilnych stosunków społecznych. Charakteryzuje się on pluralizmem politycznym, społecznym, gospodarczym, kulturowym, moralnym i religijnym. Wszystkie typy pluralizmów wpływają na mentalność ludzi i instytucje społeczne. Społeczeństwo wyboru wiąże się z pewnymi charakterystycznymi cechami cywilizacji i świadomości współczesnej. W miejsce ściśle określonych i „zamkniętych” możliwości podejmowania decyzji w zakresie kształtowania życia pojawiają się w coraz większym zakresie wymogi kształtowania swojej biografii poprzez decyzje „otwarte” i na własną odpowiedzialność.

Procesy modernizacyjne na poziomie świadomościowym można określić jako przejście od świata losu do świata wyboru. Świat wyboru oznacza przede wszystkim pluralizm związany z modernizacją. „Tam, gdzie dawniej były dwie instytucje, dziś jest ich pięćdziesiąt. Instytucje – to programy dla aktywności ludzi. Wydarzyło się więc to, że tam gdzie zwykle był jeden lub dwa programy w danej dziedzinie życia, obecnie jest ich pięćdziesiąt. Nie wszystkie te programy stwarzają możliwości jednostkowego wyboru. Na przykład trudno traktować jako zwiększenie możliwości wyboru to, że aktualnie ludzie muszą płacić 5 różnych

rodzajów podatków, podczas gdy tradycyjny wieśniak płacił tylko jeden rodzaj podatku. Niekiedy jednak to zwiększenie instytucji ma wpływ na zwiększenie możliwości wyboru – i to musimy zrozumieć” (Berger 1990: 20). Różnorodność zwiększyła się wyraźnie, i to dla wszystkich.

We współczesnym świecie utrwała się przekonanie, że o życiu jednostek decyduje nie ślepy los, lecz świadomy wybór. Nowoczesna nauka i technika zwiększają niestęchanie możliwości kontrolowania środowiska naturalnego i społecznego, a przez to przyczyniają się do zanikania tych aspektów życia codziennego, które uprzednio były doświadczane i odbierane jako przeznaczenie czy los (Berger 1963: 77-94). W nowoczesności mamy do czynienia niemal z kultem tzw. samorealizacji i bycia sobą, z wyraźnym przesunięciem ku indywidualizacji stylów życia. W społeczeństwie, którym nie ma wartości i norm zdefiniowanych zbiorowo jako powszechnie obowiązujących, jednostka sama musi określać swoje opcje i preferencje („ja chcę”; „zrobię to sam”), w swoim życiu jest coraz bardziej zdana na siebie. W warunkach otwartości decyzji i świadomości nic nie jest ostatecznie przesądzone, wszystko jest do pewnego stopnia możliwe.

W społeczeństwie pluralistycznym człowiek żyje w świecie oferującym możliwości wyboru, poczynawszy od konkurencyjnych dóbr konsumpcyjnych, a skończywszy na wielorakich alternatywnych „filozofiach życia”. Sam wybór staje się swoistym imperatywem. Społeczeństwo pluralistyczne zakłada istnienie i funkcjonowanie różnorodnych, autonomicznych podmiotów konkurujących w urzeczywistnianiu własnych celów. Pojawienie się i ścieranie odmiennych systemów wartości, światopoglądów oraz koncepcji budowania ładu społeczno-politycznego i gospodarczego może być czynnikiem dezintegrującym społeczeństwo, w każdym razie oznacza odejście od naturalnej jedności struktur społecznych i sposobów widzenia rzeczywistości.

Społeczeństwo pluralistyczne, w którym panuje różnorodność idei światopoglądowych, poglądów politycznych, interesów ekonomicznych i kulturowych, stylów życia oraz brak jest jednej nadrzędnej zasady,

która by unifikowała wszystko, charakteryzuje się przynajmniej czterema istotnymi cechami:

- a) pluralizm grupowy („Gruppenplural”), wyrażający się w aktywnościach różnorodnych i konkurujących grup społecznych, nie tylko „do wewnątrz” poprzez solidarne wspieranie członków, ale i „na zewnątrz”, poprzez wpływ na opinię publiczną, inne grupy społeczne czy państwo;
- b) pluralizm wartości („Wertplural”), rozumiany jako daleko idąca otwartość społeczeństwa na wartości i normy; jeżeli nawet istnieją jakieś wspólne wartości dające ogólną orientację życia, to tradycyjne normy tracą powoli swoją moc obowiązującą;
- c) społeczna dyferencjacja („soziale Differenzierung”), rozumiana jako postępujące usamodzielnienie i w konsekwencji zróżnicowanie poszczególnych sfer życia i więzi wspólnotowych; wraz z procesem zróżnicowania społecznego dochodzi do nowej integracji na wyższym poziomie;
- d) częściowa integracja społeczna („partielle soziale Integration”), która oznacza, że jednostki przynależą do różnorodnych ugrupowań społecznych, ale identyfikują się z nimi tylko częściowo; integracja dotyczy tylko wybranych aspektów życia, nie rozciąga się na całe życie ani na całą osobę (Roos 1979: 156).

W społeczeństwie pluralistycznym rzeczywistości społeczne i religijne, które kiedyś były jasno określone, dziś przeobrażają się w instytucje złożone i zróżnicowane. Podstawową cechą nowoczesnego społeczeństwa jest rozdzielenie sfery prywatnej i publicznej. W tym typie społeczeństwa – twierdzą socjologowie – jednostka jest zwykle świadoma zwykłej dychotomizacji świata życia prywatnego i świata instytucji publicznych, z którymi jest powiązana, występując w różnych rolach. Należy jednak podkreślić, że pluralizm ma miejsce także wewnątrz tych dwóch sfer. Jest to oczywiste, jeśli chodzi o doświadczenie jednostki w sferze publicznej. Sfera prywatna również nie jest wolna od pluralizmu. Nowoczesna jednostka próbuje tak zorganizować sobie tę sferę, aby świat prywatny dostarczał jej zintegrowanego i podtrzymującego

porządku znaczeń, którego nie dostarcza świat publicznych instytucji. Pluralizm interesów, stanowisk aksjologicznych, planów życiowych itp. wyraża bogactwo możliwości ludzkiej samorealizacji oraz prawo rozwijania na własną rękę celów i dróg swojego życia (Berger, Berger, Kellner 1989: 490).

Procesy modernizacyjne pociągają za sobą gwałtowne zmiany społeczne związane z przejściem od „świata losu” do „świata wyboru”, od absolutnych nakazów do względnie nieograniczonych możliwych opcji do wyboru. Sytuacja współczesna – w przeciwieństwie do tradycyjnej – zmusza niejako człowieka do ustawicznych, mniej lub bardziej świadomych wyborów. Nowoczesność i radykalny pluralizm są ze sobą ściśle związane. W tym kontekście Peter L. Berger mówi o „imperatywie heretyckim” (greckie słowo „hairesis” oznacza „wybór”). Zarówno zawód, miejsce zamieszkania, styl życia, jak i światopogląd są wybierane przez jednostkę. W warunkach niemal nieograniczonego wzrostu technologicznego i instytucjonalnych możliwości cała biografia życiowa jednostki nie jest już wypadkową „losu”, lecz przedmiotem indywidualnej decyzji. Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzenie „przestrzeni” wolności, poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych ofert do wyboru, z drugiej zaś poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm, wyobcowanie, dezorientacja co do właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (tzw. ambiwalencja nowoczesności) (Beger 1976: 12-13; Zulehner 2008: 32-33).

W społeczeństwie pluralistycznym granice organizacji społecznych i światopoglądowych nie są ściśle określone. Wyraźne granice światopoglądów ulegają neutralizacji. W wielu dziedzinach życia zaznaczają się procesy dezorganizacji (np. w kulturze młodzieżowej, w wychowaniu, w rodzinie) i emocjonalnej destabilizacji jednostek (np. rozczarowania, konflikty, dramaty psychiczne). Społeczeństwo pluralistyczne stanowi kompleksową i trudną do osiągnięcia strukturę, w której wielu ludzi boryka się ze swoimi problemami egzystencjalnymi. Z powodu kryzysu religijnego w nowoczesnych społeczeństwach tzw. bezdomność społeczna

stała się jakby natury „metafizycznej”, jest bezdomnością w kosmosie (Berger, Berger, Kellner 1975: 159).

Pluralizm społeczno-kulturowy i moralny oraz religijny często wkracza już na teren pierwotnej socjalizacji, tzn. pojawia się w okresie dzieciństwa, kiedy odbywa się podstawowy proces formowania „ja” i subiektywnego świata. W rezultacie jednostki mogą doświadczać wielości „świata znaczeń” nie tylko jako osoby dorosłe, ale już na samym wstępie swojego społecznego doświadczenia. O takich jednostkach można powiedzieć, że nigdy nie miały zintegrowanego „zbawionego świata”. Pluralizm społecznych doświadczeń wpływa w sposób istotny na tożsamość dzieci i młodzieży. Tym bardziej pluralizacja włącza się w procesy wtórnej socjalizacji, tzn. socjalizacji, która ma miejsce po wstępnym ukształtowaniu się własnego „ja”. Wiele z tych procesów wtórnej socjalizacji odbywa się w różnych formalnych instytucjach kształcących nowoczesnego społeczeństwa (Berger, Berger, Kellner 1989: 491-492).

W kręgu oddziaływań różnych systemów aksjologicznych kształtują się rzeczywiste postawy i zachowania wobec religii i Kościołów chrześcijańskich. Według Petera L. Bergera współczesna kultura zachodnia jest nacechowana dążnością do subiektywności. „Subiektywnie rzecz ujmując – zwykły człowiek staje się niezdecydowany, gdy idzie o sprawy religijne. Obiektywnie rzecz ujmując – zwykły człowiek styka się z szeroką gamą sposobów definiowania rzeczywistości. Są to definicje o charakterze religijnym i niereligijnym, które rywalizują między sobą (przynajmniej w tym, aby na nie zwrócono uwagę), natomiast żadna z nich nie jest w stanie zmusić człowieka do przyjęcia jej za własną” (Berger 1997: 173). Istnieje wiele konkurujących ze sobą religii, które oferują swoją wersję jedynej prawdy.

Wszyscy zgadzają się co do tego, że dezinstytucjonalizacja, kulturowy pluralizm, i strukturalny indywidualizm oddziałują nie tylko na ludzkie działania, ale i na świadomość społeczną. „Jednostka może wybierać swój *Weltanschauung* tak samo, jak wybiera inne aspekty swojej prywatnej egzystencji. Inaczej mówiąc, istnieje łatwe przejście między

wyborami w różnych sferach życia – preferencja takiego samochodu a nie innego, takiego a nie innego seksualnego stylu życia, w końcu takiej a nie innej preferencji religijnej [...]. Nowoczesna jednostka żyje więc w świecie wyborów, co kontrastuje ostro ze światem losu, zamieszkiwanym przez człowieka tradycyjnego. Musi ona dokonywać wyborów wśród licznych sytuacji życia codziennego i ta konieczność wyboru sięga aż do przestrzeni wierzeń, wartości, widzenia świata. Decydować znaczy uczynić coś przedmiotem refleksji” (Berger 1990: 416 i 419).

Pogłębiająca się indywidualizacja strukturalna stwarza nie tylko nowe możliwości kształtowania własnej osobowości (czyli biografii „majsterkowicza”), ale i nowe uzależnienia i przymusy społeczne. Wyzwolenie się spod wpływów i nacisków społecznych w jednej dziedzinie może oznaczać podporządkowanie się innym uwarunkowaniom. Indywidualizacja nie musi oznaczać wyzwolenia się od wszelkich determinant, lecz jedynie ich transformację. Procesy indywidualizacji wyborów wartości, zachowań i form życia, zapoczątkowane w nowoczesności, rozwijają się w epoce ponowoczesnej, współcześnie nabierają do pewnego stopnia wymiarów globalnych. W społeczeństwach nowoczesnych dokonuje się – z powodu znacznego pluralizmu społecznego i kulturowego – proces problematyzacji przekonań religijnych i moralnych. Znikła dawna jedynolitość systemów aksjologicznych (Berger 2007b: 17-18).

Pluralizm przynosi ze sobą relatywizację tradycyjnych orientacji normatywnych. W świecie przednowoczesnym, w którym panował w miarę koherentny system wartości i norm kulturowych, wartości i normy miały charakter niepodważalny i wyznaczały sposoby działania jednostek. Człowiek miał w praktyce niewiele opcji do wyboru. Między obiektywną i subiektywną tożsamością istniała daleko idąca symetria. W warunkach nowoczesności poszerza się przestrzeń wolności, ale równocześnie jednostka traci dawną pewność i bezpieczeństwo na rzecz zmiennych przekonań, opinii, poglądów i preferencji. Także religia staje się kwestią prywatnych preferencji oraz funkcjonuje na „ryнку” idei, oferującym różnorodne „produkty” religijne, spośród których „klienci” mogą wybierać te istotne dla ich życia prywatnego. Sfera publiczna traci powoli swoje znaczenie religijne. Ci, którzy trwają przy uznawaniu świata definiowanego

przez tradycje religijne, znajdują się na pozycjach poznawczej mniejszości. Wspólnoty religijne konkurują z innymi oferującymi świeckie sposoby interpretowania i wyjaśniania świata. Jednostki stają się „klientami” wybierającymi religijne lub sekularne sposoby myślenia i działania.

Konsekwencje indywidualizacji są widoczne w dziedzinie życia religijnego i moralnego. To, co religijne i moralne, jest bardziej określane przez jednostkę niż przez instytucje. Postawy wobec religii i wartości moralnych opierają się nie tyle na utrwalonych systemach normatywnych, ile raczej na subiektywnych i wewnątrzsterownych wzorcach. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ na rynku światopoglądowym działają różni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności. Jednostki mają w nowych warunkach prawo i obowiązek wybierania spośród ofert obecnych na „rynku” religijnym. Konkurenci prezentujący swoje oferty na tym „rynku” muszą z kolei w większym zakresie uwzględniać potrzeby konsumentów i ich zainteresowania sprawami światopoglądowymi. Instytucje religijne są oceniane według tego, czy zaspokajają indywidualne potrzeby jednostek (Berger 1980: 46-79).

Selektywność czy wybiórczość wobec prawd wiary jest stopniowalna, tylko niekiedy całkowita, tzn. odrzuca się niektóre, nawet istotne prawdy wiary (np. nieśmiertelność duszy ludzkiej), ale przyjmuje się istnienie Boga. Nawet wśród głęboko wierzących czy praktykujących regularnie możemy odnaleźć przejawy erozji religijnej, a nawet akceptację elementów wierzeń niechrześcijańskich (swoisty eklektyzm religijny). Niektórzy wierzący nie czują się wewnętrznie zobowiązani do przyjmowania kanonu wiary religijnej w całości i w konsekwencji nie odczuwają dysonansu afektywno-poznawczego. Nawet deklarujący się jako głęboko wierzący wyrażają niekiedy wątpliwości co do niektórych treści wiary, a nawet je kwestionują. Tzw. majsterkowicze składają swoją religijność z części religii oficjalnej oraz z elementów innych religii, podobnie jak dzieci bawiące się zestawem *Lego* (*à la carte, bricolage, patchwork*) (Berger 2009-2010: 94-65). Wierni wybierają te treści katolicyzmu, w które chcą wierzyć, a inne rzeczy poddają wątpliwość, lub nawet odrzucają. Religia staje się coraz bardziej sprawą prywatną.

W pluralistycznym społeczeństwie instytucje religijno-kościelne są postawione w sytuacji konkurencji, a logika i prawa społeczeństwa pluralistycznego wdzierają się do sfery działań religijnych. Coraz więcej wartości i norm pozostaje pod wpływem ideologii świeckich, które stanowią konkurencję lub alternatywę dla instytucji kościelnych (Berger 1973: 132). Osłabienie więzi między społeczeństwem i Kościołem, proces rozbicia jedności pomiędzy grupami religijnymi i świeckimi oraz uwalnianie się tych ostatnich spod dominującego wpływu instytucji religijnych spowodowały utratę szeregu funkcji pełnionych przez Kościoły chrześcijańskie. Religia „wyemigrowała” – przynajmniej częściowo – z niektórych zakresów życia społecznego i straciła na publicznym znaczeniu (tzw. demonopolizacja instytucji kościelnych). Mówi się o postępującym procesie „erozji” Kościoła ludowego i zakwestionowaniu „Kościoła mas” w toku rozwoju cywilizacyjnego i społecznego (Berger 1973: 101-121).

W sekularyzowanych czy sekularyzujących się społeczeństwach ulegają deregulacji zorganizowane systemy wiary religijnej. Roszczenia Kościołów chrześcijańskich jako reprezentujących prawdziwą wiarę podlegają relatywizacji, a legitymizacja wiary przesuwana się od religijnych autorytetów jako gwarantów prawdziwości wiary, do jednostek, które są odpowiedzialne za autentyczność swoich przekonań religijnych czy duchowych. Zostaje zaakcentowana własna prawda i prymat autentyczności. Sprzyja tej swoistej „kombinatoryce” indywidualnych przekonań wciąż wzrastający rynek religii i symboli religijnych oraz osłabienie instytucjonalnej kontroli Kościołów nad przekonaniami religijnymi, swoich wyznawców. Tempo zmian społecznych i gospodarczych, wzrastająca mobilność przestrzenna i zawodowa, zróżnicowane transformacje kulturowe, podważają struktury wiarygodności wszystkich instytucji, w tym i kościelnych, w ramach których kształtowały się tożsamości religijne. W tym kontekście słabnie w wyraźny sposób rodzinny przekaz wiary religijnej.

We współczesnych społeczeństwach kształtują się rozmaite warianty wiary religijnej, zindywidualizowanej i osobistej. Do pewnego stopnia wiara religijna staje się środkiem do samorealizacji, kształtuje się na miarę potrzeb emocjonalnych jednostki, prowadzi do jej

redukowania, aż po swoiste „minimalne credo” jednostki. Tego typu zindywidualizowana religijność, czerpiąca swoje treści z różnych źródeł religijnych i światopoglądowych, jest zmienna (mobilna), a do pewnego stopnia nieokreślona i płynna. Jednostki przyznają sobie prawo wyboru własnej drogi duchowej, także poza ramami instytucji kościelnych (Hervieu-Léger 2006: 4-11). Im większa jest świadomość autonomii jednostek, tym większe są szanse wyboru alternatywnych form religijności i duchowości.

Socjalizacja w kierunku religijności kościelnej traci na znaczeniu, nie jest konieczna dla integracji społecznej. Wiara religijna może być w sposób wolny wybierana przez jednostki, stosownie do ich potrzeb i dyspozycji. Dokonująca się transformacja religijności jest do pewnego stopnia konsekwencją upowszechniania się w społeczeństwach zachodnich ekspresywnego indywidualizmu i logiki orientacji konsumpcjonistycznych. Zdefiniowany przez Kościoły model instytucjonalny religijności jest przyjmowany przez mniejszość wierzących, nie stanowi koniecznych ram referencyjnych dla wiary. Jednostki mogą wybierać spośród różnych ofert swoją wiarę, to co odpowiada ich potrzebom i preferencjom. Tak zindywidualizowaną religijność coraz częściej określa się jako duchowość religijną, często zdystansowaną wobec Kościołów (Siegiers 2014: 9). Pojęcie duchowości jako religijności zdystansowanej wobec Kościołów tworzy taką kategorię badawczą, która odpowiada dokonującym się zmianom w religijności, związanych z odchodzeniem od instytucjonalnego modelu religijności (relatywny dystans wobec Kościołów).

W rzeczywistości społecznej zaznacza się wyraźna zmiana od religijności zinstytucjonalizowanej (kościelnej), do religijności na nowo kształtowanej, z akcentem na wolność wyboru (religijność selektywna, wybiórcza). Przyjmuje się te prawdy wiary, które jednostce odpowiadają. Można ten proces określać jako deregulację religijności kościelnej, rozbicie wiary czy przejście od „silnego” do „słabego” modelu religijności. Nie wydaje się, że ten kryzys będzie szybko przezwyciężony, ma on bowiem znamiona zjawiska „długiego trwania”. W warunkach nasilających się w społeczeństwie procesów dezinstytucjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji istnieje spontaniczny, oddolny nacisk wywierany na

Kościół, by jednostkom pozostawić decyzję określenia znaczenia religijności w życiu i sposobów jej przeżywania.

Religijność wybierana jest mniej stabilna niż religijność dziedziczona społecznie i kulturowo, gdyż bezrefleksyjna akceptacja religii przekształca się stopniowo w refleksyjną dezakceptację. Co prawda można wierzyć bez absolutnej pewności, można wierzyć tkwiąc w wątpliwościach i niezdecydowaniu, można posiadać zdecydowane poglądy moralne w warunkach religijnych wątpliwości, ale takie postawy mogą łatwo zmieniać się w obojętność religijną, a nawet w postawy areligijne. Zwłaszcza w perspektywie płynności i nieprzewidywalności współczesnych społeczeństw „płynna” religijność może wykazywać tendencje do dalszego rozpadu i deregulacji. Katolicy selektywni często nie traktują swoich postaw jako odstępstwo czy tym bardziej herezję, lecz jako autonomiczny i wolny wybór swojej wiary. Powoli rozwijają się i w społeczeństwie polskim nieortodoksyjne formy religijności i duchowości.

W sposób najbardziej skrótowy przemiany w religijności kościelnej wyrażają formuły, które pojawiały się sukcesywnie od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku: „Jezus tak – Kościół nie”, „Jezus tak – Chrystus nie”, „religia tak – Jezus nie”, „religia tak – osobowy Bóg nie”. W uproszczonej formule ogłasza się tezę: „religie żyją, Kościoły umierają”. Rzeczywiście we współczesnym świecie można odnaleźć wiele dowodów empirycznych na postępujący proces „odkościelnienia” religijności. Zwłaszcza młode pokolenie przejawia wyższy poziom zdystansowania wobec religii i Kościoła, nie tylko w dziedzinie praktyk religijnych i więzi z Kościołem, ale także w sferze przekonań religijnych i moralnych oraz chrześcijańskich wyjaśnień sensu i celu ludzkiego życia.

Religijność kościelna staje się w wielu krajach Europy Zachodniej fenomenem „mniejszościowym”. Większość wiernych – nie tylko młodych – chce określać swoje formy zaangażowania religijnego i intensywność wiary we własnym zakresie (religijność selektywna lub zindywidualizowana). Niekiedy zbyt pośpiesznie określa się te nowe wymiary życia religijnego jako postawy postchrześcijańskie lub niechrześcijańskie. W świetle niektórych sondaży międzynarodowych należy nieco

zmodyfikować tezy o zsekularyzowanych społeczeństwach. Coraz silniej zaznaczają się procesy pluralizacji i indywidualizacji religijnej, związane z deregulacją religijności kościelnej. Wzrasta liczba chrześcijan, którzy nie przywiązują wagi do kościelnie pojętej religijności. Prawdy wiary przyjmują i realizują na własny sposób, według kryteriów zindywidualizowanych. Religijność nie w pełni kościelna wydaje się rozwijać, jest w ofensywie. Niekiedy ten proces przechodzenia od zinstytucjonalizowanej do „sprywatyzowanej” religijności określa się jako sekularyzację postmodernistyczną (Pickel 2011: 178-226).

Socjologowie wskazują na zjawisko indywidualizacji religijności. Są ludzie, którzy konstruują sobie zindywidualizowaną religijność, biorąc elementy do tej konstrukcji z różnych tradycji ideowych i religijnych. Ten profil religijności nie daje się dopasować do żadnego ze zorganizowanych wyznań. Wielu z nich nie uważa się za religijnych, lecz za takich, którzy prowadzą poszukiwania duchowości lub interesują się sprawami duchowymi. Peter L. Berger podkreśla, że nie ma ustalonego sensu tej frazy. „Niekiedy oznacza jakiś rodzaj New Age’u – wiarę w ciągłość między rzeczywistością psychiczną a kosmiczną, do której dociera się za pomocą technik medytacyjnych, albo wiarę w odnalezienie swej prawdziwej jaźni jako <dziecka w sobie>. Całkiem często stwierdzenie to znaczy jednak tyle: <Jestem religijny, ale nie mogę utożsamić się z żadną istniejącą tradycją religijną>. Oczywiście jest, że skoro ów akt nieprzynależności pociąga za sobą korzyści natury materialnej – żadnych finansowych zobowiązań wobec parafii, żadnych roszczeń do charytatywnych działań społecznych – czyni go to tym bardziej atrakcyjnym” (Peter L. Berger. Alternatywne nowoczesności. www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesności, 45397,1,1.html (dostęp: 03.05.2018)). Ludzie praktykujący „wiarę bez przynależności” nie odczuwają potrzeby należenia do jakiegokolwiek z istniejących instytucji kościelnych, a nawet się od nich wyraźnie dystansują.

W warunkach indywidualistycznych wyborów upowszechnia się indywidualista jako „określony typ społeczny, który przynajmniej ma zadatki na migranta między różnymi dostępnymi światami i który świadomie, w zamierzony sposób, zbudował swoją osobowość z <materiału>

zapewnianego przez wiele różnych tożsamości” (Berger, Luckmann 1983: 260). Paradoks indywidualizacji polega m.in. na tym, że uwalnia ona jednostkę od przymusów i konwencji dominujących w zamkniętych społecznościach (wspólnotach), ale równocześnie uzależnia człowieka na różne sposoby (nowe zależności) od społeczeństwa, pozbawiając go poczucia bezpieczeństwa i identyczności. W warunkach indywidualizacji wzrasta ryzyko osobistych niepowodzeń i porażek.

Postępująca modernizacja społeczna w wielu krajach podważa wiarygodność religii. W nowoczesnych społeczeństwach zjawiska, dawniej wyjaśniane i interpretowane w sposób religijny, uzyskują pozareligijną interpretację. Są one społecznie i religijnie spluralizowane, jednostki w swoim życiu są konfrontowane z różnymi religiami i niereligijnymi światopoglądami, które roszczą sobie prawo do posiadania pełnej prawdy. Świadomość nowoczesnego człowieka staje się coraz bardziej zrelatywizowana i zdystansowana wobec własnej religii i własnego Kościoła. Ludziom coraz trudniej jest uwierzyć w transcendentne siły: Boga czy bogów, aniołów i szatana. Religie tracą swoją dawną oczywistość kulturową, a jednostki stoją przed koniecznością osobistego wyboru wiary (przymus wybierania). Modernizacja społeczna wiąże się z sekularyzacją świadomości religijnej ludzi wierzących, ale przede wszystkim z jej pluralizacją (Berger, Weiß 2010: 19-20). W warunkach przyspieszonej modernizacji społecznej postawy i praktyki oraz więzi religijne zmieniają swoje formy, ale religia nie zanika.

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego tożsamość religijna nie jest we współczesnym świecie tym, co jest dane, lecz tym, co jest zadane. Jednostki samodzielnie konstruują własne tożsamości, swoje światopoglądy, swój system wartości moralnych. Pluralizm społeczny oraz jego społeczna i psychologiczna dynamika sprawiają, że jednostkom coraz trudniej jest utrzymać pewność światopoglądową, nie angażując się w nieustanny proces walki ze samym sobą i światem zewnętrznym. Religijność przestaje być częścią kulturowego dziedzictwa, wybór religii staje się świadomą decyzją jednostki (Berger 2012b: 24). W warunkach ponowoczesności tożsamości religijne są mocno

zróżnicowane, niekiedy sama religia staje się czymś niezobowiązującym i mało znaczącą rzeczywistością.

Peter L. Berger wyraża pogląd, że nowoczesność nie przyniosła ze sobą upadku religii, lecz doprowadziła do jej przekształceń. Nie jesteśmy świadkami upadku religii. Teoria sekularyzacji bazowała na założeniu, że modernizacja społeczna prowadzi nieuchronnie do zaniku religii. Sekularyzacja i modernizacja stanowiły od dawna procesy powiązane ze sobą empirycznie (Berger 1986: 81). Socjologowie poddawali nadininterpretacji pewne fakty świadczące o sekularyzacji, także pluralizm społeczny i religijny interpretowano jako przejaw sekularyzacji. Teoria sekularyzacyjna przyjmowała – mniej lub bardziej wyraźnie tezę, że modernizacja społeczna prowadzi nieuchronnie do zaniku religii. Na podstawie wyników badań socjologicznych – twierdzi socjolog amerykański Peter L. Berger – ta teoria już dzisiaj w swojej klasycznej formie jest nie do utrzymania, potrzebujemy dzisiaj innego paradygmatu, a jest nim teoria pluralizmu, opierająca się na koegzystencji różnych religii i koegzystencji sekularnego oraz religijnego dyskursu (Berger 2015: 7).

Świat współczesny charakteryzuje nie tyle sekularyzacja, ile raczej ważniejszy od niej fenomen pluralizacji religijnej. „Podstawowe procesy modernizacji – takie jak powszechne szkolnictwo, urbanizacja, rozwój środków masowego przekazu – prowadzą do współwystępowania obok siebie na pokojowych warunkach różnych punktów widzenia i systemów wartości. To niezwykle ważne zjawisko, które zmienia naturę religii, ale niekoniecznie jest tożsame z jej zanikiem. Pluralizm i rozmnożenie dostępnych możliwości oraz związana z tym konieczność wyboru nie muszą prowadzić do wyboru laicyzmu. Równie dobrze człowiek nowoczesny może wybrać religię choć warunki, w jakich tego dokonuje, zmieniają zarówno strukturę instytucjonalną poszczególnych kościołów, jak również indywidualne doświadczenie religijne. [...]. Żadna tradycja religijna czy kulturowa nie jest już uznawana za niepodważalny pewnik. Zamiast tego nieustannie podlega kwestionowaniu, czyli innymi słowy zostaje zrelatywizowana. To bardzo powszechne zjawisko, nie tylko w Europie” (Berger 2012b: 24). Nowoczesność prowadzi do pluralizmu, który podważa oczywistość religijną, ale otwiera również mnóstwo

poznawczych i normatywnych możliwości wyboru. Pluralizm jest dla wiary ważnym wyzwaniem, ale nie musi on prowadzić do sekularyzacji. Pluralizm religijny rozwija się na płaszczyźnie indywidualnej i zbiorowej (kolektywnej), ma swoje różnorodne oblicza.

Peter L. Berger podkreśla, że relatywizm religijny i moralny jest dla wielu ludzi nie do zniesienia, tęsknią oni za pewnością. Zachwyty z powodu uzyskanej wolności stają się ciężarem nie do udźwignięcia. Ci, którzy pragną pewności, są podatni na wszelkie oferty tych, którzy zapewniają, że zabezpieczą jednostkę jej pragnienie bezpieczeństwa i pewności. Dotyczy to nie tylko sekt, ale i wszelkich ruchów o charakterze totalitarnym i fundamentalistycznym. Ruchy fundamentalistyczne powstają nie tylko w obszarze życia religijnego, ale także w obszarze o charakterze czysto świeckim. Recepta jest taka sama: przyjdź do nas, damy ci pewność, której poszukujesz i za którą tęsknisz. Berger ujmując ten proces w krótkiej, być może nie do końca zadowolającej formule: „nihilista staje się fanatykiem” (Berger 1998a: 14).

Pluralizm różnych przekonań światopoglądowych i moralnych podważa dotychczasową pewność. To, co wcześniej uchodziło za oczywiste, staje się opinią, traci swoją dotychczasową ważność. Opinie są na ogół niekoherentne i niestabilne. Pluralizm pociąga za sobą niepewność, prowadzącą w ekstremalnych przypadkach do nihilistycznych rozwiązań. Pewność jako idea staje się czymś iluzorycznym. Nie chodzi tylko o to, że nie wiemy, co jest prawdziwe a co nie jest prawdziwe, ale wątpimy w istnienie jakiegokolwiek prawdy obiektywnej. Ten teoretyczny i praktyczny relatywizm jest legitymizowany przez postmodernistyczne nurty ideologiczne, przyznające każdemu prawo do jego własnej prawdy, jego własnych reguł moralnych. Jedyną zasadą odnoszącą się do wszystkich jest uniwersalna reguła tolerancji (Berger 1998a: 14).

§ 3. Uwagi końcowe

Współczesny człowiek znajduje się w stanie ustawicznego zwątpienia co do natury samego siebie i świata, w którym żyje. Świadomość względności, która w poprzednich epokach była jedynie dana małym

grupom intelektualistów, okazuje się dzisiaj faktem kulturowym (Berger 1988: 58). We współczesnym świecie utrwała się przekonanie ludzi, że o ich życiu decyduje nie ślepy los, lecz świadomy wybór. Nowoczesna nauka i technika zwiększają niestęchanie możliwości kontrolowania środowiska naturalnego, a przez to przyczyniają się do zanikania tych aspektów życia, które uprzednio były doświadczane i odbierane jako przeznaczenie (Berger 1995: 159)

Spółczesność daje szansę jednostce świadomego i dobrowolnego opowiedzenia się za religią (w tym i za chrześcijaństwem) – jak pisze Peter L. Berger – „może wybierać swój światopogląd prawie tak samo jak większość innych aspektów swojej prywatnej egzystencji” (Berger 1980: 30). W sytuacji, w której dochodzi do rozbieżności interesów i zanika współpraca między państwem i społeczeństwem z jednej strony, a Kościołami chrześcijańskimi – z drugiej, w której Kościoły są spychane na peryferie współczesnych struktur społecznych, przynależność do nich kształtować się będzie coraz rzadziej w oparciu o tradycję i konwencje społeczne, przede wszystkim będzie rezultatem dobrowolnej i osobowej decyzji jednostki.

Według Petera L. Bergera nowoczesność jest nie tyle katalizatorem procesów sekularyzacyjnych, co wielkim motorem pluralizmu. „Przez większą część historii ludzkość żyła we wspólnotach odznaczających się wysokim stopniem spójności wartości i przekonań. Nowoczesność podważa tę spójność: przez migrację i urbanizację, w wyniku których ludzie o różnych przekonaniach muszą się nieustannie ścierać; przez powszechną edukację i masowe czytelnictwo, otwierające horyzonty wiedzy nieznaną większości ludzi przednowoczesnych; i – najbardziej chyba dramatyczne – przez masową komunikację. Zmiany te zachodzą od co najmniej kilku stuleci, dziś jednak, za sprawą globalizacji, uległy przyspieszeniu na całym świecie. Niemal nie sposób już znaleźć miejsc nietkniętych przez dynamikę pluralizacyjną” (Berger 2005a: 5-6).

Jeżeli nawet modernizacja nie zawsze pociąga za sobą sekularyzację, to – jak twierdzi Peter L. Berger – podważa przekonania i wartości uważane dawniej za oczywiste (wielki inkubator relatywizmu), co

dotyczy również religii. O ile w społeczeństwach tradycyjnych panował wysoki poziom zgodności w kwestiach podstawowych założeń poznawczych i normatywnych, a wartości i normy religijne oraz moralne mogły wydawać się oczywiste i niekwestionowane, to w czasach współczesnych podlegają one procesowi daleko idącej pluralizacji (odchodzenie od obowiązującej ortodoksji). Pluralizm przybiera gwałtowne formy („huraganowy” pluralizm), w pewnym sensie globalizuje się, dotyczy zarówno płaszczyzny instytucjonalnej, jak i świadomości jednostek. Kształtuje się swoisty „rynek” światopoglądów i systemów normatywnych, swoisty „rynek” preferencji religijnych, co oznacza w praktyce odejście od kondycji losu do kondycji wyboru w sprawach religijnych (Berger 2009-2010: 95).



Rozdział III

Sekularyzacja we współczesnym świecie

Sekularyzacja jest terminem niemającym dostatecznie sprecyzowanego znaczenia (terminy pokrewne: laicyzacja, emancypacja, dechrystianizacja, desakralizacja, „odkościelnienie”, niereligijność, odmitologizowanie świata, dekonfesjonalizacja). W aspekcie historyczno-rozwojowym termin ten upowszechnił się w zachodnim kręgu kulturowym w XX wieku. Sekularyzacja oznaczała konkretnie wyzwanie rzucone chrześcijaństwu, a szczególnie Kościołom jako instytucjonalnym formom wyrazu chrześcijaństwa. W najszerszym znaczeniu sekularyzacja, rozumiana jako zjawisko rozluźniania więzi z religią i odchodzenie od zinstytucjonalizowanych form pobożności, towarzyszyło od dawna wszystkim religiom i wyznaniom. Jeżeli pominąć historyczno-prawne rozumienie sekularyzacji jako wyjęcie lub uwolnienie jakiejś rzeczy, terytorium lub instytucji spod władzy i zależności kościelnej, odebranie i przekształcenie dóbr kościelnych w państwowe (np. podczas rewolucji francuskiej), to sekularyzację można odnieść zarówno do ujęcia teologicznego, jak i socjologicznego.

W znaczeniu ogólnym sekularyzacja oznacza proces społeczno-kulturowy dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) wyzwalały się stopniowo spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne do instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod wpływów Kościoła i religii wskazuje już na „krytyczną” fazę sekularyzacji. Na płaszczyźnie indywidualnej sekularyzacja oznacza uwalnianie się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego. W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego, a swoiste „odczarowanie świata” jest nieuchronnym losem historycznym społeczeństw nowoczesnych. W naukach społecznych nadaje się terminowi

„sekularyzacja” sens opisowy, neutralny, niewyrażający negatywnego stosunku do dokonujących się przemian, do jakich się ten termin odnosi (Mariański 2002: 1089-1092; Świąś 2006: 785-788; Zbyrad 2020: 35-45).

„Mówiąc wprost, idea była taka, że relacja pomiędzy religią a nowoczesnością polega na czymś w rodzaju proporcjonalności odwrotnej: im więcej pierwszej, tym mniej drugiej. Podawano różne przyczyny takiego kształtu tego związku. Najczęściej upatrywano ich w dominacji nowożytnego myślenia naukowego, które czyniąc świat racjonalnie bardziej zrozumiałym i sterowalnym, pozostawiało ponoć coraz mniej przestrzeni dla tego, co nadprzyrodzone. Taką interpretację dobitnie wyraża weberowskie hasło <odczarowania świata>. Inne względy, jakie wspominało, to: postępujące zróżnicowanie nowożytnych instytucji (to ulubiony paradygmat Parsonsa); zerwanie połączenia państwa i Kościoła w nowożytnych reżimach demokratycznych, które uczyniły z przynależności religijnej kwestię dobrowolną; i ostatni, lecz nie mniej ważny powód – szeroko zakrojone nowoczesne procesy migracji, urbanizacji oraz rozwoju komunikacji masowej, które podkopały tradycyjne sposoby życia. Zanim rozpocząłem moje własne badania na tym polu, istniała już pewna teoria, oparta na danych empirycznych, którą można by słusznie nazwać (i w istocie nazwano) teorią sekularyzacji” (Berger 2009-2010: 90).

W socjologii do niedawna utrzymywała się teza, że sekularyzacja jest nierozłącznie związana z modernizacją społeczną, a socjologowie religii zajmowali się przede wszystkim badaniem procesów zanikania przekonań i praktyk religijnych we współczesnych społeczeństwach. Religia w warunkach nowoczesności traci – według tej teorii – swoją zdolność legitymizowania oraz konstruowania porządku społecznego i moralnego, ustawicznie zmniejsza się jej znaczenie społeczne, może się utrzymać jedynie w szczelinach i niszach głównego nurtu życia społecznego. Sekularyzacja nie jest ubocznym „produktem” pewnych form życia społecznego, lecz jego cechą konstytutywną. *Sacrum* zniknie z życia codziennego ludzi, co najwyżej może utrzymać się w sferze prywatnej. Upowszechniający się sekularyzm, znajdujący swój wyraz w doktrynach filozoficznych, konstytucjach i strukturach państwowych, upodabnia się pod wieloma względami do religii zinstytucjonalizowanej (Beckford 2006: 267).

W swoich skrajnych formach odmawia on religii prawa i zdolności kształtowania spraw publicznych i losu ludzi w przyszłości. Filozofowie i socjologowie Oświecenia atakowali tradycję, autorytet religijny i zastane poglądy. Twierdzili, że postęp ludzkości może dokonać się jedynie poprzez racjonalne myślenie i wykorzystanie metod naukowych oraz dążenie do wolności i równości (Giddens, Sutton 2014: 22). Klasycy socjologii przypisywali ważną rolę religii, ale równocześnie prezentowali pogląd, że jej znaczenie w nowoczesnych społeczeństwach będzie się zmniejszać. W tym kontekście ukształtowała się teoria (paradygmat) sekularyzacji, która wydawała się najbardziej odpowiednią do wyjaśniania zmian w religijności.

Przez wiele dziesięcioleci w socjologii dominowała teza sekularyzacyjna, według której następowała w społeczeństwach nowoczesnych autonomizacja różnych dziedzin życia społecznego, czyli wyzwalamy się poszczególnych sektorów społeczeństwa i kultury spod władzy instytucji i symboli religijno-kościelnych. Ten obiektywny proces przemian oddziaływał stopniowo na świadomość ludzi i przekształcenia w uniwersum religijnym. Religia traciła swoją dawną wiarygodność, popadała w różnorodne kryzysy. Tradycyjne religijne definicje rzeczywistości były zastępowane przez wyjaśnienia racjonalne, naukowe, techniczne. W tym kontekście proklamowano niekiedy tezę o zanikaniu religii, o słabnięciu społecznego stanu posiadania religii i nadchodzeniu bezreligijnego społeczeństwa, co rozwinęło się w końcu w globalną tezę sekularyzacyjną. W niektórych wersjach skrajnej tezy sekularyzacyjnej traktuje się religię jako przejaw epoki przednowoczesnej i wyraz irracjonalnego stylu życia. Nowoczesne społeczeństwa stają się niejako z konieczności świeckie. Sekularyzacja stała się tezą wyjaśniającą procesy dechrystianizacji społeczeństw zachodniej Europy (Mariański 2006: 23-48; Bruce 2018: 103-118; Vassalli 1976a; Vassalli 1976b).

Jeżeli nawet socjologowie różnili się w ocenie postępów sekularyzacyjnych we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie Zachodniej, i niejednakowo oceniali skutki modernizacji społecznej, to samo zjawisko sekularyzacji nie było kwestionowane. Pojęcie sekularyzacji miało zarówno swój sens opisowy i wyjaśniający, jak i aksjologiczny (pożądany

kierunek rozwoju nowoczesnego świata). Sekularyzacja rozumiana jako społeczna emancypacja była pojmowana – do pewnego stopnia – jako synonim odzyskanej wolności i autonomii człowieka, jako triumf rozumu i uwolnienie się od religii ograniczającej postęp człowieka i społeczeństwa. Była ona przedstawiana jako uniwersalny proces rozwoju społecznego. Nieuchronną konsekwencją modernizacji społecznej będzie powolny uwięd religii i zanik Kościołów.

Relacja nowoczesności i religii była ujmowana według scenariusza kryzysu, a sekularyzację traktowano jako nieodłącznie związaną z modernizacją społeczną, powodującą spadek praktyk religijnych i obniżenie świadomości religijnej społeczeństwa. Część socjologów w XX wieku ogłaszała triumf sekularyzacji („im bardziej zmodernizowane społeczeństwo, tym bardziej zsekularyzowane”). W warunkach postępujących techniczno-ekonomicznych i kulturowych procesów modernizacji, społeczeństwa stawały się coraz bardziej „odkościelnione” (spadek znaczenia Kościołów chrześcijańskich i osłabienie więzi kościelnych). Bez wątplenia napięcie między nowoczesnością a religią przyczyniło się do odchodzenia wielu ludzi od Kościołów chrześcijańskich (Pickel 2014: 47).

Na poziomie najogólniejszym sekularyzacja łączy się najczęściej z dyferencjacją strukturalną i funkcjonalną. Prawo, nauka, ekonomia, polityka, kształcenie i wychowanie uniezależniają się od Kościołów i religii, kierują się własnymi kodami i zasadami funkcjonowania, posiadają własną dynamikę rozwojową. Żaden z podsystemów społecznych nie ma władzy nad innymi subsystemami, by na nie wpływać, instruować je i regulować. Dyferencjacja społeczna w swoich najrozmaitszych postaciach wyklucza jednolitą religijną interpretację świata. We współczesnym świecie mamy do czynienia z ustawiczną emancypacją rzeczywistości świeckiej spod kontroli religii i Kościołów. Świadomie także eliminuje się Kościoły ze sfery życia publicznego. Już nie tylko głosi się neutralność aksjologiczną państwa, ale sekularyzm staje się jakby oficjalną ideologią Unii Europejskiej, jakby nową „religią” Europy (tendencje antychrześcijańskie w Europie).

Część socjologów w XX wieku ogłaszała triumf sekularyzacji i sekularyzmu, dni religii wydawały się policzone. Przybywało tych, którzy deklarowali brak przynależności do jakiegokolwiek Kościoła, czy grupy religijnej oraz brak uczestnictwa w praktykach religijnych (tzw. „odkościelnienie”). Kościoły chrześcijańskie traktowano jako relikty przeszłości, historia zmierza w kierunku sekularyzacji, a nawet sekularyzmu, religia będzie ostatecznie porzucona. Tradycyjne teorie sekularyzacji miały do pewnego stopnia charakter normatywny, bowiem zakładały upadek religii jako cel historii ludzkości. Co więcej, pozbycie się Boga – według ujęć sekularystycznych – pomoże rozwiązać wszystkie problemy światowe, wystarczą świeckie wartości humanistyczne. Postęp naukowo-racjonalny doprowadzi w końcu do wymazania idei Boga z ludzkiej świadomości. Sekularyzacja jest nieodwracalna, wkraczamy w erę postreligijną. Zsekularyzowane społeczeństwa będą funkcjonować bez religijnych punktów odniesienia.

Sekularyzację uważano za coś pozytywnego, co należy po prostu przyjąć bez zastrzeżeń, a kulturową marginalizację religii za proces nieunikniony, niemożliwy do zatrzymania i nieodwracalny (społeczeństwo bez Boga). W warunkach postępującej modernizacji i związanej z nią sekularyzacji, religia ustawicznie traci na znaczeniu społecznym. Sekularyzacja przekształca się w europejski sekularyzm. Nowoczesna Europa powinna być bezreligijna, zmierzch religii jest nieunikniony (program sekularyzmu). Zwłaszcza chrześcijaństwo traci w społeczeństwach zachodnich swoją pozycję i siłę społeczną, zaznacza się bardzo szybki proces dechrystianizacji tych społeczeństw. Jest ono spychane do sfery prywatnej, stając się swoistą subkulturą. Procesy sekularyzacyjne były uznawane za dominujący sposób opisywania przemian religii w nowoczesnych społeczeństwach.

O ile sekularyzację należy rozumieć jako proces społeczny, w którym religia w warunkach modernizujących się czy zmodernizowanych społeczeństwach traci na znaczeniu, to sekularność oznacza już taki stan społeczeństwa, w którym religia nie ma już znaczenia społecznego. Sekularyzm zaś jest już postacią ideologiczną, która domaga się wykluczenia wpływu religii we wszystkich sferach ludzkiego życia. Z punktu

widzenia socjologicznego należy badać zróżnicowane poziomy i wymiary sekularyzacji, sekularności i sekularyzmu (Mariański 2007: 703-710). W niniejszym rozdziale rozważamy wybrane aspekty teorii sekularyzacji z uwzględnieniem przemian w religijności w Europie, zwłaszcza Zachodniej, w ujęciu socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera (*Internationales Soziallexikon* 1984: 65-66). W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku był on przekonany, że współczesne społeczeństwa stają się coraz bardziej zsekularyzowane. Być może nawet traktował sekularyzację jako linearny proces, nieunikniony w warunkach modernizacji prowadzącej do zmiany strukturalnego umiejscowienia religii i erozji religijności na poziomie indywidualnej świadomości. Prawdopodobnie jak wielu innych socjologów jego czasów, „młody” Berger widział niewielką przyszłość dla religii w nowoczesnym świecie.

§ 1. Pojęcie sekularyzacji

Socjologia religii od czasów Émile Durkheima i Maxa Webera fascynowała się teorią sekularyzacji, która była ustawicznie modyfikowana, uzupełniana, a niekiedy kwestionowana. Większość socjologów podzielała pogląd, że sekularyzacja jest skutkiem modernizacji, a relacja pomiędzy tymi obydwoma rzeczywistościami jest jednokierunkowa: im więcej modernizacji, tym mniej religijności. Relację tę niekiedy modyfikowano, wprowadzając zmienną pośredniczącą – racjonalność (im więcej racjonalności, tym mniej miejsca dla nadprzyrodzoności); religia przesuwiała się w stronę irracjonalności. W warunkach modernizujących się społeczeństw religia coraz słabiej zakorzeniła się w życiu jednostek, grup społecznych i całego społeczeństwa. Większość socjologów zajmujących się religią zgadzała się z tezą, że sekularyzacja zależy od modernizacji. Niekiedy formułowano tezę, że osiągnięty wzrost gospodarczy w nowoczesnych społeczeństwach i będący jego pochodną dobrobyt materialny przyspieszył odchodzenie ludzi od tradycyjnej wiary i jej marginalizację w życiu społecznym. Religię zaczęto traktować jako fazę przejściową w historii ludzkości, a proces sekularyzacji jako nieunikniony.

Karol Marks i Émile Durkheim przyjmowali z aprobatą tezę, że nowoczesność niesie ze sobą schyłek religii, Max Weber raczej z pewną rezygnacją. Religia to nie tylko opium ludu, wielka iluzja, ale i źródło wielu nieszczęść, wojen i konfliktów – twierdzili krytycy religii i Kościołów chrześcijańskich. Teologowie traktowali sekularyzację jako fakt, który przyjmowali bez entuzjazmu, tylko niektórzy próbowali tworzyć coś w rodzaju „teologii śmierci Boga”. Model zachodnioeuropejskiej dechryścianizacji i sekularyzacji wydawał się wzorem dla wszystkich społeczeństw, a sekularyzacja powinna zawsze towarzyszyć procesom modernizacyjnym, gdziekolwiek się one pojawią. Powiązania między modernizacją i sekularyzacją uzyskały normatywny charakter.

Teoria sekularyzacji pozwoliła interpretować zanikanie religii jako skutek postępu społecznego. Klasyczne teorie sekularyzacji wskazywały na modernizację społeczną (industrializacja, urbanizacja, dyferencjacja społeczna, mobilność, nauka i technika, instytucje demograficzne, racjonalizacja itp.) jako zasadniczy motor przemian sekularyzacyjnych. Nieuchronną konsekwencją modernizacji społecznej jest zanikanie religii w sferze życia publicznego, a także w indywidualnej i zbiorowej świadomości (linearny spadek religijności). Według zwolenników tezy o globalnej sekularyzacji religia – traktowana jako siła tradycyjna i irracjonalna – musi kapitulować w warunkach dyferencjacji społecznej, pluralizacji i indywidualizacji; jedna ze stron wygrywa kosztem drugiej.

Teza sekularyzacyjna znajdowała poniekąd potwierdzenie w społeczeństwach Europy Zachodniej. Wraz z rozwojem nowoczesności następował wzrost kluczowych wskaźników sekularyzacji, zarówno na płaszczyźnie przyjmowanych przekonań (odejście od ortodoksji), jak i na płaszczyźnie postaw wobec Kościołów. Dystans wobec Kościołów chrześcijańskich ujawnił się szczególnie w spadku uczestnictwa w nabożeństwach niedzielnych, w erozji wzorów zachowań nakazanych przez religię, a zwłaszcza w zakresie tzw. powołań kapłańskich i zakonnych. Zmniejszała się – choć znacznie wolniej – liczba tych, którzy deklarowali wiarę w Boga lub określali siebie jako religijnych. Wyznania religijne traciły powoli swoją władzę społeczną. Zwolennicy „twardej” tezy sekularyzacyjnej przewidywali powstanie zeświecczonych społeczeństw

pozbawionych wszelkich form wierzeń i instytucji kościelnych. W warunkach upowszechniania się wiedzy naukowej wiara w siły nadprzyrodzone jest skazana na zanik lub co najwyżej staje się jednym spośród wielu subsystemów w ramach procesu zróżnicowania społecznego. Sekularyzacja ma charakter liniowy i nieodwracalny.

Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest swoistą „sygnaturą” czasów współczesnych, skutkiem dokonujących się procesów dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, dezinstytucjonalizacji i racjonalizacji. Wieloznaczność terminu „sekularyzacja”, ale i terminu „religia” (niejasność i nieokreśloność), utrudniają przeprowadzenie precyzyjnych rozważań dotyczących chrześcijaństwa, sekularyzacji i tzw. nowoczesności. Sprecyzowanie pojęcia sekularyzacji pozwoliłoby dokładniej ująć swoiste napięcia, jakie sygnalizuje para pojęć „religia – nowoczesność”, często nawet ujmowanych jako pojęcia przeciwstawne.

Klasyczne teorie sekularyzacji wskazywały na modernizację społeczną (industrializacja, urbanizacja, dyferencjacja społeczna, mobilność, nauka i technika, instytucje demokratyczne, racjonalizacja itp.) jako na zasadniczy motor przemian sekularyzacyjnych. Nieuchronną konsekwencją modernizacji – twierdzi się – jest zanikanie religii w sferze życia publicznego, ale także w indywidualnej i zbiorowej świadomości (linearny spadek religijności). Według zwolenników tezy o globalnej sekularyzacji religia traktowana jako siła tradycyjna musi kapitulować w warunkach dyferencjacji społecznej, pluralizacji i indywidualizacji; jedna ze stron wygrywa kosztem drugiej. Rzadko zdarza się, by zwolennicy teorii sekularyzacji określali zanik religii i Kościołów chrześcijańskich w najbliższej przyszłości lub mówili o zgonie religii.

W wersjach umiarkowanych ukazuje się sekularyzację jako nadejście laickiego świata, w którym co prawda wiara nie zanika, ale staje się sprawą osobistą, należąca do sfery prywatnej. Współczesne społeczeństwa stają się coraz bardziej zsekularyzowane, wiara religijna prywatyzuje się, tzn. przynależność religijna przesuwana jest z tradycyjnego jej

manifestowania w sferze społecznej do osobliwego obszaru, który niektórzy socjologowie nazywają „sferą intymną” (Berger, Luckmann 1998: 131-138). Analizy socjologiczne wskazują, że sekularyzacja nie może być opisywana jedynie jako proces „odkościelnienia”. Wraz ze spadkiem więzi z Kościołem wskutek ograniczenia praktyk religijnych, zmniejsza się uznanie dla głównych prawd wiary i tradycyjnych wyobrażeń religijnych, a nawet zmienia się idea Boga w kierunku jego depersonalizacji. Nie wyklucza to jednak tego, że „stare” formy wiary religijnej mogą być zastępowane „nowymi” formami wiary religijnej lub nowymi przesądami (Jagodźński 1995: 5-26).

Sfera publiczna jest do pewnego stopnia neutralna pod względem religijnym, różne obszary życia społecznego, a zwłaszcza instytucje, niezależniają się od religii i Kościołów. W tym kontekście podkreśla się, że Kościoły tracą na znaczeniu („kościół są puste”) i nie potrafią zaspokoić istniejących – zwłaszcza nowych – potrzeb religijnych. Kościoły chrześcijańskie, a nawet religie, przestają być siłą społeczną o charakterze uniwersalnym, przenikającą wszystkie dziedziny życia. Stają się częściowym systemem społecznym, obok wielu innych subsystemów kierujących się własną logiką myślenia i działania, nieuwzględniających wymogów religijnych i kościelnych. Według niektórych socjologów teoria sekularyzacyjna wskazująca na procesy „odkościelnienia” utrzymuje swoją wiarygodność, nie jest do utrzymania jako teza wskazująca na upadek substancji religijnej *in toto*. Sama teoria sekularyzacji w ujęciu wielu socjologów współczesnych traci normatywny charakter na rzecz ujęć bardziej deskryptywnych.

W znaczeniu ogólnym sekularyzacja oznacza historyczny proces społeczno-kulturowy, dokonujący się w czasach nowożytnych i współczesnych, w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego wyzwalają się stopniowo spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod wpływów Kościoła i religii oznacza już „krytyczną” fazę sekularyzacji. Na płaszczyźnie indywidualnej sekularyzacja oznacza uwalnianie się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościołów oraz kierowanie się ku immanentnym prawdomośćom życia ludzkiego.

W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego.

Socjolog niemiecki Franz-Xaver Kaufmann przedstawia najogólniejszą interpretację zjawiska sekularyzacji w następujący sposób: „1. Sekularyzacja jako zjawisko nieustannej utraty wagi religii. Ujęcie to jest spokrewnione treściowo z zeświecczeniem. Ta utrata znaczenia religii może być tłumaczona zarówno z punktu widzenia dążeń emancypacyjnych społeczeństwa, tj. wyzwolenia się z różnych zależności, jak i z pozycji krytyki kultury. 2. Sekularyzacja jako wyrugowanie autorytetu Kościoła ze sfery życia świeckiego. Jest to powszechnie znany aspekt zmian zachodzących w czasach nowożytnych. [...]. 3. Sekularyzacja jako równoczesna utrata i zachowanie dorobku chrześcijaństwa w społeczności świeckiej. Chodzi tu zwłaszcza o ideę wolności i równości wszystkich ludzi, zgodnie z prawami człowieka zawartymi w nowożytnych konstytucjach, jak również o przejęcie ochrony i opieki nad słabymi i biednymi, w ramach działań socjalnych państwa. [...]. 4. Sekularyzacja jako warunek demitologizacji wiary i <uduchowienia życia świeckiego> (E. Troeltsch). Owo istnienie napięcia między treściami profetycznymi orędmie żydowsko-chrześcijańskiego a stosunkami na płaszczyźnie życia świeckiego zauważyła i poddała krytyce przede wszystkim teologia dialektyczna. 5. Sekularyzacja jako dechryścianizacja społeczeństwa i uwolnienie go spod wpływów Kościoła” (Kaufmann 2004: 92-93).

W naukach społecznych terminowi „sekularyzacja” nadaje się sens opisowy i neutralny, niewyrażający negatywnego stosunku do dokonujących się przemian, do jakich się odnosi. Sekularyzacja jako fakt społeczny jest rozważana niezależnie od przesłanek kościelnych i teologicznych. W naukach społecznych termin „sekularyzacja” występuje w następujących znaczeniach:

- a) „upadek albo zanik religii” (instytucje religijne i kościelne, dogmaty wiary i wartości religijne tracą swój dawny wpływ na społeczeństwo; końcowym etapem tego procesu jest całkowicie niereligijne społeczeństwo).

- b) „przystosowanie się do świata” (grupy religijne, które powstały na specyficznym pozaświatowym, religijnym podłożu, w miarę upływu czasu tracą swoją odrębność w stosunku do świata).
- c) „desakralizacja świata” (odejście od religijno-magicznego rozumienia świata i opowiedzenie się za logiczno-przyczynowe wyjaśnianie związków między obiektywnymi zjawiskami).
- d) „pozbawienie państwa wymiaru religijnego” (ograniczenie religii do prywatnego życia wyznawców).
- e) „przenikanie treści religijnych do życia świeckiego” (religijne wzory myślenia zostają oderwane od swojego pierwotnego kontekstu i stają się częścią składową ogólnej kultury; przykładem mogą być związki etyki protestanckiej z „duchem kapitalizmu”; nie dokonuje się jednak sakralizacja profanum, lecz zeświecczenie tego, co religijne (Shiner 1967: 51-62).

Termin „sekularyzacja” występuje w różnych znaczeniach, stąd niektórzy socjologowie unikają w ogóle tego pojęcia lub operują nim niezwykle rzadko. Według José Casanovy teoria sekularyzacji składa się z trzech odmiennych i niepowiązanych ze sobą twierdzeń: oddzielenie i emancypacja sfery świeckiej od innych instytucji i norm, zanikanie religijnych przekonań i wzorów zachowań oraz przesunięcie się religii do sfery prywatnej. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnych struktur społecznych jest dyferencjacja. „Religia sama jest zmuszona nie tylko do zaakceptowania współczesnej zasady strukturalnej dyferencjacji sfery świeckiej, lecz musi także poddać się tej samej dynamice i rozwinąć swoją własną autonomicznie zróżnicowaną sferę” (Casanova 1998: 410).

Z socjologicznego punktu widzenia można wyróżnić za Hubertem Knoblachem trzy rozumienia rozległych procesów sekularyzacyjnych.

- a) Postępujące zmniejszanie się znaczenia religii w nowoczesnych społeczeństwach (tzw. teza o zmierzchu religii). Znajdowało to uzasadnienie w badaniach socjologicznych nad spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych, zmniejszaniem się aprobaty dogmatów Kościołów i ich norm moralnych. Można by ten proces określić

jako „odkościelnienie” (*Entkirchlichung*), dekonfesjonalizację albo dechrystianizację. Tzw. kościelna religijność znajdowała się w stałej defensywie jako przegrywająca w procesach modernizacyjnych. Kościoły stają się jedną z wielu instytucji, a ich wykładnie rzeczywistości nie zajmują już uprzywilejowanej pozycji. Tracą one swój monopol interpretacyjny.

- b) Dyferencjacja (zróżnicowanie) religii. Oznacza ona powolne, niekiedy radykalne, wyzwalanie się różnych rodzajów życia społecznego spod kontroli instytucji kościelnych. Polityka, gospodarka, kultura, nauka, media, systemy kształcenia i wychowania w coraz mniejszym stopniu podlegały wpływom Kościołów chrześcijańskich. Ten typ sekularyzacji można określić jako instytucjonalną specjalizację. Poszczególne sfery życia społecznego koncentrowały się na swoich własnych zadaniach, na co Kościoły nie miały już większego wpływu (brak religijnej i kościelnej legitymizacji). Religia może być co najwyżej rozumiana jako subsystem społeczny w ramach całościowego społeczeństwa. Stopniowo jest ona usuwana ze sfery życia publicznego, co jest skutkiem dyferencjacji lub modernizacji społecznej.
- c) Prywatyzacja religii. Teza ta nawiązuje do teorii Thomasa Luckmanna, który w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku wskazywał na proces przesuwania się religii ze sfery życia publicznego do sfery życia prywatnego. Towarzyszą temu takie zjawiska jak „kurczenie się” Transcendencji, akcentowanie problemów życia osobistego (szczęście, doświadczenie, ciało jako wartość). Religia traci swoje społeczne formy, staje się swoistym indywidualnym kultem. Zjawów prywatyzacji religii można współcześnie poszukiwać w tzw. religijności internetowej, która oznacza wyzwalanie się z tradycyjnych więzi i tworzenie własnego Kościoła. Subiektywne preferencje pozwalają wybrać z oferty to, co pasuje jednostce, a sam wybór staje się coraz mniej uzależniony od społecznie zdeterminowanych kryteriów selekcji. Religijność sprywatyzowana, zwana niewidzialną religią, może nieść ze sobą niebezpieczeństwo anomii czy skrajnego indywidualizmu, ale tak być nie musi (Knoblauch 2009: 16-27).

Tezę o sekularyzacji opartej na bezpieczeństwie egzystencjalnym podtrzymują Pippa Norris i Ronald Inglehart. Wychodzą oni z założenia, że bogate i biedne społeczeństwa na całym świecie różnią się wyraźnie pod względem stopnia rozwoju bezpieczeństwa dla środowiska i nierówności społeczno-ekonomicznych, co pociąga za sobą różnice w podstawowych warunkach życia oraz związanych z nimi poczuciem bezpieczeństwa i narażenia się na różnego rodzaju zagrożenia. Dorastanie w bezpiecznych warunkach w okresie kształtującym osobowość determinuje zapotrzebowanie na religię. Decyduje o tym, jak ważne dla ludzi są wartości religijne. Przyjmują ci socjologowie hipotezę, że osoby dorastające w mniej bezpiecznych warunkach będą przywiązywać większą wagę do wartości religijnych, dla osób mających większe poczucie bezpieczeństwa znaczenie wartości religijnych będzie mniejsze. Proces rozwoju społecznego wywiera znaczący wpływ na religijność. Przekształcanie się społeczeństw rolniczych w społeczeństwa przemysłowe, a nawet postprzemysłowe, i towarzyszący temu wzrost bezpieczeństwa, ogólnie osłabia znaczenie wartości religijnych.

W społeczeństwach postindustrialnych coraz mniej osób uważa, że tradycyjne wartości duchowe, wierzenia i praktyki religijne odgrywają zasadniczą rolę w ich życiu i w życiu społeczeństwa. Stają się oni coraz bardziej obojętni wobec tradycyjnych przywódców i instytucji religijnych, tracą chęć uczestniczenia w życiu kultowym. Zapotrzebowanie na religię jest zróżnicowane jako wynikające z podstawowych warunków życia, jakich doświadczają ludzie w społeczeństwach bogatych i biednych. „Ludzie żyjący w stresie potrzebują surowych, możliwych do przewidzenia reguł. Muszą mieć pewność odnośnie tego, co nastąpi, ponieważ znajdują się w niebezpieczeństwie – ich margines błędu jest wąski i potrzeba mu maksymalnej przewidywalności. W przeciwieństwie do nich osoby dorastające w warunkach względnego bezpieczeństwa są w stanie tolerować więcej wieloznaczności i odczuwają mniejszą potrzebę posiadania absolutnych, ścisłych i jasnych reguł oficjalnie przyjętych przez religię. Ludzie posiadający stosunkowo duże poczucie bezpieczeństwa egzystencjalnego potrafią zaakceptować odstępstwa od znanych reguł łatwiej niż osoby niemające pewności, czy ich podstawowe

potrzeby egzystencjalne zostaną zaspokojone. Te wszystkie procesy nie muszą oznaczać tego, że w miarę rozwoju gospodarczego społeczeństw religia zanika pod każdą postacią, jej pozostałości i symboliczne elementy często istnieją nawet wtedy, gdy dla deklarujących formalną przynależność wyznaniową treść religii traci na znaczeniu. Obok czynników ekonomicznych ważną rolę odgrywa także kontekst historyczny i specyfika kulturowa. Sondaże międzynarodowe zrealizowane przez Ronalda Ingleharta wydają się potwierdzać pozytywny związek pomiędzy modernizacją społeczną i sekularyzacją (Norris, Inglehart 2006: 41-57).

Anthony Giddens określa sekularyzację jako proces, w wyniku którego religia traci swój wpływ na różne dziedziny życia społecznego. Wskazuje na trzy wymiary sekularyzacji: a) Zmniejsza się liczba członków organizacji religijnych, czyli coraz mniej osób należy do Kościołów i innych organizacji religijnych oraz aktywnie uczestniczy w nabożeństwach oraz innych uroczystościach religijnych (np. w różnych rytuałach religijnych). Te wskaźniki sekularyzacji mają charakter obiektywny; b) Spada znaczenie społeczne, zmniejsza się majątek i prestiż Kościołów i innych organizacji religijnych. Organizacje religijne na całym świecie straciły znaczną część swojej władzy społecznej i politycznej. Zwłaszcza w Europie Zachodniej organizacje religijne borykają się z problemami finansowymi, tylko niektóre nowe ruchy religijne potrafią zgromadzić z dnia na dzień znaczne fundusze; c) Zmienia się sfera przekonań i wartości. Dawniej religia odgrywała w życiu codziennym ludzi znacznie większą rolę niż dzisiaj. Kościoły wpływały na ich życie rodzinne i osobiste. Idee religijne dzisiaj w o wiele mniejszym stopniu oddziałują na nasze życie niż w społeczeństwach tradycyjnych (Giddens 2012:696-698). Koncepcja sekularyzacji jest bardzo użyteczna w wyjaśnianiu zmian w tradycyjnych Kościołach chrześcijańskich, także w dziedzinie moralności (sekularyzacja moralności).

Wiara chrześcijańska zawiera nie tylko zobowiązania człowieka wobec Boga, ale i wobec samego siebie i innych ludzi (relacje z innym człowiekiem, z grupami społecznymi, całym społeczeństwem). Część tych zobowiązań moralnych wynika z idei człowieczeństwa (przestanki humanistyczne), część ma swoje odniesienia do religii jako takiej. Przekonania

moralne człowieka wierzącego i niewierzącego nie pokrywają się całkowicie. Wierzący spostrzega i akceptuje wiele swoich obowiązków wobec Boga, także i część zobowiązań wobec siebie, innych ludzi, a nawet rzeczy, które mogą nie mieć znaczenia dla człowieka niewierzącego. Przekonania wierzących i niewierzących w odniesieniu do innych ludzi mogą być częściowo zbieżne. Jeżeli nawet religia nie dostarcza wyłącznie właściwych fundamentów dla moralności, to odgrywa ważną rolę w kształtowaniu przekonań moralnych (Berger 2006: 187-194). Współcześnie związek religii i moralności został w znacznej mierze zakwestionowany, a przekonania moralne ludzi zmieniają się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego (Adamczyk 2015: 161-180; Zemło 2015: 133-159).

Socjologowie od dawna wskazują, że w społeczeństwach pluralistycznych zaznacza się proces przesuwania się religii z wymiarów publicznych do prywatnych. Oznacza to zmniejszanie się społecznego znaczenia instytucji religijnych i zewnętrznych praktyk rytualno-kultowych. Nie zawsze tym zjawiskom towarzyszy zanik czy zmniejszanie się tego, co jest określane jako przeżycie *sacrum* lub doświadczenie religijne. Badania nad doświadczeniem religijnym wskazują, że w wysoko urbanizowanych społeczeństwach nie występują zjawiska masowego zaniku religijności, lecz dokonują się zróżnicowane przemiany w sferze religijnej i kościelnej. Współczesne przemiany społeczno-kulturowe, czyli tzw. zjawiska modernizacji, prowadzą do zaakcentowania subiektywnej strony życia ludzkiego. Peter L. Berger podkreśla nawet, że modernizacja i subiektywizacja są procesami pokrewnymi (Berger 1980: 33). Ten kierunek przekształceń społeczno-kulturowych zachęca do analiz problemu doświadczenia ludzkiego, w tym także doświadczenia religijnego, zwłaszcza tego związanego z sensem życia.

Na początku lat siedemdziesiątych XX wieku Peter L. Berger i Brigitte Berger pisali o sekularyzacji jako głównym problemie socjologii religii. Totalny proces sekularyzacji oznacza stałą utratę znaczenia religii we wszystkich dziedzinach życia. Nie tylko instytucje kościelne są spychane na margines życia społecznego, ale także religijne wartości i normy tracą swoje znaczenie dla usensownienia ludzkiego życia. Na płaszczyźnie świadomości przykładem ogólnej sekularyzacji jest prywatna

moralność. Coraz mniej ludzi poszukuje zasad dla swojego życia osobistego w ustabilizowanych tradycyjnych religiach (Berger, Berger 1974: 221). Sekularyzacja oddziałuje szczególnie destrukcyjnie na tradycyjne treści i na instytucje, które ją upowszechniały. Rodzi pluralizm i sama jest wspierana przez pluralizm (Berger 1997: 172 i 203). Sekularyzacja dotyczy nie tylko procesu, „dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych”, ale i świadomości, tzn. że przybywa „coraz więcej jednostek patrzących na świat i na swoje własne życie bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej” (Berger 1997: 150). Przyspieszona modernizacja społeczeństwa pociąga za sobą procesy indywidualizacji życia codziennego i pluralizacji stylów życia, co nie pozostaje bez wpływu na religię.

Można by poprzestać za Peterem L. Bergerem na prostej definicji sekularyzacji jako procesu, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury wyzwalają się spod dominacji instytucji i symboli religijnych. Sekularyzacja nie jest tylko procesem o charakterze społeczno-strukturalnym, związanym z dyferencjacją społeczną. „Ogarnia całość życia kulturalnego i twórczego i może być obserwowana na przykładzie zanikania religijnych treści w sztuce, w filozofii, w literaturze oraz – co jest najbardziej znaczące – w rozwoju nauki jako autonomicznej, zupełnie świeckiej wizji świata. Ponadto zakłada się tu, że proces sekularyzacji ma również stronę subiektywną. Tak jak istnieje sekularyzacja społeczeństwa i kultury, istnieje sekularyzacja świadomości. Mówiąc zwyczajnie oznacza to, że współczesny Zachód produkuje coraz więcej jednostek patrzących na świat i na swoje własne życie bez dobrodziejstwa interpretacji religijnej” (Berger 1997: 150).

Sekularyzacja ma więc swoje wymiary społeczno-instytucjonalne (sekularyzacja obiektywna, strukturalna) i świadomościowo-światopoglądowe (sekularyzacja subiektywna). Na poziomie obiektywnym sekularyzacja dotyczy zróżnicowania instytucji społecznych i umiejscowienia religii w zobiektywizowanej strukturze społecznej. Kościoły chrześcijańskie emigrują z obszarów znajdujących się dawniej pod ich kontrolą i wpływem (np. rozdział Kościoła i państwa, emancypacja edukacji spod władzy kościelnej). Sekularyzacja subiektywna albo sekularyzacja

świadomości odnosi się do utraty wiarygodności religijnej na poziomie indywidualnym. Ostateczny sens życia nie jest już dostarczany wyłącznie przez religię. Pojawiają się różne inne alternatywy jako źródła indywidualnego tworzenia znaczeń w nowoczesnym świecie. Sekularyzacja strukturalna i subiektywna są ze sobą powiązane dialektycznie, a nie w kategoriach prostej mechanicznej przynależności.

Jeżeli nawet traktować sekularyzację jako zjawisko globalne, to nie jest ono równomiernie rozłożone w poszczególnych społeczeństwach i w ramach społeczeństwa. Peter L Berger twierdzi, że „wpływ sekularyzacji w znacznie większym stopniu dotyczy mężczyzn aniżeli kobiet, ludzi w średnim wieku aniżeli młodych i starych, raczej mieszkających w mieście aniżeli na wsi, częściej klas społecznych związanych bezpośrednio z nowoczesną produkcją przemysłową aniżeli wykonujących tradycyjne zawody (takie jak rzemiosło i kupiectwo), raczej protestantów i Żydów aniżeli katolików itp. Przynajmniej jeśli chodzi o Europę, to można na podstawie tych danych powiedzieć z pewnym przekonaniem, że religijność kościelna jest najbardziej żywotna (co oznacza, że struktury społeczne są najmniej dotknięte procesem sekularyzacji) na marginesowych obszarach życia współczesnego społeczeństwa przemysłowego, zarówno gdy idzie o marginesowe klasy społeczne (resztki dawnej drobnej burżuazji), jak i jednostki (nie związane z procesem pracy)” (Berger 1997: 151).

Istnienie wielu definicji rzeczywistości religijnej i kościelnej, z którymi styka się człowiek, sprawia labilność w kwestiach wiary. „Sytuacja pluralistyczna stawia instytucje religijne przed dwiema opcjami mającymi charakter typów idealnych. Instytucje te mogą się więc przystosować do sytuacji, brać udział w pluralistycznej grze wolnych religijnych przedsięwzięć i rozwiązywać najlepiej jak tylko potrafią problem wiarygodności w drodze modyfikacji swoich produktów zgodnie z oczekiwaniem konsumentów. Mogą one też odmówić przystosowania się, schronić się za jakimikolwiek społeczno-religijnymi strukturami – podtrzymywanymi lub skonstruowanymi przez siebie – i dalej w granicach możliwości wyznawać stare <prawdy>, jak gdyby nic się nie stało. (...) Problemy te łącznie tworzą <kryzys teologii> i <kryzys Kościoła> we współczesnym społeczeństwie” (Berger 1997: 202).

Wiara religijna przestaje być sprawą losu, staje się sprawą indywidualnego wyboru czy preferencji. Wiąże się ze wzrastającą autonomią oraz uniezależnianiem się od różnego rodzaju środowisk społecznych. Dokonuje się to w warunkach, w których religijne legitymizacje utraciły swoją wiarygodność nie tylko w kręgach niektórych intelektualistów, ale i w szerokich masach całego społeczeństwa (kryzys wiarygodności religii).

§ 2. Przejawy sekularyzacji w Europie Zachodniej

W ostatnich 40 latach w Europie Zachodniej zaznaczał się przyspieszony proces sekularyzacji. Społeczeństwa stawały się coraz bardziej zdechrystianizowane, nawet jeżeli zachowywały jeszcze chrześcijańską fasadę. *Sacrum* było eliminowane zarówno z życia społecznego, jak i z wytworów kulturowych ludzi. Polityka, gospodarka, nauka, kultura i inne dziedziny życia społecznego uzyskiwały swoją niezależność od religii i moralności chrześcijańskiej, wypracowywały własne systemy regulacji i legitymizacji swoich działań. Mandat interpretacyjny religii uległ poważnemu osłabieniu. W ponowoczesnych społeczeństwach nie ma już jednego, ogarniającego wszystkie dziedziny życia systemu wartości i norm. Życie społeczne w coraz większym zakresie jest kierowane i koordynowane różnorodnymi zasadami pragmatycznymi, niezwiązanymi z religią i moralnością religijną. Proces ten można określić jako przejście od całościowego i monocentrycznego porządku do spluralizowanego życia społecznego i politycznego. W sekularyzujących się społeczeństwach jednostki uzyskiwały możliwość wyboru określonych elementów z doktryny chrześcijańskiej, wraz ze swoistym „prawem” dystansowania się wobec Kościołów jako instytucji, a także oddzielenia moralności od religii. Kontury tego, co chrześcijańskie, stają się mniej określone, bardziej zróżnicowane, mniej ukościelnione, bardziej pluralistyczne (Seweryniak 2017: 312-327).

Przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych nastąpiło w zachodniej Europie od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku, w kontekście zwrotu kulturowego o znamionach rewolucyjnych. W ramach klasycznych

teorii sekularyzacji interpretowano zanik religii jako nieuchronny i nieodwracalny proces towarzyszący społeczeństwom przemysłowym. W związku z narastającym zjawiskiem dyferencjacji społecznej religia stawiała się jednym z subsystemów społecznych, niemającym bezpośredniego wpływu na pozostałe subsystemy. Nawet w ramach własnego subsystemu traci ona na znaczeniu, staje się sprawą jednostek, które poszukują jej niejednokrotnie tylko w zwrotnych momentach swojego życia czy w sytuacjach kryzysowych. W wielu społeczeństwach zachodnioeuropejskich zmniejsza się liczba chrześcijan kościelnych (zinstytucjonalizowanych), spada poziom praktyk religijnych i innych wskaźników religijności, wzrasta natomiast liczba osób zdystansowanych wobec Kościoła, o alternatywnej religijności, z których część to osoby o nowej duchowości.

Według Petera L. Bergera są jakby dwa ogniska sekularyzacji na religijnej mapie świata. Po pierwsze, jest to niewielka ale bardzo wpływowa grupa intelektualistów, których najogólniej można by zdefiniować jako ludzi Zachodu, dobrze wykształconych, zwłaszcza z obszaru nauk humanistycznych i społecznych, działających w przestrzeni międzynarodowej. Po drugie, jest to Europa Zachodnia i Centralna, w której procesy sekularyzacyjne są zaawansowane i gdzie do pewnego stopnia teza sekularyzacyjna potwierdza się, przyjemniej jeszcze niedawno temu. Pytanie, dlaczego Europa jest zsekularyzowana, jest pytaniem fascynującym (Berger 2002a: 291-298). Procesy desekularyzacyjne powoli zaczynają pojawiać się i w Europie Zachodniej, ale są one tu jeszcze czymś zagadkowym i trudno rozpoznawalnym. Coraz mniej badaczy, w tym i socjologów, wierzy w swoisty automatyzm „modernizacja społeczna – sekularyzacja”. Nie brakuje i tych, którzy tezę o „powrocie religii” w odniesieniu do Europy Zachodniej traktują jako mit, którego nie potwierdzają „twarde” dane empiryczne (Pollack 2013b: 318).

Nawet niektórzy zwolennicy teorii sekularyzacji jako najlepiej objaśniającej procesy zmian w religijności i kościelności przyznają, że w warunkach dyferencjacji funkcjonalnej i strukturalnej dokonują się zmiany w Kościołach i w innych wspólnotach religijnych. Modernizacja społeczna stała się wyzwaniem dla nich, by podejmować znaczne wysiłki w odchodzeniu od tradycyjnych, niekiedy archaicznych form, w kierunku

doskonalenia wewnętrznej organizacji, specjalizacji, profesjonalizacji kościelnych ról zawodowych, kontroli jakości, ekonomizacji kościelnych modeli zarządzania i kierowania. W Niemczech ukształtowały się różnorodne, nowoczesne formy zarządzania pracą społeczną, czy profesjonalne sposoby zarządzania parafią. Kościoły chrześcijańskie stają się do pewnego stopnia instytucjami usługowymi, zorientowanymi na pozyskiwanie nowych członków („klientów”). Oznacza to dla Kościołów wzrost instytucjonalnej autonomii, zdolności do samozarządzania się, efektywnej profesjonalności i racjonalności (Pollack 2013b: 320-321).

W warunkach przyspieszonej modernizacji społecznej zmieniają się postawy i praktyki oraz więzi religijne, zmieniają się formy religijności, ale religia nie zanika. Sekularyzacja na płaszczyźnie społecznej nie zawsze łączy się z sekularyzacją na płaszczyźnie świadomości indywidualnej. Niektóre instytucje religijne utraciły siłę i wpływy w wielu społeczeństwach, ale zarówno dawne, jak i nowe przekonania religijne oraz praktyki trwały nadal w życiu jednostek, czasami przybierając nowe formy instytucjonalne, czasami prowadząc nawet do wielkich eksplozji gorliwości religijnej. I odwrotnie, instytucje identyfikowane jako religijne mogą odgrywać pewną rolę społeczną i polityczną nawet wtedy, jeśli niewielu ludzi wierzy lub praktykuje religię, którą te instytucje reprezentują (Berger 2009-2010: 81-100).

Sekularyzacja w wymiarach społecznych zmienia kształty i znaczenie religii w życiu prywatnym. O ile dawniej była ona swoistym „losem” i „przeznaczeniem” ludzi, to w warunkach nowoczesności staje się indywidualnym wyborem. Peter L. Berger twierdzi, że można dzisiaj wybierać wszystko, ale nie to, że się chce w ogóle wybierać. Wybieranie stało się swoistym imperatywem i przymusem, nawet jeżeli jest ono współkształtowane przez rodzinne i społeczne środowiska. Członkostwo w Kościołach chrześcijańskich stało się w ten sposób bardziej mobilne. Można zbliżyć się do Kościoła lub oddać od niego, opuścić go i znowu powrócić.

Bóg nie tyle jest Bogiem religii i Bogiem Kościoła, lecz Bogiem jednostki (własny Bóg). Jednostka posiada podstawowe prawo do autonomii, co oznacza, że nie musi się dostosowywać do autorytetów

kościelnych, ma możliwość podejmowania własnych decyzji, bez obowiązku spełniania oczekiwań Kościoła. Wszystko może poddawać pod dyskusję lub opatrzyć znakiem zapytania. Peter L. Berger podkreśla: „Nowoczesność pluralizuje świat życia jednostek i w konsekwencji podkopuje wszystkie zakładane oczywistości”. I dodaje, że „przekonania religijne są raczej wybierane niż przyjmowane jako oczywistość, to nie to samo, co powiedzieć, iż nie są one już wyznawane. Mówiąc wprost, proponuję tezę, że pluralizm wpływa raczej na jak, a nie czy przekonań religijnych – a to coś całkiem różnego od sekularyzacji” (Berger 2009-2010: 95). Wiarę w Boga jednostka kształtuje na swój sposób, pod własnym nadzorem, na własny rachunek. Bóg staje się do pewnego stopnia sprawą gustu, przynoszącym jednostce bezpieczeństwo i indywidualne szczęście.

Teoria sekularyzacji w starej postaci znajduje poniekąd w Europie swoje potwierdzenie, zarówno na płaszczyźnie artykułowanych wierzeń, jak i na poziomie zachowań związanych z praktykami religijnymi. W dwóch ostatnich dekadach odnotowano znaczny spadek religijności w wymiarze kościelnym na południu kontynentu europejskiego (np. Hiszpania, Włochy, Grecja). Nie kwestionując tych faktów warto zauważyć, że pomimo niewątpliwych, daleko idących procesów odchodzenia od religijności kościelnej, nie brak oznak trwania religii, w większości o charakterze chrześcijańskim. Nie tyle więc sekularyzacja, co zmiana instytucjonalna pozycji religii jest lepszym terminem dla opisu sytuacji religijnej w Europie Zachodniej. Mimo to Europa odstaje od reszty świata, a odpowiedź na pytanie, dlaczego Amerykanie są tak znacząco bardziej religijni niż Europejczycy, jest jedną z interesujących zagadek socjologicznych. Według Bergera nie ma powodu przypuszczać, że wiek XXI będzie mniej religijny aniżeli dzisiejszy świat. Kwestionuje on tezę, że nowoczesność (modernizacja) nieuchronnie wywołuje sekularyzację, a ruchy odnowy, jak islamski czy ewangelicki, stanowią ostatnią próbę obrony religii, która nie może przetrwać. Berger uważa, że sekularyzacja ostatecznie nie zatriumfuje (Berger 1999: 9-12).

Peter L. Berger często podkreśla, że Europa Zachodnia i Środkowa to najbardziej zsekularyzowany obszar świata. Najpierw zjawisko „euroświeckości” (*eurosekularyzmu*) było charakterystyczne dla północnej

części kontynentu europejskiego, potem rozszerzało się niezwykle szybko na inne rejony Europy (np. Francję, Belgię, Hiszpanię). W tym kontekście Berger stawia hipotezę, że kolejne kraje poddają się sekularyzacji w miarę, jak są przyłączane do Europy. Integracja europejska sprzyja przyjmowaniu „euroświeckości” wraz z całym „pakietem europejskim”. Tendencję tę – jego zdaniem – można już zauważyć w przypadku Irlandii i Polski, gdzie mamy do czynienia jedynie z opóźnieniem tego procesu. „Nowa” Europa będzie już wkrótce wyglądać jak „stara” (Peter L. Berger. Alternatywne nowoczesności, www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesnosc,45397,1,1.html (dostęp: 03.05.2015)). *Ex definitione* wyklucza się ożywienie religijne w skali społecznej.

Sekularyzacja – według niektórych socjologów – wydaje się nieuchronnym losem Kościoła katolickiego w Polsce. Peter L. Berger twierdzi, że masowa zsekularyzowana kultura europejska będzie oddziaływać znacząco na kraje Europy Wschodniej w takim stopniu i tempie, w jakim te kraje zostaną zintegrowane z Europą Zachodnią. Byłby to rodzaj „kulturowej inwazji” na te kraje. Twierdzi on, że Polska podąży prawdopodobnie w tym samym kierunku co inne kraje europejskie. Podobnie było z Irlandią, ten do niedawna katolicki kraj bardzo szybko zmienił się. Czy Polska będzie pod tym względem drugą Irlandią? – pyta Berger i odpowiada: przypuszczalnie tak, jeśli tylko obecnie obserwowane tendencje utrzymają się (Berger 2012b: 26). Inni socjologowie, np. Charles Taylor, mówią o Polsce i jej religijności jako o szczególnym przypadku.

W Europie Zachodniej w drugiej połowie XX wieku i w XXI wieku Kościoły chrześcijańskie przeżywały niewątpliwy kryzys. W wielu społeczeństwach zachodnich rosła zbiorowość tych, którzy nie deklarowali jakiegokolwiek przynależności kościelnej (bezwyznaniowci), dokonywały się procesy erozji wiary chrześcijańskiej, zanikało poczucie więzi z Kościołami. Malejący udział wiernych w praktykach religijnych prowadził do zanikania w ich świadomości aprobaty podstawowych treści wiary chrześcijańskiej. Religia i Kościoły przestają być ważnym czynnikiem integracji społeczeństwa. Wraz ze słabnącym poczuciem przynależności społeczeństwa do Kościołów, maleje aprobatą społeczną tego, co te Kościoły reprezentują i upowszechniają (Kaufmann 2004: 108). Wielu ludzi

współczesnych bardziej akceptuje społeczną użyteczność Kościołów i ich pracę na rzecz umacniania moralnych podstaw społeczeństwa niż ich znaczenie *stricte* religijne. Postępuje proces desakralizacji społeczeństwa i delegitymizacji społecznej Kościołów chrześcijańskich w Europie (społeczny spadek znaczenia religii i Kościołów chrześcijańskich).

Według Bergera w teorii sekularyzacji przyjmowano, że „im bardziej nowoczesne staje się społeczeństwo, tym mniej jest ono religijne. Pogląd ten oczywiście harmonizował z oświeceniową filozofią postępu, w ramach której zanik religii przyjmowany był z zadowoleniem jako wyzwolenie od przesądów oraz tyranii duchowieństwa. Jednak wielu zwolenników tej teorii nie przyjmowało sekularyzacji z zadowoleniem – mało tego, niejednym z nich był chrześcijańskim teologiem. Uważali oni jedynie, że istniejące dowody, niestety, to potwierdzają. Znowu – trzeba przyznać, że w latach siedemdziesiątych XX wieku teoria ta została całkowicie obalona. Nie będąc bynajmniej coraz bardziej zsekularyzowany, świat współczesny jest sceną potężnych eksplozji uczuć religijnych. Nowoczesność jest nie tylko dość zróżnicowana, lecz – w większości miejsc – także łatwa do pogodzenia z taką lub inną religią” (Berger 2007a: 7). Teoria sekularyzacji słusznie wskazywała na to, że modernizacja społeczna narusza niekwestionowane przekonania i wartości, ale myliła się zakładając, że ten proces relatywizacji w sposób nieuchronny doprowadzi do upadku religii. Nowoczesność niekoniecznie musi prowadzić do sekularyzacji, chociaż wiedzie do pluralizacji.

W nowoczesnych społeczeństwach religia nie jest dominującą instancją podtrzymującą cały porządek społeczny, lecz tylko jedną z instancji spośród innych. Poważna część aktywności religijnych została zdominowana przez logikę ekonomii rynkowej (Berger 1997: 186). Dla wielu wierzących nie istnieje ścisła dychotomia „albo – albo” między religijnym i sekularnym dyskursem, ale płynna konstrukcja, „nie tylko to, ale i tamto”. W kulturze pluralistycznej pewność wiary staje się dobrem rzadkim. Rzeczywistość wiary staje się wielowymiarowa i wielopostaciowa. Można wybierać – przeglądając różne oferty – spośród wielu możliwości, a nawet trzeba wybierać taką lub inną opcję religijną lub niereligijną

(sekularną). Każdy może sobie zorganizować własny sposób wierzenia i praktykowania religii (alternatywna religijność lub duchowość).

W ocenie globalnego procesu obiektywnej sekularyzacji należy zawsze pamiętać, że procesy częściowego osłabienia religii i Kościołów w społeczeństwie nie są równoznaczne z procesami dechrystianizacji czy tym bardziej ateizacji. Należy jednak przyznać – przynajmniej częściowo – rację Bergerowi, że pluralizacja, pociągająca za sobą dychotomiczny podział na sferę publiczną i prywatną życia, osłabia wpływ religii na jednostkę i społeczeństwo. W dziedzinie spraw publicznych dominują ideologie nienawiązujące do religijnych wartości lub – co najwyżej – pośrednio i niejasno. Religia potwierdza się raczej w prywatnej sferze życia. Pluralizacja nie jest jedyną przyczyną sekularyzacji, lecz łączy się z innymi siłami sekularyzacyjnymi (Berger, Berger, Kellner 1973: 72-74). Prowadzi ona do zróżnicowania instytucjonalnego i do sekularyzacji strukturalnej, ale nie zawsze prowadzi automatycznie do sekularyzacji świadomości.

§ 3. Uwagi końcowe

Jakkolwiek sekularyzacja jest przede wszystkim „produktem” kultury zachodniej i była odnoszona do konkretnych religii i Kościołów na Zachodzie, to dzisiaj przekracza granice tego kręgu kulturowego i obejmuje także kraje azjatyckie, afrykańskie, staje się więc zjawiskiem światowym. W społeczeństwie światowym – dzięki nowoczesnej technice i środkom społecznego komunikowania – pojawiają się te same procesy „zeświecczenia”, które występowały wcześniej w Europie Zachodniej. Sekularyzacja azjatycka czy afrykańska jest rezultatem nie tylko wpływów zachodnich, ale również procesów przemian dokonujących się na tych obszarach. Przedstawiciele różnych wielkich religii świata są poniekąd „zmuszeni” do podejmowania wspólnego dialogu w obliczu zagrożenia procesami sekularyzacji. Współczesna sekularyzacja – zdaniem niektórych – nie ma już charakteru regionalnego, lecz dzięki nowoczesnym technikom i możliwościom komunikowania społecznego nabiera charakteru ogólnoświatowego, nawet jeżeli zsekularyzowane dziedzictwo modernizacji Zachodu nie jest przyjmowane w całości i bezkrytycznie,

ale wybiórczo i w połączeniu z własnymi tradycjami. Sam termin „seku-
laryzacja” obejmuje bardzo różnorodne zjawiska. W konsekwencji staje
się swoistą „hybrydą”. Nie ma też wśród socjologów zgody co do tego,
jak można lub jak powinno mierzyć się sekularyzację.

W jednym z wywiadów kard. Kurt Koch stwierdził: „Pod koniec lat
sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych uchodziło wśród
socjologów religii niemalże za pewnik, że proces sekularyzacji jest
nieodwracalny, że nie można go już zawrócić i że to w ostateczności
doprowadzi do stopniowego obumierania religii. Dzisiaj żaden
z poważnych socjologów religii nie mówi już o nieodwracalności proce-
su sekularyzacji, ale zdecydowana większość z nich mówi obecnie o *basic
religion*, niezachwianej sile przetrwania religii. Już wcześniej wskazywał
na to Peter Berger, który zauważył, że właśnie sam proces sekularyzacji
jest tym, który prowadzi ją samą do wewnętrznych jej granic i wywołuje
tym samym nowe religijne potrzeby. Z tej perspektywy można mówić
o ponownym odrodzeniu się religii we współczesnym społeczeństwie.
Ale – co skądinąd ciekawe – to ponowne odrodzenie wcale nie prowadzi
w konsekwencji do odrodzenia tego, co chrześcijańskie we współcze-
snym świecie” (*Symfonia jedności* 2015: 166-167).

W nowszej socjologii religii teoria globalnej sekularyzacji jest pod-
dawana wyraźnej krytyce. Została także zakwestionowana teza, że mo-
dernizacja i sekularyzacja postępują równocześnie, tak że wiarę opartą
na Objawieniu w nieunikniony sposób zastąpi z czasem wiedza oparta
na rozumie, nauce i wiedzy empirycznej. Nie mówi się już tylko o mode-
lu zachodniej modernizacji. We współczesnym zglobalizowanym świe-
cie, coraz bardziej powiązanim, jest wiele modernizacji kształtujących
się w różnych konfiguracjach (Sztompka 2013: 179). „Wydawało się to
prawdopodobne zważywszy sekularyzację, jaka dokonywała się w więk-
szości społeczeństw europejskich, i sekularyzację życia publicznego
w Stanach Zjednoczonych. Nie istnieje jednak w naukach społecznych so-
lidna teoria, która mówi, że odrodzenie religii w dzisiejszych warunkach
jest niemożliwe. Jak zauważyli Peter Berger, David Martin i wielu innych,
założona korelacja między sekularyzacją i modernizacją, która niegdyś
była podstawową tezą literatury socjologicznej, nie jest prawdziwa.

Owo jakoby uniwersalne prawo rozwoju społecznego stosuje się przede wszystkim do Europy Zachodniej. Inne kraje rozwiniętego świata, w tym Stany Zjednoczone i Japonia, nie notują jednak wyraźnego zaniku wiary wraz z podwyższaniem się poziomu dochodu i wykształcenia” (Fukuyama 2000: 222).

Według socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera socjologowie zbyt pośpiesznie utożsamili sekularyzację z pluralizmem oraz sekularyzm z pluralizmem i uznali, że nowoczesność (modernizacja społeczna) pociąga za sobą w nieuchronny sposób upadek religii. Faktem natomiast są upowszechniające się procesy pluralizacji społeczno-kulturowej, które sprawiają, że ludzie żyją dzisiaj w całkowicie nowej sytuacji, nacechowanej wielością konkurencyjnych przekonań i stylów życia. Nie pozostaje to bez wpływu na religijność ludzi współczesnych (Berger 2013a: 2). Peter L. Berger, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku zwolennik teorii globalnej sekularyzacji, twierdzi dzisiaj, że tzw. teorie sekularyzacji są w gruncie rzeczy wielką pomyłką (falsyfikacja teorii).

Nie żyjemy w zsekularyzowanym świecie, lecz w świecie „ponownie zaczarowanym”, o odradzającej się religijności w skali światowej. Niemal wszędzie przybywa ruchów konserwatywnych, ortodoksyjnych i tradycyjnych, obserwujemy ożywienie postaw zdecydowanie religijnych. „Współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego ze zsekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy z przygnębieniem) tak wielu badaczy nowoczesności”. Autor powołuje się na sytuację w Ameryce Północnej, gdzie pomimo bardzo zaawansowanych procesów modernizacyjnych religia odznacza się wyjątkową żywotnością. Nie wolno zapominać o renesansie islamu w wielu krajach świata, o ruchach ewangelikalnych protestantyzmu we wschodniej i południowej Azji, Ameryce Łacińskiej, Afryce oraz o wielu innych nowych ruchach religijnych i quasi-religijnych. Odrodzenie religijne w różnych krajach ma bardzo populistyczny charakter, nie obejmuje w zasadzie tzw. elit kulturalnych (Berger 2012a: 313-316).

Teza, że modernizacja z konieczności oznacza upadek religii, została – według Petera L. Bergera – empirycznie sfalsyfikowana.

W wielu krajach współczesnego świata religijność nie słabnie. Sprzyja temu pluralizm światopoglądów i systemów wartości. Nowoczesność (modernizacja społeczna) nie powoduje, że Bóg jest martwy (umiera), lecz że jest wielu bogów, czyli rozwijają się rozmaite nurty wiary religijnej. W warunkach upowszechniającego się pluralizmu wiara staje się kwestią osobistej decyzji. Także w Europie te procesy będą się nasilać, w przyszłości upodobni się ona pod tym względem do Stanów Zjednoczonych (Berger 2013a: 40-41). Inni socjologowie nie formułują tak optymistycznych prognoz. José Casanova na przykład twierdzi, że w społeczeństwach europejskich nie następuje odwrócenie trendu sekularyzacji, rozumianej jako osłabienie przekonań i praktyk religijnych. Coraz więcej rodzin w Europie nie pełni roli w procesach socjalizacji religijnej, coraz więcej młodych Europejczyków wychowuje się bez osobistej relacji do tradycji chrześcijańskiej. Proces sekularyzacji rozumianej jako „odkościelnienie” w Europie trwa i nie dostrzega się oznak odwrócenia tego trendu (Casanova 2015: 32-33; Dobbelaere 2008: 38-40; Kulbat 2010: 117-144; Kulbat 2012: 123-130), ale też nie jest on tak jednoznaczny, jak to wydawało się niektórym socjologom w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku.



Rozdział IV

Pluralizm społeczno-kulturowy a religijność i moralność – zmienne relacje

Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest swoistą „sygnaturą” czasów współczesnych, skutkiem dokonujących się procesów dyferencjacji społecznej, dezinstytucjonalizacji, pluralizacji, indywidualizacji i racjonalizacji. Według teorii globalnej sekularyzacji znaczenie religii zmniejsza się, aż po jej całkowity zanik, wraz z historycznymi i nieodwracalnymi procesami modernizacji społecznej. Modernizacja pojmowana jako proces racjonalizacji (Max Weber), jako technizacja, industrializacja, urbanizacja, mobilność (David Martin), jako proces funkcjonalnego zróżnicowania (Niklas Luhmann), jako pluralizacja kulturowa i indywidualizacja (Peter L. Berger), oraz religia, najczęściej charakteryzowana przez takie cechy jak irracjonalność, tradycjonalizm, zorientowanie na autorytety i wspólnotowość, były najczęściej ujmowane jako wartości przeciwstawne i niedające się połączyć. Wzrost poziomu modernizacji społecznej prowadzi do zaniku religijności w wymiarze społecznym, spycha ją do sfery wyłącznie prywatnej.

Teza sekularyzacyjna wydawała się mieć mocne podstawy w faktach społecznych: spadek udziału w praktykach religijnych, formalne wystąpienia z Kościołów chrześcijańskich, wzrastająca obojętność wobec kościelnych prawd wiary i norm moralnych, zmniejszanie się wpływu religii na życie publiczne, gwałtowny spadek powołań kapłańskich i zakonnych, itp. Sytuację współczesnej religii określa się często w kategoriach kryzysu, deficytu, zmierzchu i upadku albo religijnego indyferentyzmu, zerwania z tradycją, neopogaństwa, analfabetyzmu religijnego, desocjalizacji religijnej, postępującego sekularyzmu, dechryścianizacji. Rzadko się jednak zdarza, by zwolennicy teorii sekularyzacji twierdzili, że zanik religii i Kościołów chrześcijańskich nastąpi w najbliższej przyszłości, nawet jeżeli przyjmują tezę, że więcej nowoczesności oznacza mniej religii.

Konwencjonalna teoria sekularyzacji jest do pewnego stopnia „produktem” zachodnioeuropejskim i traci – przynajmniej częściowo – swoją wiarygodność poza Europą. Europejskie modele zsekularyzowanej *moderny* mają ograniczoną wartość eksportową (Berger, Luckmann 1995: 39-41). Sekularyzacja nie jest automatycznie związana z modernizacją, nie jest jedynym procesem, który występuje w zjawiskach religijnych. Rozwijająca się, postępująca sekularyzacja społeczeństw współczesnych ma także swoje granice. Tą granicą jest antropologiczna potrzeba sensu w jednostkach i grupach społecznych, połączona z ustawicznymi próbami przewycięzania doświadczeń frustracji, kryzysu tożsamości i deficytu bycia we wspólnocie. „Jeśli przez religię rozumiemy potrzebę sensu, jedności, tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach” (Kaufmann 1998: 378). Teoria globalnej sekularyzacji nie jest już wystarczająca do wyjaśnienia wielorakich przemian religijności we współczesnym świecie. Alternatywne i synkretyczne formy religijności są wyrazem procesów pluralizacji i indywidualizacji religijnej.

Część socjologów zachodnich mówi coraz częściej o procesach desekularyzacyjnych w Europie. Za wcześnie co prawda, by mówić o post-sekularnej Europie. Jeżeli nawet jest niewiele symptomów jakiegoś odrodzenia religijnego, to sama religia stała się przedmiotem pewnego zainteresowania jako ważny temat w odniesieniu do życia publicznego. Teza o deprywatywacji religii jako globalny trend nie znalazła większego rezonansu socjologii zachodniej. Prywatyzacja religii jest uznawana za oczywistość, i to nie tylko jako pewna rzeczywistość społeczna, ale i jako norma dla nowoczesnych społeczeństw. Wszelkie tezy o ożywieniu religijnym są traktowane przez niektórych socjologów jako przejaw fundamentalizmu lub powrotu do czasów przednowoczesnych. W ostatnich latach coraz częściej jednak są organizowane konferencje naukowe dotyczące religii, są powoływane do życia centra badań dotyczących religii i polityki, religii i przemocy, interreligijnego dialogu (Casanova 2009: 23).

Zarówno modernizacja, jak i sekularyzacja przyjmują różne formy i będą w przyszłości rozwijać się w różnych kierunkach, w zależności od całego kontekstu społeczno-kulturowego i zróżnicowanych tradycji

narodowych. Wiele jest odmian modernizacji, a zachodnioeuropejska modernizacja nie jest jedyną modernizacją. Nie każda modernizacja musi *ex definitione* prowadzić do utraty znaczenia religii i pozycji społecznej Kościołów. Nie wszystkie odmiany modernizacji społecznej łączą się z sekularyzacją. Paradoksalnie, postępująca sekularyzacja – do pewnego stopnia – wpływa na poszerzenie się tzw. pola duchowego („niereligijni ale duchowi”). Teoria sekularyzacji, która powstała na gruncie europejskim, nie jest już wystarczającym wytłumaczeniem przemian w religijności współczesnej, potrzebne są nowe paradygmaty w socjologii religii. Coraz częściej socjologowie podkreślają, że nowoczesność czy modernizacja społeczna nie muszą wiązać się nieodłącznie z sekularyzacją. Powrót Boga jest możliwy, a nawet realny (Micklethwait, Wooldridge 2011). Zarówno sekularyzacja, jak i desekularyzacja połączona z pluralizmem religijnym, charakteryzują społeczeństwa współczesne.

W niniejszym rozdziale zostaną ukazane pokrótce istotne cechy pluralizmu społeczno-kulturowego i religijnego oraz jego wpływ na religię i religijność w społeczeństwach współczesnych. Według socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera, na którego poglądy będziemy się dość często powoływać, czasy współczesne bardziej charakteryzuje pluralizm społeczno-kulturowy i społeczno-religijny niż sekularyzacja. Marksistowski ateizm nie ma większych szans poza murami uniwersytetów (Berger 2011b: 138). We wcześniejszych swoich pracach Berger przyjmował tezę o swoistym sprzężeniu między sekularyzacją i pluralizmem. Sekularyzacja przyczyniała się do demonopolizacji tradycji religijnych, a zatem, *ipso facto*, prowadziła do sytuacji pluralistycznej (Berger 1984: 383).

§ 1. Pluralizm społeczno-kulturowy we współczesnych społeczeństwach

Procesy pluralizacji kultury czy szerzej życia społecznego są niekiedy traktowane jako jeden z aspektów dezinstytucjonalizacji, mogą być rozważane odrębnie. Sam pluralizm jest uznawany za podstawową zasadę organizacji nowoczesnego społeczeństwa, jest także traktowany jako wartość nadrzędna i wyznacznik nowoczesnego ładu

społeczno-kulturowego. Wyraża się on na wielu poziomach rozwoju współczesnych społeczeństw, zarówno jako wielkość teoretycznych stanowisk w poszukiwaniu prawdy, jak i różnorodność proponowanych i praktykowanych wartości, norm i wzorów zachowań. Według Petera L. Bergera pluralizm jest ważnym skutkiem modernizacji, tj. radykalnej przemiany ludzkiego życia w warunkach rozwoju technologicznego dwóch ostatnich wieków. Rewolucja przemysłowa, zapoczątkowana w XVIII wieku w Anglii, rozprzestrzeniła się aż do najdalszych zakątków świata (Berger 1994a: 36).

Efekty pluralizmu są szczególnie widoczne w warunkach gospodarki rynkowej i rozwijającej się demokracji. Nowoczesne społeczeństwa nie są zbiorowościami jednostek, składają się one z wielu grup społecznych, stowarzyszeń, instytucji, organizacji itp. Przynależność do nich ma charakter wolny, wynikający z indywidualnej decyzji (Berger 1994b: 96; Willaime 2019: 75-89). Pluralizm bądź – jak mówią inni – pluralność, staje się zasadą organizacji życia społecznego i nowym paradygmatem w naukach społecznych. Wraz z pogłębianiem się zróżnicowanych i wyspecjalizowanych systemów funkcjonalnych dokonuje się radykalizacja pluralizmu społecznego i kulturowego.

Istnieje w społeczeństwie pluralistycznym wiele konkurencyjnych grup społecznych, częściowo przenikających się, częściowo niezależnych od siebie. Ich liczba jest właściwie nieograniczona, na miejsce jednych powstają drugie. Cele grupowe mogą być ukierunkowane bardziej „do wewnątrz” lub bardziej „na zewnątrz”, bardziej na dobro swoich członków lub bardziej na wymagania interesów środowiska społecznego. Wszystkim grupom społecznym przysługuje daleko idąca samodzielność i autonomia. Jednostka nie jest skazana na jeden zamknięty system aksjologiczny, lecz jest konfrontowana z różnorodnymi możliwościami stylów życia i ocen postępowania. Z pluralizmem wartości i norm wiąże się pluralizm wzorów osobowych i wzorów zachowań.

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). W sensie normatywnym pluralizm dotyczy uznania i pochwały tej różnorodności i zróżnicowania, a nawet – w skrajnych ujęciach – uznanie ich pełnej równości (Sztompka 2020: 221-222). Przy całej funkcjonalnej odmienności poszczególne grupy społeczne mają jednakowe prawo do swobodnego rozwoju. Jednostki i grupy społeczne są względem siebie niezależne, działają i konkurują ze sobą w sposób równouprawniony, według zdefiniowanych przez siebie celów i interesów.

W społeczeństwie pluralistycznym powstaje mnóstwo grup i instytucji społecznych, które często rywalizują pomiędzy sobą. Nie tylko współistnieją obok siebie, ale są związane ze sobą na wiele sposobów, przez niezliczone interakcje społeczne, takie jak wymiana, wzajemna wiedza, konflikty, konkurencyjność itp. Jednostki równocześnie lub sukcesywnie mogą być lub są członkami wielu grup społecznych, mają prawo powiedzieć „tak” lub „nie” wobec zastanej tradycji. Coraz częściej nasza świadomość społeczna tworzy się poprzez powtarzające się akty odcinania się od przeszłości.

Techniczny rozwój ludzkości dokonuje się w ciągłym przyspieszeniu. Dziś osiągnęliśmy taki etap rozwoju, że podstawowe zmiany i przeobrażenia techniczne i społeczne zachodzą częściej niż jeden raz w życiu tego samego pokolenia. Żyjemy w epoce ustawicznych zmian. Zamiast postawy dopasowania się do tego, co zostało już osiągnięte, pojawia się postawa ciągłej gotowości do przyjmowania tego, co przewyższa dotychczasowe osiągnięcia techniczno-organizacyjne. Każdy, kto chce dotrzymać kroku szybko zmieniającemu się światu, musi odznaczać się wielką plastycznością i umiejętnościami w zakresie bardzo zróżnicowanych działań. Człowiek, który chce zachować się zgodnie z duchem swego czasu, bardzo szybko zostaje „wdowcem” (Berger 1964: 127-132).

W nowoczesnym społeczeństwie rozwija się segmentalizacja i pluralizacja życia codziennego. Poszczególne systemy częściowe uzyskują wysoką niezależność i autonomię w wypełnianiu swoich funkcji, chociaż równocześnie zależą od funkcji wypełnianych przez inne systemy częściowe. Pluralizacja – wynikająca z faktu istnienia coraz liczniejszych

grup o własnych interesach, przekonaniach i wzorach zachowań – zaznacza się zarówno na poziomie zewnętrznych zachowań społecznych, jak też i na poziomie świadomości zbiorowej. Tworzy się naturalna konkurencja systemów wartości, gwarantująca możliwość wyboru spośród różnych alternatyw, w sytuacji, gdy brakuje jednej nadrzędnej zasady.

W pluralistycznym społeczeństwie ludzie mogą swobodnie zabiegać o swoje partykularne interesy, także w warunkach ostrych konfliktów i współzawodnictwa. Postępujące procesy społecznej dyferencjacji, które praktycznie występują we wszystkich sferach życia codziennego, prowadzą do tworzenia się niezależnych hierarchii wartości, które tylko częściowo pokrywają się. Każda z wydzielonych sfer życia codziennego (subsystemy) ma swoje wartości, normy oraz wzory zachowań i nie daje się kontrolować przez inne. W gospodarce ludzie kierują się skutecznością i efektywnością rynkową. W dziedzinie polityki państwo kieruje się racją stanu, która nie zawsze odpowiada kryteriom moralnym. To samo dotyczy „wolnej od wartościowania” nauki i niektórych systemów wychowania.

Ludzie współcześni żyją w społeczeństwach zróżnicowanych pod względem światopoglądowym, pluralistycznych w zakresie postaw religijnych, permissywnych w zakresie postaw moralnych. Pluralizm form i postaci życia codziennego jest nie tylko pewną rzeczywistością, ale nabiera charakteru ważnej, niekiedy najważniejszej wartości. Każdy, jak długo nie narusza praw innych osób – według tego stanowiska – może żyć według własnych przekonań i pragnień, żadna instancja z Kościołem i państwem włącznie, nie może wymuszać określonych modeli i wzorów życia. Dla wielu współczesnych pluralizm jako taki jest swoistą religią (Monti 2014: 86-105).

W nowoczesnych społeczeństwach utrwała się i pogłębia pluralizm społeczno-kulturowy, społeczeństwa współczesne są społeczeństwami radykalnego wyboru. Jednostka staje przed koniecznością wybierania spośród różnych ofert i opcji. Peter L. Berger nazywa ten przymus imperatywem heretyckim (greckie słowo *hairesis* znaczy wybór). Heretykiem w tym znaczeniu jest każdy, kto nie przyjmuje całej tradycji, lecz wybiera z niej pewne treści, inne pomija lub odrzuca. Współcześnie nawet ortodoksja religijna nie jest kwestią losu, lecz opcją, rezultatem mniej lub

bardziej wolnego wyboru. Większość ludzi współczesnych jest „heretykami” (Berger 1990: 13-46).

Na poszerzającym się „bazarze idei” jest coraz więcej producentów i dystrybutorów wiedzy symbolicznej. Rynek oferuje wiele odmian wartości, norm, wzorów zachowań, stylów życia itp. W „religijnych supermarketach” wybiera się światopogląd tak jak każdy inny towar na rynku podaży. Wybór oparty na subiektywnych preferencjach, które pozwalają wybierać z różnorodnych ofert religijnych to, co jednostce „pasuje”, jest coraz mniej uzależniony od społecznie określonych kryteriów selekcji.

Pluralizm określa strukturę społeczeństwa, w którym liczne, mniej lub bardziej niezależne od siebie, zorganizowane według różnorodnych kryteriów interesów, wartości i norm oraz znajdujące się we wzajemnej konkurencji grupy i instytucje, walczą o wpływy społeczne i polityczne. U podstaw konkurujących grup społecznych leżą rozmaite wartości i porządki wartości, nadające sens społeczeństwu oraz wpływające na tożsamość osobową jednostek. W warunkach społeczeństwa pluralistycznego upowszechnia się – stymulowany szczególnie przez środki masowej komunikacji – relatywizm moralny, który stawia na równi różnorodne koncepcje wartości, prowadząc do swoistego kulturowego synkretyzmu i częściowej identyfikacji z grupami społecznymi.

Pluralizm społeczno-kulturowy dominuje w regionach o wysokim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego, które odeszły od stosunkowo jednorodnych i stabilnych stosunków społecznych. Społeczeństwa współczesne charakteryzują się pluralizmem politycznym, społecznym, kulturowym, moralnym i religijnym. Wszystkie typy pluralizmów wpływają na mentalność ludzi i instytucje społeczne. Społeczeństwo wyboru wiąże się z pewnymi charakterystycznymi cechami cywilizacji i świadomości współczesnej. W warunkach przyspieszonych i legitymizujących się jakby „w sobie” zmian społecznych kurczą się możliwości doświadczenia tradycji i ciągłości, potrzebne do tworzenia znośnych „światów życia” i tożsamości osobowej. „To, co było stosowne niegdyś, jest niestosowne teraz, i *vice versa*. To, co było tabu, staje się *de rigueur*, to, co było oczywiste, staje się śmieszne, to, co było czymś światem, staje się tym, co musi zostać

przewyciężone. Oczywiście przejście takiej transformacji pociąga za sobą reinterpretację własnej przeszłości, i to radykalną” (Berger 1988: 65). Piotr Sztompka mówi nawet o „traumie zmienności”, która może prowadzić do ambiwalencji i różnorodnych sprzeczności w dziedzinie wyborów oraz motywacji religijnych i moralnych (Sztompka 2008: 209-223).

Spółeczeństwa współczesne realizujące model gospodarki rynkowej są podobne do wielkich domów towarowych, oferujących klientom nieograniczone wprost możliwości nabywania towarów. Na rynku podaży oferuje się nie tylko dobra materialne, ale i przeżycia duchowe (od turystyki po erotykę), wartości kulturowe (od muzyki klasycznej po kursy języków obcych), rozrywkę, różnorodne terapie i nauki zbawcze, propagujące nowe formy sensu życia, stylu i światopoglądu. Rynek duchowych ofert rośnie i poddany jest on mechanizmom popytu i podaży. Wielość różnorodnych ofert jest odczuwana jako ubogacenie lub wyzwolenie, innym razem jako obciążenie, niemal nie do zniesienia. Gospodarka rynkowa jest jedną z przyczyn mnożenia propozycji i ofert, główną przyczyną jest bardzo złożony proces modernizacji (Berger 1994a: 34).

W społeczeństwie pluralistycznym rzeczywistości społeczne, moralne i religijne, które kiedyś były jasno określone, dziś przeobrażają się w sytuacje złożone i zróżnicowane. Podstawową cechą nowoczesnego społeczeństwa jest rozdzielenie sfery publicznej i prywatnej. W tym typie społeczeństwa – twierdzą socjologowie – jednostka jest zwykle świadoma zwykłej dychotomizacji świata prywatnego życia i świata publicznych instytucji, z którymi jest powiązana, występując w różnych rolach społecznych. Należy jednak podkreślić, że pluralizm ma miejsce wewnątrz tych dwóch sfer. Jest to oczywiste, jeśli chodzi o doświadczenie jednostki w sferze publicznej. Sfera prywatna również nie jest wolna od pluralizmu. Nowoczesna jednostka próbuje tak zorganizować sobie tę sferę, by świat prywatny dostarczał jej zintegrowanego i podtrzymującego porządku znaczeń, którego nie dostarcza świat publicznych instytucji (Berger, Berger, Kellner 1989: 490). Pluralizm interesów, stanowisk aksjologicznych, planów życiowych itp. wyraża bogactwo możliwości ludzkiej samorealizacji oraz prawo rozwijania na własną rękę celów i dróg swojego życia.

Zerwanie z monopolem „na sposób życia”, zainteresowanie się sprawami jednostki i prawami wolnościowymi jest bardzo charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw. Poszerza się ustawicznie wolność wyboru i przestrzeń możliwości wyboru (nie tylko wolność „od”). Tak długo, jak nie narusza się wolności innych, każdy może żyć na swój sposób. Wzorce życia nie muszą być dziedziczone, lecz zasadniczo mogą być tworzone według „własnej reżyserii”, „na swój sposób”. Poszczególne jednostki otrzymują nie tylko szansę wybierania, ale stoją poniekąd pod przymusem wybierania. Prywatyzacja decyzji nie oznacza jednak automatycznie nieograniczonej wolności (Berger 1980: 46-79).

Peter L. Berger pisze: „Kilka lat temu użyłem w tytule książki zwrotu <heretycki imperatyw>, gdyż moim zdaniem dobrze oddaje on sytuację wierzących we współczesnym świecie. Greckie słowo *hairesis*, od którego pochodzi angielskie *heresy*, oznacza <wybór>. Heretykiem jest ktoś, kto z tradycji wybiera tylko jej elementy, a resztę odrzuca. W książce tej argumentowałem (także dziś uważam, iż słusznie), że tego typu wybory są nieuniknione w sytuacji, gdy żadna z religijnych tradycji, żadne z wierzeń nie jest oczywiste samo przez się. Dzisiaj każdy *musi* dokonywać wyborów, nawet wtedy gdy określa siebie jako ortodoksyjnego wyznawcę tej czy innej tradycji. Ta wolność zarazem staje się brzemieniem. I, *summa summarum*, sądzę, że to dobrze. Nie bardzo mogę pojąć, jak religia oczywista sama przez się mogłaby przewyższać religię, którą ktoś wybrał” (Berger 2007b: 11).

W rzeczywistości człowiek dokonujący wyborów (*homo eligens*) znajduje się w różnych sytuacjach: a) w sytuacji drastycznie ograniczonych możliwości dokonywania wyborów (np. skrajne ubóstwo, ciężka choroba, niesprawność umysłowa); b) w sytuacji, gdy istnieją możliwości dokonywania wyborów, ale ludzie rezygnują – z takich czy innych względów – z wyborów; c) w sytuacji, gdy ludzie dokonują wyborów, ale nie według jakiegoś ustalonego sposobu i utrwalonych kryteriów; d) w sytuacji, gdy wybory są dokonywane według jakichś w miarę stałych, utrwalonych kryteriów czy orientacji zachowawczej, albo nastawionej na zmiany (Siciński 1989: 17-18).

Spółczesność pluralistyczna redukuje to, co określa się jako „los” lub „przeznaczenie”, zwielokrotnia zaś możliwości wyboru. W zmieniających się okolicznościach i sytuacjach życiowych wybór staje się koniecznością, swoistym nakazem (tzw. imperatyw heretycki) i dotyczy w zasadzie wszystkich ludzi (tzw. uniwersalizacja wyborów). Imperatyw wyboru w dziedzinie moralności, podobnie jak i w innych dziedzinach ludzkiego myślenia i działania, oznacza, że nowoczesny człowiek staje w obliczu nie tylko możliwości, ale i konieczności dokonywania wyborów spośród różnych wartości i norm etycznych.

Nie znaczy to bynajmniej, że w społeczeństwach pluralistycznych jednostki są wyzwolone spod różnego rodzaju przymusów społecznych, wywieranych przez struktury społeczne (jako system instancji kierujących zachowaniami). Jednakże istnieją dziedziny życia i działania prawie całkowicie wyzwolone spod tych wpływów (np. różne obszary życia prywatnego), a równocześnie jednostki mają możliwość wyboru dystansu wobec instytucji. Nie są one też „skazane” na wybór określonych sensów i znaczeń jakiejś dominującej kultury, lecz mogą – jako konsumenci sensów – autonomicznie kształtować swoją osobową tożsamość. Wraz z modernizacją następuje odchodzenie od „losu” do „wyboru”, od „przymusu” do „zmiennych możliwości”. W warunkach poszerzającej się wolności podejmowane są wciąż nowe indywidualne decyzje. Życie jednostki, jej światopogląd i tożsamość, stają się jakby projektem czy serią projektów wciąż na nowo realizowanych. Człowiek współczesny zachowuje się trochę tak, jak byłby na aukcji, wciąż oczekuje na nowe oferty. To nowoczesność stwarza nowe sytuacje, których poszukiwanie i wybieranie staje się swoistym imperatywem (Berger, Berger, Kellner 1973: 72-74).

Współczesny człowiek znajduje się niekiedy w stanie ustawicznego wątplenia co do natury samego siebie i świata, w którym żyje. Świadomość względności, która w poprzednich epokach była jedynie dana małym grupom intelektualistów, okazuje się dzisiaj faktem kulturowym, sięgającym głęboko w niższe regiony systemu społecznego. We współczesnym świecie utrwała się przekonanie ludzi, że o ich życiu decyduje nie ślepy los, lecz świadomy wybór. Nowoczesna nauka i technika zwiąk-

szają niestęchanie możliwości kontrolowania środowiska naturalnego i społecznego, a przez to przyczyniają się do zanikania tych aspektów życia, które uprzednio były doświadczane i odbierane jako przeznaczenie (Berger 1995: 159).

Pluralizm przynosi ze sobą relatywizację tradycyjnych orientacji normatywnych. W świecie przednowoczesnym, w którym panował w miarę koherentny system wartości i norm kulturowych, wartości i normy miały charakter niepodważalny i wyznaczały sposoby działania jednostek. Człowiek miał w praktyce niewiele opcji do wyboru. Między obiektywną i subiektywną tożsamością istniała daleko idąca symetria. W warunkach nowoczesności poszerza się przestrzeń wolności, ale równocześnie jednostka traci swoją dawną pewność i bezpieczeństwo na rzecz zmiennych przekonań, opinii, poglądów i preferencji. Pluralizm staje się ważną częścią składową nowoczesnego życia, a tzw. heretycki imperatyw zmusza do podejmowania decyzji (Berger 1994b: 74-75).

Człowiek nie tyle rodzi się w określonej tradycji, w której wzrasta, lecz sam określa, kim jest, kim chce być (projekt własnego życia). Jeżeli nawet poszukuje on sensu własnego życia, nie musi tym samym odnajdywać go w Kościele czy w religii. Tworzy się swoisty kult jednostki, który nazywany jest sakralizacją osoby. W warunkach indywidualizacji wzrastają nie tylko możliwości wybierania, ale i ryzyko przegranej, bowiem praktyka życiowa jednostki jest ograniczona. Na ogół wzrasta rozbieżność („nożyce”) między tym, co możemy osiągnąć, a tym, co osiągamy w rzeczywistości społecznej i w życiu indywidualnym. Proces indywidualizacji, w ramach którego jednostki emancypują się spod wpływów religijnych instytucji i są zdolne same decydować o swojej religijności, staje się przede wszystkim fenomenem pokoleniowym.

W nowych warunkach społeczno-kulturowych człowiek staje twarzą w twarz wobec wielu wyborów, które w społeczeństwach tradycyjnych były nie do pomyślenia. Dotyczą one wykształcenia, zawodu, bliskich związków z innymi ludźmi, wartości politycznych, moralnych i religijnych, a nawet określania własnej tożsamości (Berger, Zijderfeld 2010b: 54-57). W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego instytucje religijne i kościelne muszą zabiegać o klientów, respektując

zasadę konkurencji na „rynku światopoglądowym”. Klienci stają się coraz bardziej autonomiczni i poszukują adekwatnych do ich potrzeb ofert duchowych. W warunkach kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego wiara nie może być tylko sprawą urodzenia czy kulturowego dziedziczenia, tym mniej opierać się na gwarancjach środowiska społecznego. Nowe podejście do religii wiąże się bardziej z indywidualnym doświadczeniem religijnym niż nauczaniem kościelnym, bardziej z tym co osobiste niż instytucjonalne, bardziej z religijnością prywatną niż oficjalną. Współcześnie coraz częściej człowiek sam chce decydować o tym, jak dochodzić do wiary i, jak ją wyrażać. Sam decyduje o tym, czym jest jego wiara, jak ma być rozumiana (religijność jako sprawa osobista, indywidualny wybór, wiara doświadczeniowa, wiara „zmutowana”, niezinstytucjonalizowana, nieoficjalna, labilna, bezobjawowa, bezkościelna).

§ 2. Religia i religijność w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego

„Jeżeli nawet nowoczesne społeczeństwa są sceptycznie nastawione do ponadczasowo ważnego kodeksu wartości, jeżeli nawet nie przyznają nieomylności żadnemu autorytetowi osobowemu, politycznemu, religijnemu czy intelektualnemu, to jednak jako struktury więzów pracy i komunikacji potrzebują one przynajmniej kilku ogólnie ważnych normatywnych reguł zobowiązujących, które nie są uwikłane w spór poszczególnych wyznań czy ideałów życiowych” (Höffe 1992: 169). Stąd – według Otfrieda Höffe – nie jest sensowny absolutny pluralizm, zdolny jest przetrwać i jest pożądany pluralizm względny, który rozwija się na podłożu tego, co zasadniczo wspólne (Höffe 1992: 169).

W ponowoczesnych społeczeństwach dokonuje się – z powodu znacznego pluralizmu społeczno-kulturowego – proces problematyzacji przekonań religijnych i moralnych. Znikła dawna jednolitość systemów aksjologicznych. „Ludzie stają w obliczu coraz bardziej różnorodnych przekonań, wartości, stylów życia i dlatego muszą między nimi *wybierać*. [...]. Socjolog powiedziałby, że współczesność problematyzuje przekonania z powodu znacznego *pluralizmu*, jaki tworzy w społecznym środowisku. Tam, gdzie istnieje wiele przekonań i gdzie człowiek dlatego musi między

nimi wybierać, potrzeba też bardziej rozbudowanej refleksji” (Berger 2007a: 17-18). Ponowoczesność jest porządkiem posttradycyjnym. W wysoko rozwiniętej czy płynnej nowoczesności tożsamość osobowa i społeczna (w tym i religijna) musi być tworzona w sposób refleksyjny. Realizacji tego zadania nie ułatwia ogromna różnorodność opcji i preferencji.

W pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań religijnych i moralnych. W miejsce przekonań silnych, przekazywanych przez tradycję, pojawiają się zmienne opcje. Nakazy i zakazy nabierają charakteru propozycji. Przekonania stają się niekiedy sprawą gustu, stabilne wzorce wyjaśniania życia – hipotezami (przejście od pewności do opinii). W kontekście pluralizmu zasad (a nasze czasy są naznaczone pluralizmem), wybory moralne i sumienie moralne, które podąża ich tropem, jawią się jako zasady zmienne i nieusuwalnie ambiwalentne (Bauman 1996: 31). Niepewność dotyczy nie tylko treści religijnych, jak i moralnych, chociaż w zróżnicowany sposób. Pluralizm w swoich różnych postaciach może stwarzać różne napięcia, nieporozumienia i konflikty. Nie sprzyja on utrzymywaniu się przekonań, że istnieją jedynie słuszne rozwiązania w danej sytuacji, obowiązujące wszystkich bez wyjątku.

Streszczając poglądy Petera L. Bergera na temat wpływu pluralizmu na religijność Grace Davie stwierdza: „Związek ten ma charakter dialektyczny: pluralizm prowadzi do erozji struktur wiarygodności stworzonych przez monopolistyczne instytucje religijne, gdyż oferuje alternatywy dla nich. Z kolei te alternatywy rywalizują ze starszymi tradycjami, przyczyniając się do dalszego podważenia ich wiarygodności – innymi słowy, do sekularyzacji. Co więcej, pluralizm stanowi nieodłączną część modernizacji, zważywszy na coraz większą mobilność nowoczesnego świata (zarówno jeśli chodzi o ludzi, jak i idee). Dlatego pluralizm staje się kluczową zmienną wpływającą na rozumienie związku między modernizacją a sekularyzacją. To właśnie wynikające z nowoczesności pluralistyczne tendencje okazują się niszczące dla religii” (Davie 2010: 88).

Berger zaznacza, że pluralizm prowadzi do erozji religii w tych społeczeństwach, w których uprzednio istniał monopol religijny, ale w tych społeczeństwach, w których pluralizm istniał od początku (np. w USA), rezultat ten może być całkowicie odmienny. W ujęciach skrajnych

twierdzi się, że pluralizm religijny charakterystyczny dla czasów współczesnych jest stanem przejściowym w okresie dezinstytucjonalizacji religii, w dalszej przyszłości społeczeństwa osiągną stan powszechnej niewiary. Problem religii zostanie ostatecznie rozwiązany, stanie się ona sprawą przeszłości. Według niektórych socjologów pluralizm jest przejściowym stadium sekularyzacji (Stark, Bainbridge 2000: 351).

Peter L. Berger wyraża pogląd, że teza o sekularyzowanej nowoczesności jako fenomenu koniecznościowego i nieodwracalnego jest fałszywa. To, co nowoczesność (*Modernität*) wywołuje, to pluralizacja. Oznacza ona, że tradycyjne treści są relatywizowane, nie są tak oczywiste i niepodważalne jak dawniej. Po pierwsze dlatego, że zanikają zamknięte społeczności lub tracą na znaczeniu, funkcjonują obok innych, często konkurencyjnych wobec nich. Skutkiem tego jest relatywizacja i relatywizm jako ideologiczna akceptacja pluralizacji. W warunkach relatywizacji znikają wartości absolutne, wszystko jest otwarte, wszystko jest możliwe. Pluralizacja doprowadza do ujawnienia się coraz więcej wyborów natury religijnej niż w społeczeństwach wcześniejszych. Od religii „diedzicznej” można odejść, można przy niej trwać, można wybierać dla siebie określone jej elementy i łączyć z innymi, pochodzącymi z odmiennych tradycji.

W kształtującym się społeczeństwie pluralistycznym znaczenia i sensy aksjologiczne w świadomości ludzi przestają być oczywiste. Religijne, moralne i kulturowe definicje rzeczywistości tracą swoją jakość pewności i stają się kwestią swobodnego wyboru. W zmieniającym się kalejdoskopie życiowych doświadczeń wartości nie są czymś społecznie danym, lecz są indywidualnie osiąmane. W nowoczesnym społeczeństwie „jednostka doświadcza relatywności w obliczu pluralizmu światów [...]. Akcent rzeczywistości przesunął się więc z obiektywnego porządku instytucji w dziedzinę subiektywności. Inaczej mówiąc, jednostkowe doświadczenie siebie staje się dla jednostki bardziej rzeczywiste niż doświadczenie obiektywnego świata społecznego” (Berger, Berger, Kellner 1989: 497).

W warunkach pluralizacji społecznej i kulturowej pogłębia się proces indywidualizacji, który obejmuje także religię. Traci ona swój monopol światopoglądowy. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ

na rynku światopoglądowym działają różni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności. Jednostki mają w tych warunkach prawo i obowiązek wybierania spośród ofert obecnych na „rynku religijnym” (religia przestaje być „losem”, staje się „wyborem”). Konkurenci prezentujący swoje oferty na tym rynku muszą z kolei w większym zakresie uwzględniać potrzeby konsumentów i ich zainteresowania sprawami światopoglądowymi. Instytucje religijno-kościelne są oceniane według tego, czy zaspokajają indywidualne potrzeby.

Według Petera L. Bergera zwykły człowiek spotyka się z szeroką gamą sposobów definiowania rzeczywistości. Postępująca urbanizacja wzmacnia procesy „odkościelnienia” religijności, w dalszym jednak ciągu religijność i kościelność są ze sobą związane. Z badań socjologicznych wynika, że im częściej ktoś uczęszcza do kościoła, tym wyraźniej skłania się do określenia siebie w kategoriach „religijny”, im bardziej czuje się związany z Kościołem, tym bardziej jest prawdopodobne, że będzie deklarował wiarę w Boga osobowego. Wraz ze spadkiem zaufania do Kościołów chrześcijańskich zmniejsza się – nie zawsze równocześnie – uznanie znaczenia religii w życiu codziennym. Nie pozostaje to w sprzeczności z innymi konstatacjami socjologicznymi, według których pogłębia się przepaść pomiędzy wartościami i normami uznawanymi w Kościołach, a wartościami i normami współczesnych społeczeństw, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych (Berger 1997: 173).

Trend ku indywidualizacji religijnej i nasilające się procesy dystansowania się wobec Kościoła, oznaczające osłabienie więzi między religijnością i kościelnością, utratę monopolu wielkich Kościołów chrześcijańskich w sektorze religijnym, mogą być pewną szansą rozwoju dla spluralizowanego, pojawiającego się w rozmaitych kształtach, chrześcijaństwa. Z postmodernistycznego punktu widzenia jest to sytuacja normalna, oznaczająca odejście od nadmiernie zinstytucjonalizowanych form religijności, w kierunku pluralizmu religijnego (nie degradacja religijności, ale zmiana form religijnych). Powolny proces utraty znaczenia kościelnie zinstytucjonalizowanego chrześcijaństwa w Europie Zachodniej (częściowo i w Polsce) zbiega się z rozwojem alternatywnych, indywidualistycznych form religijności, często o nieokreślonych,

amorficznych i płynnych kształtach (swoista „parcelacja” religijności kościelnej). W konsekwencji tzw. zwykły człowiek staje się często niezdecydowany, jeśli chodzi o sprawy religijne, a sama religia jest spychana w stronę irracjonalności (Berger 1997: 173).

Według Petera L. Bergera teoria sekularyzacji wywodząca się z Oświecenia i spopularyzowana w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku, wskazująca, że modernizacja społeczna z konieczności prowadzi do upadku religii zarówno w społeczeństwie jak i w świadomości ludzi, okazała się błędna. Sekularyzacja na płaszczyźnie społecznej nie zawsze łączy się z sekularyzacją na płaszczyźnie świadomości indywidualnej. Niektóre instytucje religijne i kościelne utraciły siłę i wpływy w wielu społeczeństwach, ale zarówno dawne, jak i nowe przekonania religijne oraz praktyki trwały nadal w życiu jednostek, czasami przybierając nowe formy instytucjonalne, czasami prowadząc nawet do wielkich eksplozji gorliwości religijnej. I odwrotnie, instytucje identyfikowane jako religijne mogą odgrywać pewną rolę społeczną i polityczną nawet wtedy, jeśli niewielu ludzi wierzy lub praktykuje religię, którą te instytucje reprezentują. Relacja religii i nowoczesności jest dość złożona, a świat dzisiejszy nie jest bynajmniej zsekularyzowany. Sekularyzacja powoduje silne ruchy kontrsekularyzacyjne (Berger 2002b: 2-3). Sekularyzacja i desekularyzacja dość często funkcjonują w tych samych społeczeństwach.

Według Petera L. Bergera nowoczesność wiąże się przede wszystkim z pluralizmem, a poprzez pluralizm może wywoływać sekularyzację, ale nie zawsze (tylko w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku Berger twierdził, że pluralizm jest czynnikiem zawsze prowadzącym do sekularyzacji). „Przez znaczną część swojej historii ludzie żyli we wspólnotach zasadniczo jednorodnych pod względem wierzeń i wartości. Nowoczesność podkopała tę dawną jednorodność – migracje i urbanizacja sprawiły, że ludzie różnych wiar, wyznających różne wartości, zaczęli się spotykać twarzą w twarz; masowa edukacja i powszechna alfabetyzacja otworzyły przed ludźmi nieznane dotąd perspektywy poznawcze; szczególną rolę odegrały też środki komunikacji masowej. Wszystkie te przemiany trwają od dobrych paru stuleci, a dziś na skutek

globalizacji gwałtownie rozszerzają swój zasięg i nabierają rozpędu. We współczesnym świecie niewiele jest miejsc, na których nie odcisnęłaby się ta dynamika pluralizmu – dotyczy to także religii” (Berger 2005b: 18).

Pluralizm stworzył szerokie możliwości wybierania. Istnieje także rynek religijny oferujący różne możliwości. Według Bergera: „I w USA i w Europie pluralizm przekształcił religię zarówno pod względem instytucjonalnym, jak i w sferze świadomości jednostkowej. Instytucje religijne, często przyzwyczajone do monopolu, muszą dziś stawić czoło konkurencji. Powstał rynek religii, na którym jednostka może, a nawet musi, dokonać wyboru. Na płaszczyźnie świadomościowej oznacza to, że religia nie jest już oczywistością, lecz przedmiotem refleksji i swobodnej decyzji”. Socjolog ten dodaje: „To, że religia straciła w świadomości jednostek status oczywistości, oznacza, że jednostka musi dokonywać wyborów, czyli realizować swoje <preferencje>. Wybór może mieć charakter świecki bądź religijny. Jak wiemy, Europejczycy dokonują wyborów bardziej świeckich, Amerykanie bardziej religijnych. Ale nawet człowiek, który deklaruje przynależność do tradycji religijnej w bardzo konserwatywnej postaci, przynależy do niej z wyboru – i choćby podświadomie zdaje sobie sprawę, że w przyszłości może tę decyzję zmienić” (Berger 2005b: 18).

Pluralizm religijny niesie ze sobą wiele negatywnych skutków dla tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich, a działanie w warunkach religijnej konkurencji nie zawsze przynosi – wbrew twierdzeniom niektórych amerykańskich socjologów – pozytywne efekty. Pluralizm religijny zmusza do refleksji, do przyjęcia albo odrzucenia wiary nie ze względu na wymogi przynależności do określonego środowiska społecznego, tradycji czy przyzwyczajenia, ale na podstawie wolnej i świadomej decyzji. Wiara implikuje decyzję, osobowy wybór jakości wierzeń, wymaga przynajmniej pewnego stopnia wolności wyboru. Wiara dojrzała jest możliwa wówczas, gdy rzeczywistość świata jest zachwiana. Jeżeli wiara wymaga jako alternatywy niewiary, to pluralizm poniekąd instytucjonalizuje różne alternatywy (Berger 2004a: 107-117).

Większość ludzi współczesnych żyje w zglobalizowanym świecie, w warunkach znacznego pluralizmu w dziedzinie przekonań religijnych.

„Sytuacja pluralistyczna pomnaża liczbę struktur wiarygodności konkurujących między sobą. *Ipsa facto*, prowadzi to do relatywizacji ich treści religijnych. Konkretniej rzecz ujmując, treści religijne podlegają <dezobiektywizacji>, to jest zostają pozbawione swego dotychczas przyjmowanego w świadomości za oczywistość statusu obiektywnej rzeczywistości. Stają się one <subiektywne> w dwojakim tego słowa znaczeniu: ich <realność> staje się <prywatną> sprawą jednostki, to jest ztraca właściwość oczywistej intersubiektywnej wiarygodności – zatem już <nie można mówić naprawdę> o religii. Ponadto ich <realność>, o ile jest jeszcze podtrzymywana przez jednostkę, rozumiana jest jako byt tkwiący raczej w jej świadomości aniżeli w faktyczności zewnętrznego świata – religia nie odnosi się już do kosmosu czy historii, lecz do indywidualnej *Existenz* lub psychologii” (Berger 1997: 201).

Pluralizm różnych przekonań światopoglądowych i moralnych podważa dotychczasową pewność. To, co wcześniej uchodziło za oczywiste, staje się opinią, traci swoją dotychczasową ważność. Opinie są na ogół niekoherentne i niestabilne. Pluralizm pociąga za sobą niepewność, prowadzącą w ekstremalnych przypadkach do nihilistycznych rozwiązań. Pewność jako idea staje się czymś iluzorycznym. Nie chodzi tylko o to, że nie wiemy, co jest prawdziwe a co nie jest prawdziwe, ale wątpimy w istnienie jakiegokolwiek prawdy obiektywnej. Ten teoretyczny i praktyczny relatywizm jest legitymizowany przez postmodernistyczne nurty ideologiczne, przyznające każdemu prawo do jego własnej prawdy, jego własnych reguł moralnych. Jedyną zasadą odnoszącą się do wszystkich jest uniwersalna reguła tolerancji (Berger 1998a: 14).

Na przelomie wieków Peter L. Berger wyznawał, że w przeszłości źle opisał związek pluralizmu i sekularyzacji. „Nowoczesność pluralizuje świat życia jednostek i w konsekwencji podkopuje wszystkie zakładane oczywistości. Pluralizacja, w zależności od innych czynników w konkretnej sytuacji, może, ale nie musi sekularyzować. Jeśli te twierdzenia wzięte za hipotezy, otwiera się przed nami fascynujące pole badań empirycznych”. I dodaje, że „przekonania religijne są raczej wybierane niż przyjmowane jako oczywistość, to nie to samo, co powiedzieć, iż nie są one już wyznawane. Mówiąc wprost, proponuję tezę, że pluralizm wpływa

raczej na jak, a nie czy przekonañ religijnych – a to coś całkiem różnego od sekularyzacji” (Berger 2009-2010: 95).

Teoria pluralizmu społeczno-kulturowego, zwana inaczej teorią ekonomii religijnej, wskazuje na wielość instytucji i światopoglądów konkurujących między sobą w dziedzinie społecznej, kulturowej i religijnej. Teza pluralizacyjna jest jednym z ważnych tematów współczesnej socjologii religii. Pluralizm jest zjawiskiem charakterystycznym dla współczesnych społeczeństw i jest wywoływany przez wiele czynników, jak: urbanizacja, mass media, komunikacja społeczna, masowa edukacja, migracje, globalizacja itp. Oznacza on współwystępowanie na określonym obszarze społecznym wielu światopoglądów czy religii ze sobą konkurujących. W społeczeństwie pluralistycznym religia staje się kwestią wolnego wyboru, a państwo nie narzuca monopolistycznego światopoglądu. Pluralizm może, ale niekoniecznie zawsze, pociąga za sobą konsekwencje sekularyzacyjne, to znaczy wywołuje proces zmniejszania się znaczenia religii, zarówno w wymiarach społecznych, jak i w świadomości jednostek. Zależy to od wielu okoliczności i sytuacji (Berger 2002a: 296-297).

„Charakterystyczną cechą wszystkich sytuacji pluralistycznych, niezależnie od szczegółów dotyczących ich tła historycznego, jest to, że dawne religijne monopole nie mogą dłużej przyjmować za oczywistość posłuszeństwa swojej klienteli. Posłuszeństwo jest dobrowolne, a więc – z definicji – nie do końca można być go pewnym. W rezultacie tego tradycja religijna, którą wcześniej można było autorytatywnie narzucać, teraz musi znaleźć zbył. Musi być <sprzedana> klienteli, której nie można już przymuszać do <kupna>. Sytuacja pluralistyczna jest przede wszystkim sytuacją rynkową – instytucje religijne stają się agencjami rynkowymi, a tradycje religijne – artykułami konsumpcyjnymi. W każdym razie poważna część aktywności religijnej w tej sytuacji zostaje zdominowana przez logikę ekonomiki rynkowej” (Berger 1997: 185-186).

Podobnie opisuje sytuację pluralizmu religijnego Thomas Luckmann. Według niego instytucje kościelne we współczesnym świecie utraciły monopol na określanie „świętego kosmosu” i nie przekazują obowiązującego modelu religii. Są one niejako zmuszone

do konkurowania z wieloma innymi źródłami znaczeń «ostatecznych», aby zwrócić uwagę „autonomicznych” jednostek, które są potencjalnymi konsumentami ich „produktów”. Może być tak, że tradycyjne uniwersa symboliczne stają się nieodpowiednie dla codziennych doświadczeń typowej jednostki i tracą swój charakter rzeczywistości nadrzędnej (Luckmann 1996: 145-148).

Według Petera L. Bergera relatywnie zamknięte struktury wiarygodności wspierają stabilność i witalność religijności, natomiast procesy pluralizacji życia społecznego podważają znaczenie Kościołów i religii, relatywizują, a nawet niszczą roszczenia do posiadania absolutnej prawdy. Zwolennicy teorii ekonomicznego modelu rynkowego – wprost przeciwnie – twierdzą, że religie profitują w warunkach pluralizmu religijnego, natomiast w sytuacji monopolu religijnego Kościoły tracą swoją moc oddziaływania na swych członków. W późniejszych swoich pracach Berger przyznaje, że w przeszłości niezbyt precyzyjnie ujmował relację między pluralizmem i sekularyzacją. Nowoczesność wpływa na pluralizację życia indywidualnego i w konsekwencji narusza wszystkie rodzaje pewników. Taki rodzaj pluralizacji może, ale nie musi, pociągać za sobą sekularyzację, zależy to od wielu czynników w danej sytuacji (Berger 2009-2010: 95).

W warunkach pluralizmu religijnego może dochodzić do protestantyzacji katolicyzmu i do katolicyzacji protestantyzmu. Ludzie zmieniają swoje wyznania religijne, np. stają się na pewien czas członkami Kościołów pentakostalnych, wracają do Kościoła katolickiego, a potem znów zmieniają swoją wiarę na inną. Część katolików i protestantów chętnie określa siebie jako chrześcijan. Pluralizm może prowadzić do niepewności, synkretyzmu a nawet relatywizmu, ale może również pociągać za sobą wzrost aktywności i zróżnicowanie ofert Kościołów dla wiernych i większą dynamikę rozwojową.

W warunkach monopolu kościelnego ludzie wierzący nie mieli możliwości wybierania spośród alternatyw, przyjmowali dostarczane im oferty religijne. Sytuacja ta sprzyjała mniejszemu zaangażowaniu się osób duchownych. W przypadku konkurencji duchowni są zmuszeni zabiegać o nowych członków, utrzymywać dawnych i podejmować nowe

działania, by osiągnięcia Kościoła czy wspólnoty religijnej były bardziej znaczące. Konkurencyjny rynek religijny wymaga wciąż nowych zabiegów i poświęceń ze strony osób duchownych, nowych przejawów ofiarności (Stachowska 2015: 313-319).

Model rynkowy, zwany niekiedy nowym paradygmatem, nie jest tylko zwykłą metaforą, lecz stanowi podstawową zasadę funkcjonowania religii. Im więcej organizacji religijnych jest na tym rynku, tym bardziej rozwija się konkurencja między nimi, wzrasta religijność ludzi. W modelu rynkowym religia staje się swoistym „towarem” i jest dostosowywana do potrzeb klienta, jego osobistych zainteresowań, potrzeb i uczuć. Ona sama, tj. religia, nie tyle kieruje zachowaniami jednostek, ile raczej jest sposobem poprawy samopoczucia i duchowego dobrostanu. Autorytety religijne tracą na znaczeniu, religijność pozostaje pod wpływem indywidualnej świadomości i jest związana z osobistym doświadczeniem jednostki (nie ortodoksja, lecz preferencja i opcja). Wyznawanie jakiejś wiary (religii) nie musi oznaczać pozostawanie w niej przez całe życie. „Zarówno w Ameryce Północnej, jak i w Europie pluralizm przekształcił religię w obu perspektywach: instytucjonalnej i indywidualnej. Instytucje religijne, z których wiele przywykło do monopolu, muszą sobie radzić w warunkach konkurencji. W rezultacie wyłania się rynek religijny, w ramach którego jednostki mogą – wręcz muszą – dokonywać wyborów. Na poziomie indywidualnej świadomości oznacza to, że religia nie jest już czymś przeźroczystym, lecz staje się – podobnie zresztą jak coraz większa część kształtującej nas tradycji – przedmiotem namysłu i decyzji” (Peter L. Berger. Alternatywne nowoczesności. www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesnosci,45397,1,1.html (dostęp: 03.05.2015).

Wiele nowoczesnych społeczeństw można określić jako społeczeństwa spluralizowane religijnie, w mniejszym stopniu zsekularyzowane. Religijne dyskursy pojawiają się w wielu wariantach, a granice między religią i sekularyzmem przebiegają rozmaicie w różnych społeczeństwach modernizujących się czy zmodernizowanych. W rozmaitych wersjach modernizacji społecznej odmiennie układają się relacje między pluralizmem religijnym i sekularnością (Berger 2015: 109-114). Jeżeli nawet w społeczeństwach nowoczesnych instytucjonalizowane chrześcijaństwo

traci na znaczeniu, to zainteresowanie religią jakby nie słabnie. Na marginesie Kościołów chrześcijańskich, albo poza nimi powstają różne ruchy i wspólnoty religijne. Zyskuje na znaczeniu „niezadomowiona” czy „bezdonna” religijność wyrastająca niekiedy na tle rozczarowania Kościołem („więź na odległość”), częściowo zaś na podłożu wysokich roszczeń do autonomii. Pluralizm religijny oznacza, że w tym samym społeczeństwie współistnieją różne religie, a także różne dyskursy religijne współistnieją z potężnym dyskursem świeckim (Peter Berger Desecularization, www.the-american-interest.com/2015/05/13desecularization (dostęp: 06.12.2019). Badania nad wielorakim pluralizmem, w którym ścierają się równocześnie religijność i sekularyzm, zapoczątkowały pracę nad nowym paradygmatem w socjologii religii (Pfadenhauer 2017: 472).

Kościół chrześcijański mogą reagować na pluralizm społeczno-kulturowy i religijny w rozmaity sposób. Berger wymienia dwie reakcje krańcowe. „Sytuacja pluralistyczna stawia instytucje religijne przed dwoma możliwościami mającymi charakter typów idealnych. Mogą one albo przystosować się do sytuacji, brać udział w pluralistycznej grze swobodnych religijnych inicjatyw i rozwiązywać najlepiej jak tylko potrafią problem wiarygodności w drodze modyfikacji swoich elementów zgodnie z żądaniami wyznawców. Mogą one też odrzucić myśl o przystosowaniu się, schronić się za jakimikolwiek socjoreligijnymi strukturami (które zachowują bądź konstruują) i dalej w granicach możliwości wyznawać stare <prawdy obiektywne>, jak gdyby nic się nie stało. Istnieją oczywiście różne pośrednie możliwości pomiędzy tymi dwoma, które posiadają charakter typów idealnych. Są to możliwości o rozmaitych stopniach przystosowania się i bezkompromisowości. Obydwie te możliwości stwarzają problemy na poziomie teorii, jak i na poziomie <inżynierii społecznej>” (Berger 1984: 385).

§ 3. Moralność w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego

Obok pluralizmu kulturowego (wielość konkurencyjnych idei) istnieje pluralizm społeczny (wielość konkurencyjnych grup) i instytucjonalny (wielość konkurencyjnych instytucji). Ten drugi i trzeci pluralizm

określa sytuację, w której istnieją i działają – nie zawsze w pokojowej koegzystencji – grupy społeczne i zbiorowości o różnych systemach odniesień. Te formy pluralizmu pociągają niekiedy ze sobą niebezpieczeństwo relatywizmu. Bowiem pluralizm „systemów znaczeń” różnych grup osłabia wiarygodność każdego poszczególnego systemu (Berger, Kellner 1984: 73). Ogólnie obowiązujące normy moralne są poddawane w społeczeństwach pluralistycznych dość często w wątpliwość, niekiedy wprost odrzucane, aż po granice swoistego minimum moralnego. Tendencje do relatywizacji i instrumentalizacji określają z coraz większą siłą życie codzienne ludzi współczesnych.

Istotna cecha nowoczesnych społeczeństw odnosi się do społeczno-kulturowej pluralizacji orientacji oraz tożsamości osobowych i społecznych. „Jednostka, nie czując skrępowania żadnymi nakazami i zakazami, może realizować wszystkie swoje pragnienia i marzenia, może eksperymentować i testować kolejne możliwości, które ją zainteresują. Czyni tak w przekonaniu, że samorealizuje się, że osiąga indywidualny sukces, faktycznie zaś dokonywane przez nią wybory mogą ją zasklepić we własnym *ego*, mogą być niekorzystne dla dalszego jej rozwoju i dla dobra wspólnego. W efekcie takiej postawy w globalizującym się świecie, w którym zagęszczają się kontakty międzyludzkie, w którym ludzie wprost ocierają się o siebie fizycznie, wielu pozostaje wzajemnie wobec siebie obcymi duchowo i moralnie, tracą też poczucie odpowiedzialności za los innych ludzi i dobro wspólne” (Dyczewski 2013: 30-31).

W społeczeństwach (po)nowoczesnych moralność nie jest kwestią dziedziczenia. W warunkach radykalnej wolności każdy na nowo i na własny rachunek musi podejmować decyzje moralne. Nawet najważniejszych wartości z przeszłości nie można automatycznie i po prostu odziedziczyć. Trzeba je przyswajać i odnawiać poprzez oczywisty wybór, często niełatwy. Tożsamość moralna przekazywana (dziedziczona) przekształca się w tożsamość moralną konstruowaną, aż po jej bardzo zróżnicowane formy, takie jak tożsamość hybrydowa („trochę tego, trochę tego”) lub nawet wielotożsamość („wiele różnego naraz”) (Zacher 2007: 91). Współczesnymi społeczeństwami Zachodu rządzi samozadowolenie i nieskrępowana wolność osobista, do tego dochodzi nieumiarkowany

indywidualizm. Peter L. Berger nazywa te zjawiska „kulturą miękką” (Berger 2008a: 26-33). Jednostki muszą konstruować swoją indywidualną tożsamość moralną niejako na „własną rękę”, „własnym sumptem”, w chaotycznym i płynnym świecie wartości i norm. Im więcej poświęcenia wykazujemy i im większy kapitał inwestujemy, tym bardziej staje się ona „naszą” tożsamością moralną. Nie brak i takich, którzy uważają, że człowiek powinien żyć ze świadomością całkowitego braku sensu i pewników moralnych.

Pluralizm wywiera znaczący wpływ na życie jednostek. „W miarę jak coraz większe obszary życia tracą swe niekwestionowane normy, jednostka musi rozpatrywać dostępne możliwości i dokonywać spośród nich wyboru. Modernizację można wręcz przedstawić jako gigantyczną zmianę kondycji ludzkiej z kondycji losu na kondycję wyboru” (Berger 2007a: 10-11). Powiększanie się obszarów życia, w których ludzie mogą podejmować wolne i autonomiczne decyzje, może być uznane za przejaw rozwoju społecznego. Pluralizm społeczno-kulturowy prowadzi niejednokrotnie do ambiwalencji, synkretyzmu, a także relatywizmu moralnego. Współczesnemu człowiekowi nie wystarcza ukazywanie norm *ex auctoritate*, pyta o ich uzasadnienie, jak i o uwiarygodnienie samego autorytetu stojącego za systemem norm etycznych. Pytanie o słuszność proponowanych przez religię i Kościół chrześcijańskie zasad i reguł moralnych zbiega się z dystansem, jaki wytworzył się między współczesnym światem a teologią moralną, z upowszechniającym się przekonaniem, że człowiek ma możliwości niemal nieograniczonego rozwoju, że nic nie jest z góry zabronione, że ma on możliwość wyboru orientacji dla swojej przyszłości. Istnienie jakiejś ogólnie obowiązującej etyki byłoby więc niezgodne z „logiką” społeczeństwa pluralistycznego.

W postępowaniu wielu ludzi współczesnych nie zauważa się wewnętrznego i bezpośredniego związku z wartościami i normami bezwzględными. Tracą one powoli swoją moc niosącą usensownienie życia. Tam, gdzie brakuje wartości, zaznacza się zachwianie sensu i tożsamości osobowej, gdyż one właśnie kierują emocjonalnymi i poznawczymi orientacjami oraz standardami wyboru celów i środków działań. Człowieka porównuje się niekiedy do klienta w sklepie samoobsługowym,

który ma do dyspozycji mnóstwo towarów, ale brak mu kryteriów wyboru tego, co jest właściwe i godne pożądania. Zbyt wcześnie musi rozróżniać i wybierać w bogatej ofercie dotyczącej wszystkich dziedzin życia, często w sytuacji rozpadu lub niejasności kryteriów etycznych, stanowiących oparcie dla społecznych i indywidualnych wyborów. Oznacza to niejednokrotnie akceptację sprzecznych z chrześcijaństwem wartości, norm i wzorów zachowań, uważanych za zbyt rygorystyczne i z tego powodu będących źródłem niepotrzebnych konfliktów sumienia. Niekiedy ulega się iluzjom społeczeństwa neutralnego aksjologicznie.

Na płaszczyźnie świadomości egzystencjalnej mamy do czynienia z wartościami odnoszącymi się do sensów częściowych, znacznie rzadziej do sensu ostatecznego (absolutnego). Sens częściowy rozgrywa się w ramach tego, co od nas zależy (np. przygotowanie się do matury, wykonanie jakiegoś zadania w ramach pracy zawodowej, osiągnięcie jakiegoś celu politycznego), w ramach konkretnego horyzontu motywacyjnego. Sens ludzkiego istnienia w całości dokonuje się w ramach tego, co od nas bezpośrednio nie zależy, a przynajmniej nie zawsze. Dopiero z perspektywy sensu ogólnego (całościowego, ostatecznego) następuje usensownienie wszystkich innych płaszczyzn sensu. Człowiek zagubiony w sensach częściowych rozmija się z sensem ogarniającym całość życia i koncentruje się na płytko rozumianych celach samorealizacyjnych. Takie niebezpieczeństwo da się odczytać z rezultatów wielu badań psychologicznych i socjologicznych, zwłaszcza w odniesieniu do świadomości moralnej młodzieży.

Radykalny pluralizm oznacza w konsekwencji wyobcowanie i anomie w skali społecznej oraz dezorientację w wymiarach jednostkowych. Tylko nieliczni, których można by za Peterem L. Bergerem i Thomasem Luckmannem nazwać „wirtuozami pluralizmu”, czują się znakomicie w tych warunkach. Wielu jest natomiast bezradnych, niepewnych i zagubionych. Ambiwalencja możliwości życiowych przerasta ich zdolności przystosowania się do nowych kontekstów sytuacyjnych. Globalne rozpowszechnienie się radykalnego pluralizmu jest najbardziej znaczącą przyczyną kryzysu sensu życia. Procesy sekularyzacyjne jedynie ten kryzys wzmacniają (Berger, Luckmann 1995: 43-44).

Cechą charakterystyczną społeczeństwa pluralistycznego jest daleko idące poczucie względności. „Świadomość względności, która chyba we wszystkich epokach historycznych dana była jedynie małym grupom intelektualistów, okazuje się dziś niezbitym faktem kulturowym, sięgającym daleko w niższe regiony systemu społecznego” (Berger 1988: 58). Następstwem zróżnicowania społecznego jest subiektywizacja i indywidualizacja wszystkich sfer życia ludzkiego. Ukształtowanie się spójnej struktury osobowości staje się w tych warunkach niekiedy problematyczne, w każdym razie nie jest z reguły rezultatem uewnętrznienia jednego z góry określonego wzorca instytucjonalnego. Wraz z erozją tradycji kształtuje się nowy typ osobowości zorientowany na zmienność jako trwałą cechę. Dostosowanie się do zmian ma znaczenie podstawowe.

We współczesnym świecie zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy moralne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. W warunkach rozwoju społeczno-gospodarczego, demokratyzacji i pluralizacji życia społeczno-kulturowego umacnia się sekularyzacja życia publicznego, w ramach której uniezależniają się poszczególne dziedziny życia społecznego od wpływów religii. Związany z tym jest proces fragmentaryzacji wartości i norm, które regulują działania ludzi w różnych sferach życia (pracy, rodziny, religii, moralności, polityki, nauki, wychowania itp.). Każda z nich rozwija swoją własną, odrębną logikę racjonalności (Jasińska-Kania, Marody 2006: 15). W wielu teoriach socjologicznych podkreśla się, że moralność w dużej mierze znikła ze struktury społecznej nowoczesnych społeczeństw.

Twierdzi się, że wielkie instytucje tej struktury, jak gospodarka i państwo, działają zgodnie z normami funkcjonalnymi, które – choć nie zawsze – również w swej legitymizującej je retoryce wyzwoliły się z tradycyjnego porządku moralnego, nie wymagają usprawiedliwienia przez odwołanie się do transcendentnego uniwersum. Thomas Luckmann, który do pewnego stopnia podziela ten pogląd, utrzymuje, że zniknięcie moralności ze struktury nowoczesnych społeczeństw nie oznacza zniknięcia moralności ze społeczeństwa w ogóle (Luckmann 2006: 940-941). W ogromnym

chaosie normatywnym nie dominuje już jednak żadna ściśle określona, oficjalna moralność (rozlewająca się czy wędrująca moralność, moralność ambiwalentna, nienormatywna, labilna, nietradycyjna, neutralna).

Pluralizm moralny na płaszczyźnie indywidualnej oznacza przede wszystkim ewolucję w stronę tzw. wartości samorealizacyjnych (wartości samorozwoju). Dokonująca się przemiana wartości i norm – związana przynajmniej częściowo z przekształceniami struktury społecznej – pomniejsza szanse identyfikowania się ludzi wierzących ze schematami interpretacji życia i wzorami działań preferowanymi przez Kościoły chrześcijańskie. Wielu nie pyta zasadniczo o religijne prawdy objawione i normy moralne, których nauczają Kościoły, lecz ustala swoją własną religię i moralność według subiektywnych odczuć. Tendencje do subiektywizacji wiary chrześcijańskiej, a także do częściowego tylko i warunkowego uczestnictwa w życiu i postępowaniu Kościołów, są szczególnie silne wśród ludzi młodych.

Dokonujące się przemiany w świecie wartości i norm można by opisać jako przejście od etyki zakazów i nakazów do etyki przyzwoleń, od restrykcji do wolności. Przebiegają one w warunkach wzrastającej konkurencyjności różnych światopoglądów. Własne przekonania ulegają stosunkowo łatwo relatywizacji w zetknięciu z innymi poglądami w szkole, w środowisku pracy, w środkach społecznego przekazu, w codziennych interakcjach itp. Dość wcześnie zostają zburzone duchowe przestrzenie ochronne dziecka, a ono samo poddane jest wielorakim oddziaływaniom przekraczającym aktualne możliwości rozwoju osobowościowego.

W społeczeństwie pluralistycznym zaznacza się przejście od moralności nakazów do moralności sumienia, od moralności zakazów do moralności indywidualnych osądów, od moralności postuszeństwa do moralności odpowiedzialności, od moralności autorytarnej do moralności wolnej od nadmiernych rygorów, od moralności surowej i rygorystycznej do moralności komunikatywnej i dialogalnej. Chodzi więc nie tyle o to, czy ma być moralność, czy ma jej nie być, lecz raczej o to, jaka to ma być moralność. Nowa moralność, akcentująca przede wszystkim

wolność człowieka i jego odpowiedzialność w samorealizacji moralnej, chce umożliwić – według mniej lub bardziej wyraźnie sformułowanych postulatów – życie w solidarnej wspólnocie z innymi i w sensownych strukturach oraz systemach społecznych.

W społeczeństwach pluralistycznych faktycznie przeakcentowuje się indywidualną wolność tak, że staje się ona poniekąd samowolą, bardziej prawem jednostki niż jej zadaniem. Podkreśla się wolność jako zdolność do wyboru czy decyzji lub jako wolność „od”, z niedocenianiem lub pomijaniem wolności jako cechy konstytuującej człowieka jako osobę, wolności „do” czegoś, ze świadomą odpowiedzialnością (wolność jako zadanie). Jednostka sama próbuje decydować, które z przykazań moralnych regulujących życie indywidualne i społeczne będzie respektować i w jakim zakresie.

Prywatyzacja i subiektywizacja wartości i norm religijnych oraz moralnych może mieć aspekt pozytywny. Prowadzi ona na przykład do wzrostu poczucia osobistej odpowiedzialności, do pragnienia wierności i pewności. Z reguły jednak oznaczają, że sądy o dobru i złu nie opierają się na przekazywanym przez Kościół porządku moralnym. Jest to jakaś forma autonomii rozumianej jako wolność w stosunku do zewnętrznych instancji kontroli, ale nie w stosunku do tego, co jest w jednostce, jej osądów, poglądów, odczuć itp. W sytuacji konfliktu norm, gdy nie można dochować wierności wszystkim normom bez względu na konsekwencje, wielu chce rozstrzygać dylematy i konflikty moralne we własnym zakresie, bez uciekania się do ogólnych „katechizmów” religijnych czy świeckich. Sumienie indywidualne staje się ostatecznym źródłem norm moralnych, co wiąże się z przekonaniem, że moralność jest prywatną sprawą człowieka i nikt nie powinien w tę sferę ingerować. W ostatecznym rozrachunku wolność utożsamia się z prawem do mówienia i robienia wszystkiego, co się zechce.

Zgromadzone dane empiryczne uprawomocniają – przynajmniej pośrednio – tezę amerykańskiego socjologa Petera L. Bergera o zmieniającej się lokalizacji moralnego osądu i o przesunięciu kognitywnym moralności. Podstawą sądów moralnych jest percepcja, co oznacza, że moralność ma

z istoty charakter poznawczy. Sumienie ma nie tyle charakter imperatywny („rób to, lub tamtego nie rób”), lecz funkcje wskazująco-informacyjne, dające rozeznanie w różnych sytuacjach życiowych. Dokonująca się zmiana oznacza odchodzenie od normatywnych przykazań do poznawczych funkcji sumienia (tzw. efekt zmiany poznawczej) (Berger 2007c: 228-232). W tym kontekście nie zwraca się uwagi na fakt, że sumienie jednostki, niewspierane przez normy moralne oraz instytucje i sankcje, może być przyćmione, a jego decyzje mogą być nietrafne, czysto subiektywne.

Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że część katolików pojmuje sumienie jako instancję całkowicie autonomiczną w podejmowaniu decyzji. Uznają oni stanowisko Magisterium Kościoła w kwestiach moralnych za zbyt kategoryczne, wywołujące u wiernych niepotrzebne konflikty moralne. Jednostka powinna stać się – według tego ujęcia – autonomiczną wobec każdej sytuacji codziennej i niecodziennej, w końcu stać się samodzielnym twórcą sensu swojego życia. Chce ona sobie przyswoić z życia tyle, ile zaplanuje, i nikt, w tym także Kościół, nie powinien jej przeszkadzać. Autentyczność staje się wartością naczelną i tworzy ramy dla indywidualnej samorealizacji. Religia, a tym bardziej Kościół, przestaje być najwyższą wartością, według której dokonuje się wyboru między alternatywnymi kierunkami działania.

Spółczeństwa współczesne, które nie gwarantują żadnych wartości moralnych uznawanych za bezwzględnie obowiązujące, oferując w zamian wiele różnorodnych dróg rozwoju osobowości, stają się – przynajmniej pośrednio – źródłem niepokojów egzystencjalnych i kryzysów związanych z poczuciem sensu i orientacji. W tych warunkach pytanie o sens staje się jednym z decydujących pytań naszego wieku. Znalezienie odpowiedzi na pytanie, po co człowiek żyje, do jakiego celu zmierza jego życie, czyni to życie sensownym i pozwala patrzeć z nadzieją w przyszłość oraz znaleźć równowagę między potrzebami własnego rozwoju a obowiązkami wobec innych ludzi i szerszych grup społecznych.

Publiczna sfera życia jest w wysokim stopniu zinstytucjonalizowana i zbiurokratyzowana, naznaczona racjonalnością, nie jest w stanie dostarczyć wzmocnienia jednostkowego znaczenia i sensu. Sfera prywatna

podlega procesom dezinstytucjonalizacji i również nie jest w stanie dostarczyć zintegrowanego systemu znaczeń, który by nadawał sens jednostkowemu doświadczeniu życiowemu. Nowoczesność (modernizacja) niesie więc ze sobą kryzys znaczeń dla jednostki, swoisty permanentny kryzys tożsamości osobowej, który objawia się psychologiczną anomią czy doświadczeniem duchowej bezdomności (Hunter 1989: 338-339).

Wydaje się, że wielu katolików, w tym szczególnie młodych, oczekuje, że Kościół nie tyle będzie akcentował reguły i zakazy dyscyplinujące wiernych w sprawach moralności małżeńsko-rodzinnej (zwłaszcza w sprawach seksualnych), ale będzie wykazywał więcej zaufania do wiernych i ich kompetencji moralnych. Większość młodych ludzi ceni małżeństwo i rodzinę, poszukuje miłości w związkach partnerskich, Kościół mógłby wspierać ich w dążeniach do realizacji „wyższych” wartości i norm moralnych. Przeakcentowanie pewnych reguł o charakterze idealnym powiększa – tak sądzą niektórzy – dystans katolików wobec doktryny moralnej Kościoła katolickiego. Pluralizacja moralna stanowi większe wyzwanie dla Kościoła niż pluralizacja religijna (Berger, Zijderfeld 2010b: 34).

§ 4. Moralność relatywistyczna w kontekście pluralizmu społeczno-kulturowego

Przejście od „świata losu” (społeczeństwo tradycyjne, społeczeństwo kierowane totalitarnie), do „świata wyboru” (społeczeństwo pluralistyczne) zmienia się nie tylko stosunek ludzi do ogólnych norm moralnych, ale poszerza się sfera relatywizmu w wielu innych dziedzinach życia. Pluralizacja znaczeń i wartości oraz ich niestabilność są cechami tzw. nowoczesnej mentalności i są doświadczane masowo przez wielu ludzi. Trudno w tym świecie utrzymać przez dłuższy czas bezwzględną pewność, często jednostka staje w obliczu zagrożenia anomią społeczno-moralną. „Nowoczesność jest więc wielkim relatywizującym kotłem. Ale nowoczesność sama jest także relatywnym zjawiskiem – jest to przecież tylko jeden moment w historycznym pochodzie ludzkiej świadomości. Nie jest ani jego uwieńczeniem, ani kulminacją, ani zakończeniem” (Berger 1989: 410).

Według Petera L. Bergera reakcją na pluralizm charakterystyczny dla nowoczesności i pociągający za sobą sekularyzację, są relatywizm i fundamentalizm, zarówno w odniesieniu do prawdy, jak i wiary oraz moralności. Te dwie pozornie sprzeczne postawy wobec wiary i moralności wzajemnie się wzmacniają („napędzają”). Współcześnie jest możliwa wiara religijna bez teologicznej pewności, a pewna doza wątpliwości jest nawet pożądana, by wiara nie stała się zbyt dziecinna w obliczu dorosłych dylematów. „Relatywizm reaguje na ten dylemat z minimalizowaniem (albo wyeliminowaniem) zakresu władzy religijnej i zanegowaniem istnienia jakiegokolwiek niezmiennej prawdy. Fundamentalizm maksymalizuje (albo totalizuje) zakres władzy religijnej i jeszcze większymi literami wpisuje na sztandarach swoje pewniki. Żadna z tych metod nie jest historycznie normalna. Każde społeczeństwo miało sferę niepodważalnych wartości i przekonań oraz sferę podlegającą zakwestionowaniu. Ponadto w każdym społeczeństwie przynależność do danej religii była równoznaczna z przynależnością do wspólnoty, co oznaczało, że każdy mógł sobie prywatnie uważać, co tylko chciał, a mimo to nie groziło mu, że zostanie usunięty ze wspólnoty religijnej. Innymi słowy, większość tradycyjnych społeczeństw posiadała ujścia dla ludzkiej ciekawości i dla pewnych rodzajów nonkonformizmu” (Berger 2008b: 14).

O ile relatywizm prowadzi do rozbijania zinstytucjonalizowanej religijności, jej fragmentaryzacji i selektywności, o tyle fundamentalizm charakteryzujący ludzi szukających w religii lepszego zrozumienia otaczającego nas świata i lepszego w nim miejsca prowadzi do konsolidowania rozmytej tożsamości religijnej i często do utwierdzania się religijności kościelnej. Może to także oznaczać, że każdy jest w jakimś stopniu skazany na konstruowanie własnej tożsamości religijnej, a życie religijne jest czymś nie tylko danym, lecz raczej zadaniem. W odniesieniu do życia religijnego obowiązują te same reguły, co w odniesieniu do innych sfer życia społecznego, np. moralnego.

Upowszechniający się we współczesnych społeczeństwach pluralizm społeczno-kulturowy relatywizuje moralność zarówno w wymiarach instytucjonalnych, jak i w świadomości jednostek. „Relatywizacja ta oczywiście się zwiększa, gdy państwo nie próbuje narzucić jednolitych

przekonań i wartości drogą przymusu. Jednak, jak pokazuje los współczesnych reżimów totalitarnych, nawet gdy państwo podejmuje taką próbę, bardzo trudno jest położyć tamę w każdej formie skażenia poznawczego. Obecnie mamy do czynienia z prawdziwym rynkiem światopoglądów i moralności” (Berger 2007a: 9). W sprawach moralności ludzie wyznają różne wartości, uznają odmienne normy, wybierają swoje opcje, deklarują preferencje czy styl życia. Budują samodzielnie swoją własną mozaikę znaczeń i norm (konstruktorzy moralności), swoistą stylistykę własnego życia, łącznie z jego sensem (typ majsterkowicza). W życiu społecznym jesteśmy wciąż konfrontowani z nowymi aktorami społecznymi, co pociąga za sobą swoistą karuzelę wyborów i decyzji. Różnorodność wartości, norm i stylów życia, między którymi trzeba wybierać, pociąga za sobą problematyzację przekonań w świadomości jednostek.

Ambiwalencja charakteryzująca społeczeństwa nowoczesne oddziałuje na sferę przekonań i działań moralnych. „Efekt netto owej przemiany można podsumować następująco: <Pewność staje się o wiele trudniejsza do osiągnięcia>. Oznacza to, że nawet jeśli nadal deklaruje się te same tradycyjne przekonania i wartości, to zmieniała się forma tej deklaracji. Inaczej mówiąc, to, co wyznajemy, może się nie zmieniać, ale jak to robimy – owszem. Przez wielu ludzi, przynajmniej w początkowym stadium tego procesu, owa zmiana odbierana jest jako wielkie wyzwolenie – którym faktycznie zresztą jest. Po pewnym czasie jednak może ona być odbierana jako ciężar, od którego człowiek chce się uwolnić. Następuje często rozpaczliwe poszukiwanie pewności, a tam gdzie jest popyt, znajdzie się i podaż. To jest właśnie moment, w którym na scenę wkraczają fundamentaliści” (Berger 2007a: 9). Utrata pewności i ambiwalencja, konieczność przekonywania i negocjowania, czego doświadcza wielu ludzi współczesnych, jest związana z erozją tradycji w jej różnych postaciach. Erozja tradycji nie jest jednak tendencją nieodwracalną, wciąż powstają i utrwalają się nowe tradycje. Dotyczy to także moralności.

Badania socjologiczne wskazują na upowszechniający się relatywizm moralny, zwłaszcza wśród ludzi młodych, lepiej wykształconych i mieszkających w wielkich miastach. Wyrażają oni pogląd, że w wielu kwestiach moralnych nie ma jedynie słusznych odpowiedzi. Osoby

o postawach relatywistycznych będą bardziej interesować się skutkami działań niż zasadami, będą skłonni do kompromisu z mniejszym złem, nawet za cenę zła moralnego. Taki pogląd zdają się prezentować Brigitte Berger i Peter L. Berger. „Tradycjonałiści wszelkiego rodzaju nie przestają powtarzać, że istnieją wartości absolutne. Nie mamy zamiaru spierać się z tym poglądem. Naszym zdaniem problem polega na tym, że nie bardzo wiadomo, jakie są to wartości absolutne. Nie jesteśmy w stanie – pozostając w granicach uczciwości – zaakceptować w całości żadnej określonej tradycji moralnej jako oczywistego przejawu woli Boskiej, prawa naturalnego, czy rozumu. Uważamy natomiast, że historia jest bezustannym odkrywaniem, zaciemnianiem i ponownym wyjawianiem intuicji moralnych. Niektórych jesteśmy pewni – tego na przykład, że jednostka ludzka ma wartość nieskończoną, a działania i instytucje, które temu zaprzeczają, są moralnie odrażające. Mimo tego nie jesteśmy w stanie bez zastrzeżeń przyjąć żadnej określonej tradycji niosącej ze sobą to przekonanie. Nie jest to ani przejawem <utilitaryzmu>, ani też apodyktycznej pewności, którą tak lubią manifestować tradycjonałiści. Napiwszy się ze źródła relatywizmu, nie potrafimy już udawać, że tego nie uczyniliśmy” (Berger, Berger 1989: 122).

Niezależnie od tego, czy zjawiska te określimy mianem permissywności czy relatywizmu moralnego, mamy do czynienia z osłabieniem więzi moralnych, a nawet swoistą pragmatyzacją stosunków międzyludzkich. Warto jednak podkreślić, że nawet w społeczeństwach naznaczonych piętnem relatywizmu moralnego można niekiedy zaobserwować swoistą erupcję moralnej pewności i protestu, które ujawniają się wtedy, gdy trzeba stawić czoła głębokiemu złu pojawiającemu się w relacjach międzyludzkich. Będą to marsze i protesty przeciwko bezsensownym i makabrycznym zbrodniom, masowe poparcie dla inicjatyw propokojowych itp. (Berger 2004b: 157).

Pomiędzy tymi ujęciami krańcowymi istnieje wiele form pośrednich, o większej lub słabszej sile relatywizmu i absolutyzmu („twardy” i „miękki”). Relatywizm w znaczeniu wulgarnym oznacza pogląd, że skoro wszystko jest względne, to wszystko jest tak samo dobre (nihilizm aksjologiczny). „Poczucie względności świetnie przedstawił w klasyczny

sposób Pascal mówiąc, że co jest słuszne po jednej stronie Pirenejów, jest błędem po drugiej stronie. Nie ma to bynajmniej oznaczać, iż prawda nie istnieje, a już zupełnie nie należy o taki pogląd podejrzewać Pascala. Ale poczucie względności utrudnia traktowanie przekonań jako danych i oczywistych, co zawsze było charakterystyczne dla przekonań wyływających z tradycji. Kto doświadczył tej względności, może nawet mieć bardzo zdecydowane poglądy, ale zawsze pozostanie świadom, że je *wybrał*" (Berger, Berger 1989: 118; Berger 2011b).

Peter L. Berger wskazuje na dwa skrajne rozwiązania, będące reakcją na nowoczesny pluralizm: relatywizm i fundamentalizm, które *per saldo* źle służą racjonalnej debacie publicznej w kwestiach moralnych, a racjonalny spór moralny musi odbywać się w warunkach niepewności. Relatywiści twierdzą, że moralność nie podlega analizie racjonalnej, wszystkie wybory moralne w jednakowym stopniu są pozbawione podstaw, jednakowo słuszne lub jednakowo banalne. Większość relatywistów neguje istnienie jakichkolwiek aksjomatów moralnych, aprobując tezę, że wszystkie moralne narracje są równoprawne, a wybór między nimi nosi znamiona arbitralności. Fundamentalisci odwołują się do pewników moralnych, np. tych wynikających z przykazań Bożych i usiłują je przywrócić naszej świadomości. „Zarówno relatywizm, jak i fundamentalizm są złe dla porządku społecznego, zwłaszcza w demokracji. Relatywizm podkopuje wspólny system wartości (<zbiorowe sumienie>, by posłużyć się terminologią Émila Durkheima), bez którego społeczeństwo nie może na dłuższą metę funkcjonować. Z kolei fundamentalizm albo wykazuje skłonności totalitarne, albo – w wersji minimalistycznej – bałkanizuje społeczeństwo na zwaśnione obozy, które nie umieją się ze sobą porozumieć, co zagraża spokojowi społecznemu i kulturze kompromisu, bez której demokracja nie może przetrwać. Konieczne jest zatem możliwie jak największe ograniczenie zasięgu oddziaływania zarówno relatywizmu, jak i fundamentalizmu" (Berger 2008b: 14).

Relatywizm moralny znalazł najpełniejszy wyraz w teoriach postmodernistycznych, zaprzeczających samej możliwości istnienia obiektywnych kryteriów słuszności moralnej. Peter L. Berger wyraża pogląd, że istnieją sądy moralne – nawet jeżeli są uzależnione od naszego

miejsca w czasie i przestrzeni – które osiągają wysoki stopień pewności. „Niewolnictwo i tortury są tu dobrym przykładem. Nie jestem gotów twierdzić, że moje moralne potępienie tortur to kwestia smaku lub że jest to jedynie hipoteza. Jestem pewien, że tortury to całkowicie niedopuszczalne moralne zło. I żaden argument, że mój pogląd byłby inny, gdybym był, na przykład, sędzią pokoju w Anglii Tudorów, nie sprawi, że to przekonanie zmienię. Sądy moralne wynikają z określonego postrzegania kondycji ludzkiej, uformowanego w trakcie określonych wydarzeń historycznych, lecz geneza ta nie uzasadnia ich słuszności. Einstein nie wymyśliłby teorii względności, gdyby był chłopem żyjącym w starożytnym Egipcie, lecz to oczywiste stwierdzenie nie obala owej teorii. Odkrycia naukowe Einsteina to nie to samo, co jego przekonania moralne, jednak ani jednych, ani drugich nie da się potwierdzić lub obalić, wskazując na ich społeczny i historyczny kontekst. Istnieją pewniki moralne, które opierają się relatywizacji” (Berger 2007a: 17-18).

Teza o związku modernizacji społecznej z relatywizmem moralnym wydaje się potwierdzona w wielu badaniach socjologicznych i w badaniach opinii publicznej. Pogląd, że istnieją trwałe zasady pozwalające odróżnić dobro i zło moralne, jest charakterystyczny dla mniejszości społeczeństw zachodnioeuropejskich. Nasilają się tendencje do traktowania zasad moralnych jako względnych, uzależnionych od sytuacji i zmieniających się okoliczności. „Zgodnie z przewidywaniami teorii modernizacji i postmodernizmu, w rozwiniętych krajach zachodnioeuropejskich występuje wzrastająca permissywność wobec odstępstw od norm moralności osobistej. Trend ten nie dotyczy jednak sfery życia publicznego: w państwach Unii przeważa (a nawet nieco wzrasta) potępienie wykroczeń przeciw normom moralności obywatelskiej. Świadczy to o charakterystycznym dla nowoczesności procesie różnicowania się, wyodrębniania, fragmentaryzacji i autonomizacji poszczególnych sfer wartości kulturowych” (Jasińska-Kania 2002: 414). W tym kontekście mówi się o trendzie uspołeczniania świadomości moralnej, wyrażającej się we wspieraniu norm służących ochronie wspólnych dóbr i interesów zbiorowości. „Przemianom tym towarzyszy wzrastająca refleksyjność świadomości moralnej, reinterpretacja norm w świetle różnorodnych

wartości, swoiście powiązanych z poszczególnymi sferami moralności” (Jasińska-Kania 2002: 415).

Peter L. Berger twierdzi, że w jego przeświadczeniach moralnych niewiele zmieniłoby się, gdyby nagle stał się ateistą. Zastrzega jednak, że wierzący uważają, że są pewne powinności wobec Boga, które dla ateisty nie mają żadnego sensu, i że są powinności wobec samego siebie, a także wobec natury ożywionej i nieożywionej, które trochę odmiennie przedstawiałyby się z religijnego i ateistycznego punktu widzenia. Niemniej jednak zdecydowana większość moralnych przeświadczeń odnosi się do relacji z innymi ludźmi i w odniesieniu do nich zostanie ateistą nic lub niewiele by zmieniło. W konsekwencji Berger wyraża wątpliwość w słuszność rozpowszechnionego poglądu, że tylko religia może dać solidną podstawę dla moralności. Wskazuje, że „empiryczna historia chrześcijaństwa dostarcza bardzo silnych argumentów przeciw wiązaniu religii z moralnością. Oczywiście, były osoby o wysokim morale, które do postawy takiej czerpały bardzo silną motywację z chrześcijaństwa, ale mamy także niekończący się ciąg oburzających moralnie czynów, których dopuszczali się chrześcijanie i chrześcijańskie Kościoły, a działania swe wspierali argumentami zaczerpniętymi z chrześcijańskiej teologii. Mam bardzo silne poczucie, że ta druga strona jest znacznie liczniejsza” (Berger 2007c: 227).

Berger nie przeczy, że wiara w Boga dostarcza wszystkim moralnym osądom i czynom transcendentnego znaczenia i ontologicznych podstaw oraz że chrześcijaństwo odegrało ważną rolę w formowaniu moralnych przeświadczeń, ale nie jest podstawą jedyną. Wskazuje on na rolę moralnego instynktu, który jest niezależny od wiary w Boga. Nawet w sytuacji powszechnej relatywności wartości moralnych zdarzają się przypadki wybuchu moralnej pewności w obliczu określonych postaci zła. Uznanie dla wartości moralnych wyływa z jakiejś podstawowej zasady moralnej mówiącej, że każdy człowiek ma niepoliczalną wrodzoną wartość (Berger 2007c: 226-231).

Swoje własne stanowisko Peter L. Berger streszcza następująco: „Pozwolę sobie na osobiste wyznanie: moja wiara religijna obywa się bez

teologicznej pewności, natomiast pewne oceny moralne formułuję z całkowitym przekonaniem, nawet kiedy podsuwa mi się relatywizujące kontrargumenty. Jestem na przykład przekonany, że niewolnictwo stanowi naruszenie samych podstaw człowieczeństwa i nie wpływa na ten osąd świadomość, że przez większość dziejów ludzkości i w większości społeczeństw niewolnictwo uchodziło za instytucję całkowicie dopuszczalną, a nawet naturalną. Po głębszym zastanowieniu nad swoją pewnością w niektórych kwestiach moralnych dochodzę do wniosku, że wypytała ona z pewnej podstawowej zasady moralnej: każdy człowiek posiada niepoliczalną wrodzoną wartość. Z zasady tej wynikają wszystkie tezy dotyczące ludzkich praw i swobód. Dewiza ta pozwala jednak tylko precyzyjnie sformułować pytanie, ale nie daje odpowiedzi. Nawet jeśli zidentyfikujemy źródło naszej moralnej pewności – Tora, Nowy Testament, filozofia grecka, prawo rzymskie, oświecenie czy jeszcze coś innego – nie udowodnimy w ten sposób, że wyznawane przez nas wartości moralne są słuszne. Istnieją różne sposoby uzasadniania moralnej powinności, a tym samym uniwersalnej obowiązywalności ocen moralnych, ale wszystkie one są w jakiś sposób problematyczne” (Berger 2008b: 15).

Według Petera L. Bergera ani relatywizm ani fundamentalizm nie są dobrymi propozycjami dla dzisiejszego społeczeństwa. Potrzebne jest stanowisko pośrednie, które docenia zasady moralne, ale uznaje wątpliwości w kwestii ich praktycznego stosowania. Jeżeli nawet relatywizacja przekonań może być doświadczana najpierw jako wyzwolenie, to później to poczucie wyzwolenia może budzić lęk lub panikę, wynikającą ze świadomości, że nie można już znaleźć wskazówek i psychicznego oparcia w pewnikach tradycji. Trzeba ustawicznie dokonywać wyborów. Relatywizm i fundamentalizm są próbami ucieczki od tej konieczności. Osoby, które Berger nazywa „poważnymi modernistami”, biorą na siebie obowiązek moralnego wyboru w sytuacji nieuniknionej niepewności i starają się z niego jak najlepiej wywiązać. W praktycznym działaniu powinna obowiązywać zasada wątpliwości i umiarkowanie (Berger 2008b: 14).

Proponowana przez Bergera etyka wątpliwości jest rozwiązaniem pośrednim między relatywizmem i fundamentalizmem. Ważne w tej propozycji jest to, że wskazuje ona na potrzebę zasad moralnych

w życiu. Podejmowanie decyzji moralnych w warunkach niepewności ma w sobie coś z heroizmu i być może nie jest rozwiązaniem odpowiednim dla ludzi „przeciętnych”, którzy nie są i nie będą „poważnymi modernistami”. Przyznawana jednostce wolność musi być związana z odpowiedzialnością i samokontrolą ze względu na powiązania z innymi ludźmi, którzy mają podobnie jak my prawo do wolności i realizowania własnego dobra. Nie jest łatwo, jeśli w ogóle możliwe, żyć w świecie pozbawionym trwałych punktów oparcia i orientacji.

Propozycja Petera L. Bergera jest nie do przyjęcia z punktu widzenia doktryny Kościoła katolickiego. W sytuacji niepewności trzeba rozstrzygać na korzyść tego, kogo ono dotyczy. Jeżeli nawet nie mamy pewności co do tego, czy płód jest człowiekiem (osobą), to już wystarczy, by odnosić się do niego jak do człowieka. Człowiek rozwija się biologicznie, psychicznie i duchowo, jednakże na każdym etapie swojego rozwoju jest człowiekiem. Poszczególne sprawności człowiek rozwija z biegiem czasu, ale samo człowieczeństwo, bycie osobą ludzką jest niestopniowalne. Człowiek żyje, kompletny w swej osobowej strukturze i funkcjach.

W warunkach współczesnych są coraz bardziej podważane stabilne środowiska społeczne poprzez masową migrację, wieloaspektową masową komunikację społeczną (eksplozja informacji dzięki rewolucji komputerowej), urbanizację, globalizację. To wszystko powoduje ogromny wzrost umiejętności uzyskiwania dostępu do alternatywnych sposobów podejścia do rzeczywistości. Ludzie stoją w obliczu coraz bardziej zróżnicowanych przekonań, wartości i norm oraz stylów życia i dlatego muszą między nimi wybierać. Współczesność problematyzuje to, co kiedyś uchodziło za oczywiste (pluralizm społeczno-kulturowy). W sytuacji, w której istnieje wiele przekonań i człowiek musi między nimi wybierać, coraz trudniej jest osiągnąć pewność w kwestiach wiary (Berger 2007a: 17). Indywidualne preferencje, zainteresowania i subiektywne hierarchie wartości stają się wiodącymi kryteriami podejmowanych decyzji dotyczących wiary religijnej. Wiara przestała być przeznaczeniem (losem), staje się kwestią wyboru. Żyjemy w społeczeństwach o rozbudowanej kulturze wolnościowej i lansowanych imperatywach zmiany. „Postępując się grą

słów, można powiedzieć, że jedni wybierają się poza Kościół, podczas gdy inni – wybierają się do Kościoła” (*Trzeba ruszyć głową* 2011: 4).

Pluralizm społeczno-kulturowy przynosi ze sobą relatywizację tradycyjnych orientacji normatywnych. W świecie przednowoczesnym, w którym panował w miarę koherentny system wartości i norm kulturowych, wartości i normy miały charakter niepodważalny i wyznaczały sposoby działania jednostek. Człowiek miał w praktyce niewiele opcji do wyboru. Między obiektywną i subiektywną tożsamością istniała daleko idąca symetria. W warunkach nowoczesności poszerza się przestrzeń wolności, ale równocześnie jednostka traci swoją dawną pewność i bezpieczeństwo na rzecz zmiennych przekonań, opinii, poglądów i preferencji. Nowoczesna wolność i nowoczesna samotność są nierozzerwalnie związane i ucieczka od jednej oznacza automatycznie ucieczkę od drugiej. Pluralizm staje się ważną częścią składową nowoczesnego życia, a tzw. heretycki imperatyw zmusza do podejmowania decyzji. Na pluralistycznym „ryнку idei” przybywa wciąż aktorów kierujących się własną logiką i sposobami interpretacji życia. Pluralizm społeczno-kulturowy i moralny, wskazujący na obecnym etapie rozwoju cechy nieodwracalnego zjawiska, stanowi poważne wyzwanie dla wszystkich odpowiedzialnych za kształt życia społecznego i moralnego.

Procesy społeczne, zwłaszcza natury moralnej, są trudno przewidywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Jest to scenariusz zmian społecznych możliwy, może nawet prawdopodobny, ale niewyznaczony deterministycznymi koniecznościami. Nauki społeczne – jak zauważył socjolog Peter L. Berger – nie są w stanie dostarczyć niezawodnych przewidywań. Wszystkie tendencje i trendy mogą ulegać przekształceniom, przebiegać właściwymi sobie drogami. Przewidywany scenariusz zmian wartości i norm moralnych w społeczeństwach współczesnych ma tylko charakter hipotetyczny (Berger 2012b: 26). Przyszłość jest dla socjologa jedynie kwestią oszacowania szans czy prawdopodobieństwa utrzymania się dotychczasowych tendencji, lub przeciwnie, osłabienia czy nawet odwrócenia dotychczasowych trendów rozwojowych.

Rozpad wartości i norm nie jest jakąś dziejową koniecznością, nawet jeżeli ta tendencja wydaje się współcześnie bardzo ważna. Warto w tym kontekście przypomnieć słowa Petera L. Bergera: „Trendy społeczne nie działają na zasadzie nieuchronnej, niezależnej od idei i działań ludzkich. Nowoczesność jako taka nie jest żadną siłą natury, lecz rezultatem praktyki ludzi myślących i działających w określony sposób. Nie ma więc takiej przedustawnej konieczności, zgodnie z którą nowoczesne społeczeństwa muszą być z istoty świeckie. Czy się takie staną, zależy od naszych działań: od świadomych wyborów jednostek, niezamierzonych następstw tych wyborów, a także walk o władzę i wpływy między różnymi grupami” (Peter L. Berger. *Alternatywne nowoczesności*. Tł. A. Bielik-Robson, <http://www.newsweek.pl/>(dostęp: 15.06.2019).

Socjolog o orientacji empirycznej koncentruje się na opisie wartości moralnych uznawanych w jakiejś grupie społecznej lub w całym społeczeństwie, starając się zachować dystans wobec badanych zjawisk tak, aby nie dochodziły do głosu jego własne poglądy i przekonania. Socjolog nie posiada jakichś szczególnych kwalifikacji do wypowiedzania się na temat tego, co być powinno. Nie jest zdolny logicznie wyprowadzać wartości z faktów. Jego kwalifikacje zawodowe sprowadzają się do wyuczonej zdolności oceniania empirycznych świadectw. Na tę zdolność składają się: a) umiejętność widzenia rzeczy i oceniania sytuacji; b) odsuwania na bok własnych uczuć i przekonań, aby lepiej zrozumieć uczucia i przekonania innych ludzi; c) umiejętność słuchania raczej niż głoszenia poglądów; d) realistyczne spojrzenie na rzeczywistość, nawet gdyby odbiegała ona daleko od naszych życzeń (Berger 1989: 3). Tak uprawiał socjologię religii i moralności socjolog amerykański Peter L. Berger.

§ 5. Uwagi końcowe

Nowoczesność – twierdzi Peter L. Berger i Anton C. Zijderveld – ciąga za sobą różnorodność i dezinstytucjonalizację. Przynależność do danej religii nabiera charakteru wolnego wyboru. Kościoły chrześcijańskie przestają być religijnymi monopolami, stają się stowarzyszeniami społecznymi. Dobrowolny charakter przynależności do religii oznacza,

że ludzie mają większe szanse modyfikacji oficjalnych doktryn czy praktyk uznawanych przez Kościoły. Kościół katolicki oparty na strukturze hierarchicznej z trudem reaguje na tę nową sytuację, która oznacza zmianę zarówno treści, jak i rozumienia religii. Różnorodność religii, Kościołów, wyznań, ugrupowań religijnych, sekt, nowych ruchów religijnych i parareligijnych we współczesnym świecie powoduje, że wielu katolików określa swoją autoidentyfikację wyznaniową „jestem katolikiem, ale ...”. To „ale” oznacza, że dany człowiek np. nie wierzy w nieomylność papieża czy odrzuca niektóre reguły moralne uznawane przez jego Kościół. Różnorodność, zwana najczęściej pluralizacją, zmienia także relacje młodzieży z instytucjami religijnymi, które teraz rywalizują ze sobą na wolnym czy względnie wolnym rynku idei (Berger, Zijderveld 2010b: 32-35, Berger 2013a: 32-35). Relatywizm religijny jak i moralny, będący niekiedy konsekwencją pluralizmu, zagraża religijnej tożsamości osoby, dezorientuje on człowieka w odniesieniu do tego, co jest w życiu ważne i na czym polega dobre życie. Wierzący pozostaje wciąż w procesie uczenia się.

Procesy pluralizacji i indywidualizacji wiążą się z dezinstytucjonalizacją i detradycjonalizacją, erozją religijności kościelnej, dewaluacją struktur kościelnych (np. systemu parafialnego) lub ich modernizacją (nowa scena religijna). W płynnym, złożonym, wielokształtnym, będącym w ciągłym ruchu społeczeństwie, te procesy mogą się nasilać. Sekularyzacja, która jest cechą współczesnych społeczeństw, oznacza przejście od kontekstu społecznego, w którym wiara religijna była oczywistością, do sytuacji, w której jest ona jedną z wielu możliwości do wyboru, włącznie z jej negacją. Pluralizm oddziałuje na religie i religijność w sposób niejednoznaczny, do pewnego stopnia ambiwalentnie, według niektórych socjologów raczej pozytywnie (np. Peter L. Berger, Massimo Introvigne, John Innaccone, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Wojciech Świątkiewicz), według innych raczej negatywnie (np. Olaf Müller, Gert Pickel, Detlef Pollack). Niektórzy socjologowie podkreślają, że pluralizacja religijna bardziej charakteryzuje społeczeństwa współczesne niż sekularyzacja (np. Karl Gabriel, Franz-Xaver Kaufmann, Yves Lambert, Charles Taylor).

Współczesny pluralizm religijny sprzyja raczej obojętności w sprawach wiary niż jej pogłębieniu, a ograniczanie instytucjonalnego charakteru religii nie pozostaje bez wpływu na religijność indywidualną. Upowszechniająca się w warunkach pluralizmu racjonalizacja życia pociąga za sobą, jeżeli nie utratę, to przynajmniej osłabienie doświadczenia Transcendencji. W społeczeństwie pluralistycznym nie ma monopolu, lecz jest rynek różnych ideologii i filozofii życia, lansujących często przeciwstawne wartości i projekty życia. Chrześcijaństwo w warunkach zróżnicowanego pluralizmu nie jest już uniwersalną instancją normatywną, lecz jedną z wielu. Kościoły tracą pełną kontrolę nad religijnymi wierzeniami jednostek (Baniak 2015; Kasperek 2006: 325-340; Mielicka 2006: 311-324; Štefaňak 2019; Świątkiewicz 1997: 196-204; Zielińska 2009).

Zakończmy te rozważania sumarycznym przedstawieniem poglądów Petera L. Bergera na temat przemian religii i religijności we współczesnym świecie: „1. Religia rodzi się jako zbiorowa odpowiedź na groźbę nieporządku i chaosu, poszukiwanie sensu jest antropologicznym imperatywem. 2. Religie są jak busola, która wskazuje orientację. Religie pozwalają zrozumieć niemal wszystko, co nas otacza, pozostawiając niewiele kwestii bez wyjaśnienia. Z historycznego punktu widzenia, religie były czymś w rodzaju świętych ram, które ludzkość wytworzyła i uczyniła z nich barierę ochronną dla kruchej kondycji ludzkiej. 3. Religia jest odwieczna, jednak poszczególne religie są <wytworem> swojej epoki. Potrzeba religii ma charakter uniwersalny i biologiczne uwarunkowania, ale konkretne formy, jakie ta potrzeba przybiera, są uwarunkowane kontekstem społecznym. Berger kładzie szczególny nacisk właśnie na ten aspekt. 4. Aby móc badać religię z perspektywy socjologicznej, należy przyjąć postawę ateisty. Jest to ateizm metodologiczny, wynikający z chęci rozumienia religii jako zjawiska mieszczącego się w ramach ludzkiego doświadczenia, ale nigdy nie jest to postawa agresywna lub obojętna wobec religii. 5. Doświadczenie religijne człowieka byłoby bardzo ulotne bez instytucji, które umożliwiają jego zachowanie i przekazywanie z pokolenia na pokolenie”.

I dalej: „6. Cechą charakterystyczną religii jest konstruowanie świętego kosmosu, który pośredniczy w relacjach z Transcendencją. Ponadto religie ustanawiają pewne granice, wskazując na to, co jest *sacrum*

a co *profanum*. 7. *Sacrum* jest rodzajem tajemniczej i zniewalającej mocy, którą można przypisać pewnym przedmiotom, miejscom, a nawet okresom czasu. Jest to coś niezwykłego, co przenosi człowieka poza zwykłą codzienność. 8. Rytuły religijne wspomagają nas w zapamiętaniu doświadczenia świata *sacrum*, by odtworzyć pierwotne doświadczenie mistyczne. 9. Sekularyzacja jest tematem, który skłonił Bergera do zrewidowania swoich poglądów w tej kwestii. Jego początkowe stanowisko było takie, że początkiem sekularyzacji jest okres Oświecenia, a jego podejście opierało się głównie na przekonaniu, że modernizacja społeczeństwa prowadzi do zanikania znaczenia religii. Po głębszych badaniach i krytycznej ocenie tej tezy w kontekście refleksji innych socjologów, Berger wycofał się z pierwotnego stanowiska, oświadczając, że nie ma bezpośredniego związku przyczynowo-skutkowego pomiędzy modernizacją i sekularyzacją, oraz że w niektórych częściach świata religia jest bardziej żywotna niż kiedykolwiek wcześniej. 10. Berger zdał sobie sprawę z tego, że nowoczesność nie powoduje sekularyzacji, lecz raczej prowadzi do pluralizmu, ponieważ różne systemy przekonań istnieją obok siebie w tym samym społeczeństwie i kontekście społecznym. Fakt ten oznacza, że religia nie jest czymś, co człowiek przyjmuje za pewnik, jak to miało miejsce w przeszłości; teraz religia staje się jednym z wielu aspektów życia człowieka, który może on wybrać” (<https://aleteia.org/2017/07/06/the-ten-keys-to-religion-according-to-peter-berger>) (dostęp: 27.11.2019).



Rozdział V

W kierunku teorii desekularyzacji

Modernizacja społeczna związana z urbanizacją i industrializacją, wzrastającym dobrobytem i pluralizacją społeczno-kulturową pociągała za sobą daleko idące zmiany w sferze religijnej i więzi z Kościołami chrześcijańskimi, zwłaszcza w Europie Zachodniej. Autonomizacja polityki doprowadziła do rozdzielenia Kościoła i państwa, a zorganizowane religie (Kościoły) coraz częściej były eliminowane ze sfery życia publicznego, przesuwając się do dziedziny życia prywatnego. W wyniku procesów modernizacyjnych religie (zwłaszcza w kościelnej formie) ulegały erozji, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Peter L. Berger wymienił kilka przyczyn łączenia sekularyzacji z modernizacją społeczną: a) dominacja myślenia naukowego, które czyniąc świat racjonalnie bardziej zrozumiałym i sterowalnym, pozostawiało mniej przestrzeni dla tego, co nadprzyrodzone; b) postępujące zróżnicowanie nowoczesnych instytucji, między innymi zerwanie połączenia państwa i Kościoła w nowożytnym społeczeństwie demokratycznym, które uczyniły z przynależności wyznaniowej i religijnej kwestię dobrowolną; c) nowoczesne procesy migracji, industrializacji, urbanizacji i rozwoju komunikacji masowej, które podkopały tradycyjne sposoby życia. Modernizacja społeczna i sekularyzacja kształtują się rozmaicie w różnych kontekstach historycznych, politycznych i społeczno-kulturowych (Berger 2009/2010: 90; Mariański 2010: 169-194).

Według Petera L. Bergera teoria sekularyzacji wywodzi się z Oświecenia i spopularyzowana w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku (m.in. przy jego istotnym udziale), wskazująca, że modernizacja społeczna z konieczności prowadzi do upadku religii zarówno w społeczeństwie, jak i w świadomości ludzi okazała się błędna. Sekularyzacja na płaszczyźnie społecznej nie zawsze łączy się z sekularyzacją na płaszczyźnie świadomości indywidualnej. Relacja religii i nowoczesności jest dość złożona, a świat dzisiejszy nie jest bynajmniej

zsekularyzowany. Sekularyzacja powoduje silne ruchy kontrsekularyzacyjne (Berger 1999: 2-3; Milerski 1998: 226-231; Zbyrad 2020: 45-53).

Berger mówi o tzw. międzynarodowej subkulturze, złożonej z ludzi posiadających wyższe wykształcenie typu zachodniego, w naukach humanistycznych, a zwłaszcza w socjologii, która jest rzeczywiście zsekularyzowana. Subkultura ta stanowi ważny nośnik „postępowych” i „oświeceniowych” wartości i przekonań. Jej członkowie są w społeczeństwach mniejszością, ale wywierają znaczący wpływ na innych, ponieważ kontrolują instytucje dostarczające „oficjalnych” definicji rzeczywistości poprzez system edukacyjny, prawny i poprzez media masowego komunikowania. Mamy tu do czynienia ze zglobalizowaną kulturą elitarną. Wiarygodność teorii sekularyzacji zawdzięcza wiele tej międzynarodowej subkulturze (Berger 1999: 1-18). Z socjologicznego punktu widzenia ważne jest pytanie, jak ta intelektualna subkultura będzie działać w coraz bardziej globalizującym się świecie.

Europa jest wyjątkowa, a jej laicyzm stanowi jedno z najciekawszych zagadnień współczesnej socjologii religii. „Mówi się często, że nowoczesność powoduje upadek religii, pogładowi temu nadano miano <teoria sekularyzacji>. Dziś większość socjologów religii zgadza się, że doświadczenie wykazało fałszywość tej teorii. Sam byłem jej zwolennikiem i dopiero na początku lat 70. uznałem, że nie da się jej obronić. Teoria owa okazała się bowiem całkowicie niezdolna do wyjaśnienia różnicy między Ameryką a Europą. Trudno argumentować, że Belgia jest krajem bardziej nowoczesnym od USA. Tym większym zaskoczeniem jest więc to, co uchodzi za amerykańską egzotykę – niepojęte upodobanie tamtejszego społeczeństwa do pobożności” (Berger 2005b: 18; Mariański 2019b: 19-32).

W niniejszym rozdziale przedstawiam ewolucję poglądów socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera, będącą przejściem od teorii sekularyzacji do teorii desekularyzacji (Borowik 2004: 35-36; Kutyło 2014: 14-17; Majka 1981: 364-365). Był on jednym z czołowych przedstawicieli paradygmatu sekularyzacyjnego, od lat dziewięćdziesiątych XX wieku stał się twórcą i gorącym zwolennikiem paradygmatu desekularyzacji.

Desekularyzacja oznacza utrzymującą się silną obecność religii we współczesnym świecie lub jako proces społeczny odwrotny od sekularyzacji (Doktór 2006: 8-9). Według Bergera współczesna socjologia religii powinna zająć się badaniem wzajemnych oddziaływań sił sekularyzacyjnych i antysekularyzacyjnych, bowiem „antysekularyzm jest co najmniej zjawiskiem równie we współczesnym świecie ważnym co sekularyzacja” (Berger 1999: 69; Drozdowicz 2014: 3-12). Berger do końca lat siedemdziesiątych XX wieku zajmował się przede wszystkim analizą procesów sekularyzacyjnych, w późniejszym okresie sporo miejsca poświęcił analizie procesów desekularyzacyjnych (Knoblauch, Steets 2018a: 595-601).

Powolne zmiany swojego stanowiska Berger wyjaśniał krótko: „Jeśli chodzi o moje zapatrywania na socjologię współczesnej religii, to sądzę, że główna zmiana w sposobie myślenia, polegająca dokładnie na porzuceniu starej teorii sekularyzacji, dokonała się – jak chciałbym podkreślić – nie z uwagi na jakąś przemianę filozoficzną czy teologiczną, lecz bez względu na to, że była coraz mniej zdolna do wyjaśnienia danych empirycznych dotyczących różnych części świata (zwłaszcza Stanów Zjednoczonych). Jak lubię powtarzać moim studentom, jedną z zalet bycia socjologiem (w przeciwieństwie do bycia powiedzmy filozofem czy teologiem) jest to, że można mieć równie dobrą zabawę wtedy, gdy czyjeś teorie są wysane z palca, jak i gdy są potwierdzone empirycznie!” (Berger 2009/2010: 91). Przejście Petera L. Bergera od teorii sekularyzacji do teorii desekularyzacji przedstawiam w niniejszym rozdziale.

§ 1. Teoria desekularyzacji w ofensywie

Według socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera socjologowie zbyt pospiesznie utożsamili sekularyzację z pluralizmem oraz sekularyzm z pluralizmem i uznali, że nowoczesność (modernizacja społeczna) pociąga za sobą w nieuchronny sposób upadek religii. Faktem natomiast są upowszechniające się procesy pluralizacji społeczno-kulturowej, które sprawiają, że ludzie żyją dzisiaj w całkowicie nowej sytuacji, nacechowanej wielością konkurencyjnych przekonań i stylów życia. Nie pozostaje to bez wpływu na religijność ludzi współczesnych (Berger 2013a: 2).

Peter L. Berger, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku zwolennik teorii globalnej sekularyzacji, twierdzi dzisiaj, że tzw. teorie sekularyzacji są w gruncie rzeczy wielką pomyłką (falsyfikacja teorii). Nie żyjemy w zsekularyzowanym świecie, lecz w świecie „ponownie zaczarowanym”, o odradzającej się religijności w skali światowej. Niemal wszędzie przybywa ruchów konserwatywnych, ortodoksyjnych i tradycyjnych, obserwujemy ożywienie postaw zdecydowanie religijnych. „Współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego ze zsekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy z przygnębieniem) tak wielu badaczy nowoczesności”. Autor powołuje się na sytuację w Ameryce Północnej, gdzie pomimo bardzo zaawansowanych procesów modernizacyjnych religia odznacza się wyjątkową żywotnością. Nie wolno zapominać o renesansie islamu w wielu krajach świata, o ruchach ewangelikalnych protestantyzmu we wschodniej i południowej Azji, Ameryce Łacińskiej, Afryce oraz o wielu innych nowych ruchach religijnych i quasi-religijnych. Odrodzenie religijne w różnych krajach ma bardzo populistyczny charakter, nie obejmuje w zasadzie tzw. elit kulturalnych (Berger 2012a: 313-316; Boguszewski 2012: 40-47; Jedynek 2018: 207-228; Stachowska 2017: 41-55).

Teza, że modernizacja z konieczności oznacza upadek religii, została – według Petera L. Bergera – empirycznie sfalsyfikowana. W wielu krajach współczesnego świata religijność nie słabnie. Sprzyja temu pluralizm światopoglądów i systemów wartości. Nowoczesność (modernizacja społeczna) nie powoduje, że Bóg jest martwy (umiera), lecz że jest wielu bogów, czyli rozwijają się rozmaite nurty wiary religijnej. W warunkach upowszechniającego się pluralizmu wiara staje się kwestią osobistej decyzji. Także w Europie te procesy będą się nasilać, w przyszłości upodobni się ona pod tym względem do Stanów Zjednoczonych (Berger 2013a: 40-41; Drozdowicz 2019: 3-17).

Peter L. Berger ocenia jako błędne twierdzenie, że żyjemy w zsekularyzowanym świecie. „Dzisiejszy świat, z pewnymi wyjątkami, do których wkrótce powrócę, jest bardzo religijny, a w niektórych przypadkach bardziej niż kiedykolwiek wcześniej. Oznacza to, że cała masa literatury wytworzonej przez historyków i badaczy życia społecznego, skrótowo

określanej mianem teorii sekularyzacji, jest od podstaw fałszywa. W początkach własnej pracy naukowej przyczyniłem się do rozwoju tej literatury. Byłem w dobrym towarzystwie – większość socjologów religii podzielała ten pogląd – zresztą mieliśmy ważne powody, by przy nim trwać. Niektóre z prac dawniej powstałych nie straciły na aktualności” (Berger 1999: 2).

Analizy socjologiczne i tworzone przez socjologów teorie zawsze podążają za zmieniającą się rzeczywistością społeczną i religijną. Teorie socjologiczne, by były trafne, powinny w samym modelu uwzględniać możliwości, iż „sytuacja może ulec zmianie, a kierunek tych zmian może być nieoczekiwany. Potencjalne zmiany muszą stanowić integralną część teorii, a nie nadprogramowy dodatek” (Davie 2010: 343). Grace Davie, a jeszcze bardziej Peter L. Berger, wyraźnie mówią o procesach desekularyzacji (Entsäkularisierung). Teoria sekularyzacji wywodząca się z Oświecenia i spopularyzowana w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego wieku, wskazująca, że modernizacja społeczna z konieczności prowadzi do upadku religii zarówno w społeczeństwie jak i w świadomości ludzi, okazała się błędna (Eßbach 2019).

Peter L. Berger przez wiele lat był zwolennikiem teorii sekularyzacji (Berger 1990: 13-46). Według jego wcześniejszych założeń modernizacja prowadziła do pluralizmu, ten z kolei do sekularyzacji. Pluralizm nie zawsze eliminował wiarę religijną (wierzenia), ale stwarzał niekorzystne warunki dla krzewienia wiary. Wierzący stawali się tzw. kognitywną mniejszością. W ostatnich dwóch dekadach Berger odszedł od teorii sekularyzacji, przestała ona być dla niego ważna. Modernizacja co prawda prowadzi do pluralizmu, ale niekoniecznie do sekularyzacji. W nowoczesnych, pluralistycznych warunkach jednostki muszą wybierać spośród wielu religii, mogą też wybierać opcję niereligijną. Większość ludzi wybiera jednak jakąś religię. Teoria sekularyzacji głosiła, że będzie coraz mniej bogów, a teoria pluralizmu wskazuje na to, że bogów przybywa. Pierwsza głosiła, że nowoczesność będzie wiekiem ateizmu, druga – ku zaskoczeniu wielu – podkreśla, że nowoczesność staje się wiekiem pluralizmu religijnego (Berger 2011b: 136-139; Schmidt-Lux 2008: 207-215).

Teorie sekularyzacji wskazywały na specyficznie religijne następstwa procesów modernizacyjnych (dekompozycja religijności kościelnej), religię traktowano jako zmienną zależną od czynników społeczno-kulturowych. Sekularyzacja oznaczała stopniowy upadek religii. Nie można co prawda złożyć teorii sekularyzacyjnych *ad acta*, należy je jednak traktować ze znaczną ostrożnością. Według Petera L. Bergera dla opisanie miejsca i roli religii we współczesnym świecie wymaga się znacznie więcej, niż może zaoferować teoria sekularyzacji. Należy odwołać się do teorii pluralizacji. Obydwie teorie dają lepszą szansę zrozumienia przemian religii w warunkach nowoczesności (Berger 1994b: 43; Berger 1998b: 67-74).

Berger nie kwestionuje sekularyzacyjnego wpływu pluralizmu społeczno-kulturowego, ale uważa, że nie jest on na tyle silny, by zniszczyć religię. Co więcej, twierdzi, że „świat z pewnymi godnymi uwagi wyjątkami [...] jest tak samo religijny, jak zawsze, a gdzieś tam nawet bardziej niż kiedykolwiek. Nie oznacza to jednakże, że nie istnieje coś takiego, jak sekularyzacja, tylko że zjawisko to w żadnym wypadku nie jest bezpośrednim i nieuchronnym skutkiem nowoczesności” (Berger 2009-2010: 91). Berger przywołuje niezwykle silny wzrost liczby ruchów religijnych, nierzadko o daleko sięgających konsekwencjach społecznych i politycznych. W tym kontekście mówi o odradzaniu się islamu, zarówno w krajach islamskich, jak i w muzułmańskich diasporach, a także o rozkwicie ewangelikalizmu, zwłaszcza w jego zielonoświątkowej odmianie w Ameryce Łacińskiej. Silne ożywienie religijne dostrzega się wśród katolików (zwłaszcza w krajach rozwijających się), wśród protestantów (zwłaszcza w Rosji), wśród żydów (w Izraelu i diasporze), wśród hinduistów i buddyistów. „Mówiąc wprost, większość świata bucha religijnym żarem” (Berger 2009-2010: 91).

W wywiadzie udzielonym w dniu 29 października 1997 roku Peter L. Berger raz jeszcze oświadczył, że to, co w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku napisał on i wielu innych socjologów na temat sekularyzacji, było błędne, zwłaszcza teza, że wraz ze wzrostem nowoczesności postępuje sekularyzacja, choć istniały pewne przesłanki skłaniające do przyjęcia takiej tezy. Współczesny świat – w swej znacznej części – nie

jawi się jako zsekularyzowany, ale wykazuje wiele objawów religijności (łącznie z USA). Europa Zachodnia jest raczej wyjątkiem i pytanie, dlaczego jest ona inna, stanowi interesujący problem z socjologicznego punktu widzenia (*Epistemological Modesty* 1997: 972-977). Swoją manifest antysekularyzacyjny podtrzymał Berger w wystąpieniu w dniu 7 maja 2012 roku na uniwersytecie w Münster i w dyskusji po swoim referacie (Berger 2013a: 8).

Coraz rzadziej socjologowie twierdzą, że proces sekularyzacji obejmuje wszystkie dziedziny życia ludzkiego, że jest procesem jednokierunkowym, spontanicznym i nieodwracalnym. Niektórzy badacze społeczni mówią nawet o „pożegnaniu z sekularyzowanym światem”, o „powtórny zaczarowaniu świata”, o megatrendzie spirytualizacji, o procesach antysekularyzacyjnych, o odsekularyzowaniu życia publicznego itp. Socjologowie nie są już tak pewni jak dawniej nawet tego, że Kościół ludowy „jest skończony”, lub że znajduje się w fazie utrwalonego, radykalnego kryzysu, który wyklucza szansę na jakąkolwiek modernizację społeczną i religijną.

W wywiadzie opublikowanym w 2001 roku Berger wyjaśniał swoje osobiste powody odejścia od teorii sekularyzacji. Zmiana stanowiska nie wynikała z racji teologicznych (pozostał on na pozycjach liberalnego protestantyzmu), lecz socjologicznych. Dane empiryczne – według niego – coraz częściej kwestionują (falsyfikują) teorię sekularyzacji. Jeżeli nawet rezultatem modernizacji społecznej jest pluralizm, to nie w tym samym stopniu i sekularyzm (Ameryka jest tu najlepszym przykładem jako intensywnie pluralistyczne społeczeństwo i słabo zsekularyzowane). Związek modernizacji i sekularyzacji nie ma charakteru koniecznościowego. Należy raczej wyjaśnić, dlaczego w Europie te dwa procesy są ze sobą do pewnego stopnia powiązane. Eurosekularyzm wymaga wyjaśnienia z perspektywy socjologicznej. Należy także podkreślić, że niekiedy utożsamia się – w sposób nieuprawniony – osłabienie (zanik) religijności kościelnej z osłabieniem (zanik) religijności w ogóle. Nowe formy niekościelnej (pozakościelnej) i zindywidualizowanej religijności powinny być w szerszym zakresie przedmiotem badań socjologicznych (*Persönliches und Gesellschaftliches* 2001: 161).

W Europie co prawda teza sekularyzacyjna – według Bergera – jest zasadna, a związek sekularyzacji z nowoczesnością jest wyraźny, ale z tego nie wynika, że każde zmodernizowane społeczeństwo, lub takie, które chce się modernizować, musi rozstać się z religią. Europejski projekt areligijnej modernizacji nie realizuje się we współczesnym świecie. W wielu krajach świata, nie tylko w USA, religia i modernizacja harmonizują ze sobą, a religia przeżywa wyraźny rozwój. Kluczem wyjaśniającym jest tu teza pluralizmu, czyli wielość form i grup religijnych. Berger, podobnie jak wielu socjologów amerykańskich uważa, że pluralizm i konkurencyjność między organizacjami religijnymi na wolnym rynku światopoglądowym przyczyniają się do trwania, a nawet wzrostu religijności. Im więcej jest konkurencyjności między religiami, tym ludzie są bardziej religijni. Brak konkurencyjności między religiami w Europie jest jedną z ważnych przyczyn wyjaśniających sekularyzację na kontynencie europejskim. W Europie zaznacza się kryzys kościołnie zsocjalizowanych aktywności religijnych, ale poza Kościołami chrześcijańskimi rozwijają się różne formy duchowości i ruchy charyzmatyczne. Teza, że nowoczesność prowadzi do zmiękczenia religii, staje się coraz mniej wiarygodna. Sprzyja ona bez wątpienia pluralizacji sceny religijnej, a ta ma pozytywny wpływ na sytuację religijną współczesnych społeczeństw (Berger, Zijderveld 2010b: 12-15; Wójtowicz 2019: 37-110).

Współczesny świat nie jest zsekularyzowany, przeciwnie mamy do czynienia z masywną eksplozją religijną i to niemal we wszystkich tradycjach religijnych. Europa Zachodnia i Środkowa, być może także Australia, to wyjątki, gdzie teza o bezpośrednim związku modernizacji i sekularyzacji wydaje się potwierdzona. W skali globalnej nie znajduje to potwierdzenia. USA nie są mniej nowoczesne niż Niemcy, a religijność jest tam o wiele wyższa. Pomimo prawnego rozdzielenia Kościoła i państwa, lub – religii i państwa – religia odgrywa wciąż ważną rolę w życiu publicznym (tzw. religia cywilna). Mimo silnych oddziaływań zsekularyzowanych elit kulturalnych (tzw. inteligencja) społeczeństwo amerykańskie wykazuje wiele oznak żywotności religijnej (Berger, Weiße 2010: 17-19; Weiße 2010: 35-42).

Według Petera L. Bergera i Antona C. Zijdervelda świat współczesny jest religijny, istnieją jednak dwa wyjątki, jeden ma charakter geograficzny, drugi socjologiczny. Europa Zachodnia i Środkowa, to jedyna ważna część świata, w której teoria sekularyzacji wydaje się prawdopodobna. Chociaż w Europie odnotowano znaczący spadek religijności związanej z Kościołami chrześcijańskimi, to równocześnie można dostrzec najróżniejsze rodzaje aktywności religijnych, od rozmaitych postaci New Age, do ruchów charyzmatycznych. Ponowne pojawienie się islamu w Europie doprowadziło do ożywienia dyskusji na temat judeochrześcijańskich korzeni tego kontynentu. Drugi wyjątek stanowi szczupła, ale znacząca klasa intelektualistów reprodukująca globalny sekularyzm. Mimo tych dwóch znaczących wyjątków nie można dzisiaj już podtrzymywać tezy, że nowoczesność siłą rzeczy prowadzi do upadku religii, nowoczesność prowadzi nie do sekularyzmu, lecz do różnorodności. Różnorodność zwiększa zdolność człowieka do dokonywania wyborów spośród różnych światopoglądów. Teoria sekularyzacji nie sprawdziła się, ponieważ zakładała, że wybory te będą mieć niemal zawsze charakter świecki, w rzeczywistości mogą mieć one równie dobrze charakter religijny. Być może wybrana religia będzie mieć charakter nieco mniej trwały i będzie słabsza, ale nie musi. Religia nie znika pod wpływem modernizacji, trwa i przyjmuje wciąż nowe formy (Berger, Zijderveld 2010b: 21 i 31-32).

Berger odrzuca tezę, że modernizacja pociąga za sobą w sposób nieuchronny spadek religijności, nie tylko w sferze instytucjonalnego porządku, ale i w świadomości jednostek. Na zmianę swojego stanowiska Berger potrzebował – jak sam wyznaje – 20 lat. Świat współczesny nie jest zsekularyzowany, lecz charakteryzuje się znaczną witalnością religijną. Fryderyk Nietzsche ogłaszający śmierć Boga i zapowiadający epokę ateistyczną byłby zaskoczony, gdyby jeszcze żył. Modernizacja nie prowadzi automatycznie do sekularyzacji społeczeństwa, lecz do pluralizmu (Pluralität). W warunkach modernizacji powstają sytuacje, w których ludzie są konfrontowani z różnymi światopoglądami, religiami, systemami wartości i wzorami zachowań. To, co było dawniej swoistą oczywistością, staje się przedmiotem wyboru. Pluralizm pociąga za sobą relatywizację. Światopoglądy, systemy wartości i wzory zachowań nie mają już rangi

oczywistości. Dotyczy to także i innych poznawczych i normatywnych definicji rzeczywistości, ale religii dotyczy to w sposób szczególnie wyraźny i daleko idący. Proces relatywizacji dotyczy całego świata i jest konsekwencją pluralizacji. Pluralizacja i relatywizacja, a nie sekularyzacja są najbardziej ewidentną cechą czasów współczesnych – twierdzi obecnie Peter L. Berger (Berger 2011b: 11-15; Berger 2008a: 26-33).

Coraz częściej mówi się na gruncie nauk społecznych o swoistym „renesansie” potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form zaspokojenia swoich potrzeb religijnych, tyle, że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz bardziej w sferze „odkościelnionej”, niezwiązanej i sprywatyzowanej religijności, będącej nierzadko kompilacją różnych systemów religijnych i światopoglądowych. To, że religia może zyskiwać na znaczeniu, traktowano do niedawna jako zwykłe myślenie życzeniowe teologów i hierarchów Kościołów chrześcijańskich, obecnie część socjologów przyjmuje tezę desekularyzacyjną (formułowaną rozmaicie) jako prawdopodobną. Wyrażają oni pogląd, że religia jest wciąż znaczną siłą społeczną, chociaż przejawia się w nowych, zmodernizowanych formach. Często przejawia się w „zdryfowanych” kształtach i poza oficjalnymi strukturami kościelnymi (Berger 2007c: 231), jako wiara bez silnych więzi z Kościołem, przynależność bez wiary (formalna przynależność), religijność ukryta (latentna, bezobjawowa, „rozmyta”, sfragmentaryzowana, zderegulowana, wieloraka, zdywersyfikowana, dyfuzyjna, rozproszona, powierzchowna chrześcijańska tożsamość kulturowa).

Teza postsekularyzacyjna zyskuje coraz więcej zwolenników, chociaż wydaje się, że mamy tu do czynienia bardziej ze sporem semantycznym niż merytorycznym. Także zahamowanie procesów sekularyzacyjnych nie może być interpretowane jako likwidacja czwartego filaru nowoczesności. Zarówno postsekularyzacja, jak i desekularyzacja są rozumiane zarówno jako zmiany według osi wertykalnej, jak i horyzontalnej. Desekularyzacja nie oznacza odwrócenia kierunku procesu modernizacji społeczeństw, co pociągnęłoby za sobą przywrócenie im charakteru społeczeństw przednowoczesnych czy przedindustrialnych, a jest to – jak podkreśla Peter L. Berger – „cel tak niemożliwy do

osiągnięcia, jak nic innego w historii” (Berger 1997: 178). Oznacza ona tylko inną relację do nowoczesności i modernizacji społecznej.

W społeczeństwach silnie zsekularyzowanych odradzają się ruchy fundamentalistyczne. Wspólną cechą ruchów fundamentalistycznych jest wielkie religijne uniesienie, odrzucenie tego, co jest nazywane „duchem czasu” (*Zeitgeist*) i powrót do tradycyjnych źródeł religijnego autorytetu. Wspólne jest także przeciwstawianie się nurtom sekularyzacyjnym. Według Bergera nowoczesność podważa wszelkie pewniki, a wytworzona niepewność jest nie do zniesienia dla części ludzi współczesnych. W tej sytuacji każdy ruch (nie tylko religijny), który obiecuje dostarczenie albo odnowienie poczucia pewności, ma zapewniony rynek zbytu swoich „towarów” (Berger 2002a: 291-329). Ci, którzy czują się niepewnie w społecznej i kulturowej różnorodności, poszukują w ruchach fundamentalistycznych koniecznych zabezpieczeń. W dziedzinie religijnej fundamentalizm wyraża się m.in. w powrocie do integralności w odniesieniu do doktryny i liturgii, w żądaniach wzmocnienia wiary i charyzmatycznej odnowy, w oczekiwaniach wzrostu zaufania do Kościoła, w akceptacji tradycyjnych wartości. Ruchy fundamentalistyczne w Kościele przyczyniają się – wprost lub pośrednio – do jego integracji w pewnych środowiskach, z drugiej strony grożą rozłamem lub są przejawem dezintegracji wewnątrzkościelnej.

Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezinstytucjonowanej, sfragmentaryzowanej religijności, często o charakterze synkretycznym. Można by ją nazwać religijnością „niewidzialną”, bowiem sytuuje się ona raczej w prywatnej sferze życia, tylko ubocznie ujawnia się w zobiektyzowanych symbolach i zbiorowych rytuałach, nie tylko poza chrześcijaństwem, ale i w jego obrębie. Nowe ruchy religijne, zwane religiami młodzieżowymi, ruchami alternatywnymi, psychogrupami, okultyzmem, ezoteryzmem itp., a także ruchy fundamentalistyczne, charyzmatyczne i inne, są niezwykle zróżnicowane. Trudno byłoby sprowadzić ich cechy do wspólnego mianownika.

Peter L. Berger wskazuje na rozkwit życia duchowego we współczesnym świecie. „Ludzie mówią: <Nie jestem człowiekiem religijnym, ale mam swoją duchowość>. Takie deklaracje mogą mieć rozmaity sens. Bywają świadectwem wierzeń spod znaku New Age – wiary w jedność rzeczywistości osobowej i kosmicznej, w możliwość osiągnięcia owej jedności poprzez praktyki medytacyjne bądź w znalezienie własnego, autentycznego <ja> poprzez odkrycie <dziecka w sobie>. Często jednak sens jest prostszy: <Jestem człowiekiem religijnym, ale nie potrafię się utożsamić z żadnym konkretnym Kościołem czy tradycją religijną>” (Berger 2005b: 18). Europejczycy tworzą swoją indywidualną religijność w sposób niezorganizowany, nie tworzą nowych instytucji religijnych, które odzwierciedlałyby ich zainteresowania religijne. W kulturze amerykańskiej – przeciwnie – istnieje mocno zakorzeniona tradycja zakładania stowarzyszeń, znacznie częściej ludzie angażują się w nowe wspólnoty wyznaniowe.

Tam, gdzie religijny rynek nie jest redukowany do ofert Kościołów, lecz rozwija się w kierunku pluralizmu ofert, tam wzrasta witalność religijna. Istnieje ścisły związek pomiędzy podażą i popytem na rynku religijnym. Ludzie zawsze będą poszukiwać odpowiedzi na ostateczne problemy swojej egzystencji i będą ich poszukiwać na pluralistycznym rynku religijnym. Zgodnie z teorią racjonalnego wyboru kierują się oni w swoich decyzjach i działaniach zasadą maksymalizacji zysków. Także w obszarze religii dokonuje się swoisty przetarg zysków i strat, rachunek „nadnaturalny”. To właśnie wolny rynek religii wyjaśnia – przynajmniej do pewnego stopnia – wysoką religijność ludności w USA, podczas gdy monopolistyczne tendencje kościelne w Europie przyczyniły się do kryzysu religijności (Berger 2013a: 7).

Peter L. Berger wyraża pogląd, że nowoczesność nie przyniosła ze sobą upadku religii, lecz doprowadziła do jej przekształceń. Nie jesteśmy świadkami upadku religii. Teoria sekularyzacji bazowała na założeniu, że modernizacja społeczna prowadzi nieuchronnie do zaniku religii. Socjologowie poddawali nadinterpretacji pewne fakty świadczące o sekularyzacji, także pluralizm społeczny i religijny interpretowano jako przejaw sekularyzacji. Teoria sekularyzacyjna przyjmowała – mniej lub bardziej wyraźnie – tezę, że modernizacja społeczna prowadzi nieuchronnie do

zaniku religii. Na podstawie wyników badań socjologicznych – twierdzi socjolog amerykański Peter L. Berger – ta teoria już dzisiaj w swojej klasycznej formie jest nie do utrzymania, potrzebujemy dzisiaj innego paradygmatu, a jest nim teoria pluralizmu, opierająca się na koegzystencji różnych religii i koegzystencji sekularnego oraz religijnego dyskursu (Berger 2015: 7).

Świat współczesny charakteryzuje nie tyle sekularyzacja, ile raczej ważniejszy od niej fenomen pluralizacji religijnej. „Podstawowe procesy modernizacji – takie jak powszechne szkolnictwo, urbanizacja, rozwój środków masowego przekazu – prowadzą do współwystępowania obok siebie na pokojowych warunkach różnych punktów widzenia i systemów wartości. To niezwykle ważne zjawisko, które zmienia naturę religii, ale niekoniecznie jest tożsame z jej zanikiem. Pluralizm i rozmnożenie dostępnych możliwości oraz związana z tym konieczność wyboru nie muszą prowadzić do wyboru laicyzmu. Równie dobrze człowiek nowoczesny może wybrać religię choć warunki, w jakich tego dokonuje, zmieniają zarówno strukturę instytucjonalną poszczególnych kościołów, jak również indywidualne doświadczenie religijne. [...]. Żadna tradycja religijna czy kulturowa nie jest już uznawana za niepodważalny pewnik. Zamiast tego nieustannie podlega kwestionowaniu, czyli innymi słowy zostaje zrelatywizowana. To bardzo powszechne zjawisko, nie tylko w Europie” (Berger 2012b: 24). Nowoczesność prowadzi do pluralizmu, który podważa oczywistość religijną, ale otwiera również mnóstwo poznawczych i normatywnych możliwości wyboru. Pluralizm jest dla wiary ważnym wyzwaniem, ale nie musi on prowadzić do sekularyzacji. Pluralizm religijny rozwija się na płaszczyźnie indywidualnej i zbiorowej (kolektywnej), ma swoje różnorodne oblicza.

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego tożsamość religijna nie jest we współczesnym świecie tym, co jest dane, lecz tym, co jest zadane. Jednostki samodzielnie konstruują własne tożsamości, swoje światopoglądy, swój system wartości moralnych. Pluralizm społeczny oraz jego społeczna i psychologiczna dynamika sprawiają, że jednostkom coraz trudniej jest utrzymać pewność światopoglądową, nie angażując się w nieustanny proces walki z samym sobą i światem zewnętrznym.

Religijność przestaje być częścią kulturowego dziedzictwa, wybór religii staje się świadomą decyzją jednostki (Berger 2012b: 24). W warunkach nowoczesności tożsamości religijne są mocno zróżnicowane.

§ 2. Desekularyzacja w dyskursie socjologicznym

Dokonujące się gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe oddziałują na religie i Kościoły chrześcijańskie. Mówi się zarówno o kryzysie religii (nawet o przepędzeniu Transcendencji ze społeczeństwa), jak i o jej odrodzeniu (renesansie) w ponowoczesnym świecie. Religia znajduje się jakby na rynku różnorodnych ofert stojących do dyspozycji jednostki. Sama religia – a tym bardziej Kościoły – funkcjonuje jako wyodrębniony sektor społeczeństwa, z własnymi kodami i prawami (tzw. subsystem). Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, ruchomej, nieokreślonej, „mozaikowej”, niezinstytucjonalizowanej religijności. To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się już z religijnością zinstytucjonalizowaną czy z religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej indywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi, a nawet o desekularyzacji.

Przez wiele dziesięcioleci w socjologii dominowała teza sekularyzacyjna, według której następowała w społeczeństwach nowoczesnych autonomizacja różnych dziedzin życia społecznego, czyli wyzwalamy się poszczególnych sektorów społeczeństwa i kultury spod władzy instytucji i symboli religijno-kościelnych. Ten obiektywny proces przemian oddziaływał stopniowo na świadomość ludzi i przekształcenia w uniwersum religijnym. Religia traciła swoją dawną wiarygodność, popadała w różnorodne kryzysy. Tradycyjne religijne definicje rzeczywistości były zastępowane przez wyjaśnienia racjonalne, naukowe, techniczne. W tym kontekście proklamowano niekiedy tezę o zanikaniu religii, o słabnięciu społecznego stanu posiadania religii i nadchodzeniu bezreligijnego

społeczeństwa, co rozwinęło się w końcu w globalną tezę sekularyzacyjną. W niektórych wersjach skrajnej tezy sekularyzacyjnej traktuje się religię jako przejaw epoki przednowoczesnej i wyraz irracjonalnego stylu życia. Nowoczesne społeczeństwa stają się niejako z konieczności świeckie. Sekularyzacja stała się tezą wyjaśniającą procesy dechrystianizacji społeczeństw zachodniej Europy.

Jeżeli nawet socjologowie różnili się w ocenie postępów sekularyzacyjnych we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie Zachodniej, i niejednakowo oceniali skutki modernizacji społecznej, to samo zjawisko sekularyzacji nie było kwestionowane. Pojęcie sekularyzacji miało zarówno swój sens opisowy i wyjaśniający, jak i aksjologiczny (pożądany kierunek rozwoju nowoczesnego świata). Sekularyzacja rozumiana jako społeczna emancypacja była pojmowana – do pewnego stopnia – jako synonim odzyskanej wolności i autonomii człowieka, jako triumf rozumu i uwolnienie się od religii ograniczającej postęp człowieka i społeczeństwa. Była ona przedstawiana jako uniwersalny proces rozwoju społecznego. Nieuchronną konsekwencją modernizacji społecznej będzie powolny uwiąd religii i zanik Kościołów.

Termin desekularyzacja został wprowadzony do socjologii religii w latach dziewięćdziesiątych XX wieku przez socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera i najogólniej oznaczał on utrzymującą się obecność religii we współczesnym świecie lub proces społeczny odwrotny od sekularyzacji (Berger 2005b: 18). Opisywał on desekularyzację jako przeciwieństwo sekularyzacji, ukazując tym samym nowatorskie podejście do kwestii żywotności religii, pomimo postępującej modernizacji o zasięgu globalnym. Ukazuje więc desekularyzację jako odradzanie się religii oraz jej wpływ na społeczeństwo, jako reakcję na sekularyzację. Zaznacza on, że badanie zależności, dynamiki i trendów sekularyzacyjnych oraz desekularyzacyjnych stanowi jeden z najważniejszych celów socjologii religii (Berger 2002a: 291-298). Warto dodać, że termin „desekularyzacja” nie znalazł się w Leksykonie socjologii religii z 2004 roku (*Leksykon socjologii religii* 2004), natomiast pojawił się on już wcześniej w materiałach z II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej w Lublinie,

w artykule teologa holenderskiego na temat sekularyzacji i desekularyzacji (Ven 2001: 181-228).

Wielu socjologów współczesnych dostrzega we współczesnym świecie nie tylko procesy sekularyzacyjne, ale także zjawiska powrotu religii w jej nowych formach i kształtach (desekularyzacja) oraz zahamowanie gwałtownych procesów sekularyzacyjnych. Można pytać, czy teza o powrocie religii i powrocie *sacrum*, o rewitalizacji procesów religijnych, o zahamowaniu sekularyzacji itp. zjawiskach odnosi się do faktów, czy też jest mitem, a zarazem pocieszeniem dla przeciwników sekularyzacji (Czachorowski 2015: 105-117). Można niekiedy odnieść wrażenie, że socjologowie desekularyzacji zajmują się przede wszystkim „odwoływaniem alarmu”.

Na przelomie wieków debata socjologiczna na temat religii uległa znaczącej zmianie. Socjologowie tacy jak Karl Gabriel, Detlef Pollack czy Gert Pickel podkreślają coraz częściej, że zjawisko religii w ponowoczesnych społeczeństwach staje się coraz bardziej zróżnicowane i złożone. Współczesne społeczeństwa nie można już opisywać tylko w kategoriach procesów erozji tego co religijne (teza sekularyzacyjna), ale i przez nowe procesy rozwoju różnych form duchowości i zahamowanie procesów sekularyzacyjnych (teza desekularyzacyjna). Religijność współczesną należy opisywać w zróżnicowany sposób i interpretować w świetle wielu paradygmatów, które są wobec siebie – do pewnego stopnia – w opozycji.

Do lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku niektórym badaczom wydawało się, że religia nie jest ważnym tematem w nurcie badań naukowych, w tym i socjologicznych. Było wiele dowodów na to, że religia będzie zmarginalizowana, a proces sekularyzacji będzie postępował w sposób nieodwracalny. Wyniki badań empirycznych wskazywały na spadek znaczenia religii w sferze publicznej i indywidualnej, zmniejszało się dramatycznie zaangażowanie w aktywności religijne. Religię, a zwłaszcza Kościoły chrześcijańskie, traktowano jako umierającego pacjenta. Dla wielu religia wydawała się czymś nudnym, staroświeckim i niemającym odniesień do bieżących zagadnień związanych z postępem świata.

Obecnie coraz rzadziej socjologowie twierdzą, że proces sekularyzacji obejmuje wszystkie dziedziny życia, że jest procesem jednokierunkowym, spontanicznym i nieodwracalnym (np. Steve Bruce). Berger mówi nawet o „pożegnaniu z zsekularyzowanym światem”, o „powtórnym zaczarowaniu świata”. Tym bardziej nie mówi się o zanikaniu religii, lecz o jej transformacjach i metamorfozach, o zmianie podstawowych funkcji religii w życiu społecznym (Kobyliński 2016 a: 246). Mówi się nawet o kryzysie eksperymentu budowania społeczeństwa bez Boga. Teorie sekularyzacji nie dostrzegają możliwości samoaktywizacji religii i Kościołów, nie przewidują prawdopodobnie do końca skutków dogłębnej sekularyzacji społeczeństw współczesnych.

Peter L. Berger mówi wprost o desekularyzacji i podkreśla, że we współczesnym świecie nie tyle widać sekularyzację, ile raczej potężną eksplozję żarliwych ruchów religijnych. Wskazuje na wzrost znaczenia religii we współczesnym świecie. Islam i chrześcijaństwo rozszerzają swoje wpływy w Afryce, a tzw. ruchy „przebudzeniowe” z USA rozwijają się w Ameryce Południowej. Wskazuje on na ruchy zielonoświątkowców, zwłaszcza w Ameryce, ale i w Afryce oraz w niektórych regionach Azji. Ich liczebność ocenia się na 400 milionów (przyrost religijności niespotykany w historii). Wzrasta liczba innych ugrupowań chrześcijańskich (np. Mormonów). Odrodzenie islamu dokonuje się na całym świecie. Miliony ludzi dostrzegają w islamie religię, która daje sens i kierunek w życiu. Wykorzystywanie islamu do prześladowań innych religii, czy wykorzystywanie go do polityki, jest już inną kwestią.

W Indiach zyskuje na znaczeniu neohinduizm, w postsocjalistycznych Chinach – buddyzm, taoizm i tradycje magiczne oraz konfucjanizm zarówno jako religia, jak i system etyczny. W Japonii mieszają się elementy tradycji zen-buddyzmu, chrześcijaństwa i tradycji magicznych. W Rosji wiele uznania zyskuje Kościół prawosławny. Tradycyjny judaizm przeżywa swoje odrodzenie religijne w Izraelu i Ameryce. W odniesieniu do katolicyzmu wskazuje się m.in. wielkie światowe dni młodości, pielgrzymki do dawnych i nowych miejsc kultu, dynamiczny rozwój ruchów i stowarzyszeń katolickich, odnowa duchowości chrześcijańskiej wokół zakonów i wiele innych nowych przejawów wrażliwości religijnej.

Ożywienie religijne dotyczy wszystkich wielkich religii we współczesnym świecie (Berger 2009-2010: 89-100; Borowik 2000; Ambrosio 2000: 504-513).

Według Bergera w najbliższej przyszłości Stany Zjednoczone nie ulegną sekularyzacji, a Europa nie stanie się bardziej religijna. Nie spodziewa się on dramatycznych przekształceń, podstawowe struktury pozostaną niezmiennie. Wskazuje ponadto na różne przejawy odrodzenia religijnego we współczesnym świecie, jak np. prawdziwa eksplozja ewangelikalnego protestantyzmu, a zwłaszcza ruchu zielonoświątkowego. Jednym z głównych obszarów tej ekspansji są współczesne Chiny i Korea Południowa. Indie były zawsze krajem różnorodnym religijnie. Chiny takim krajem właśnie się stają, podobnie jak kraje Ameryki Południowej i Afryki (Berger 2012b: 25).

W pewnych częściach świata religia wykazuje wiele oznak ożywienia, a przynajmniej pewnej trwałości. W tym kontekście zsekularyzowana Europa jest traktowana jako przypadek szczególny, a nawet jako „eurosekularyzm” (Berger 1994b). Zachodnia sekularyzacja nie jest jedyną formą wyrazu nowoczesności, są jej wielorakie wersje, także takie, w których religia zajmuje w świadomości ludzi wciąż ważne miejsce. Można być religijnym i nowoczesnym zarazem. Według Bergera teoria pluralizmu religijnego zastępuje powoli teorię sekularyzacji. Można mówić o zmianie instytucjonalnego umiejscowienia religii (Berger 2013a: 8). Sam termin „desekularyzacja” nie został przez Bergera ostatecznie i precyzyjnie zdefiniowany.

Desekularyzację można definiować jako odradzanie się religii w życiu publicznym. W wymiarach światowych religie nie wykazują tendencji spadkowych, a teoria desekularyzacji musi być uwzględniona w społeczno-naukowym myśleniu o religii. Jest ona użyteczna do wytlumaczenia wielu fenomenów religijnych we współczesnym świecie. Titus Hjelm ma świadomość, że są badacze, którzy w dalszym ciągu uznają bez zastrzeżeń teorię sekularyzacji i twierdzą, że w dalszej perspektywie będzie się ona rozwijać, w swoich różnych postaciach. Według niego należy

przyjąć w socjologii zbalansowaną teorię zmian religijnych, w której będą uwzględnione zarówno procesy sekularyzacji jak i desekularyzacji.

Titus Hjelm podkreśla, że dla wielu socjologów sekularyzacja przez wiele dekad ubiegłego wieku wydawała się zjawiskiem naturalnym, czymś, co miało się wydarzyć i rzeczywiście wydarzyło się. Wytworzył się nawet pewien klimat intelektualny sprzyjający przekonaniom, że wraz z modernizacją społeczną będzie obniżać się znaczenie religii w społeczeństwie. Teoria sekularyzacji była swoistym „pryzmatem”, poprzez który badano losy religii. Amerykę, z jej religijnością traktowano jako wyjątek, a nawet do pewnego stopnia jako przypadek odchylający się od normy. W ostatnich latach nasiliła się krytyka teorii sekularyzacji. Hjelm wskazuje za Peterem L. Bergerem na wielorakie przejawy ważności religii we współczesnym świecie, który nie jest zsekularyzowany. Sekularyzacja nie może być uznana za fenomen o zasięgu globalnym. W tym kontekście Europa Zachodnia jest wyjątkiem od normy. Teoria sekularyzacji nie wystarcza do objaśniania sytuacji religijnej we współczesnym świecie, coraz bardziej widoczne są procesy desekularyzacji, czyli odradzania się religii w jej różnych formach i kształtach (Hjelm 2012: 293-294; Hjelm 2019: 223-236).

Gergely Rosta komentujący tezę desekularyzacyjną Petera L. Bergera podkreśla, że desekularyzacja jest pewną formą ożywienia religijnego, co jest jakby odwróceniem tendencji sekularystycznych we współczesnych społeczeństwach. Sam Berger porzucił teorię sekularyzacyjną nie na skutek jakichś nowych przemyśleń teoretycznych, czy przez zmianę swoich przekonań teologicznych, lecz na podstawie danych empirycznych, które nie potwierdzają tendencji sekularyzacyjnych w świecie. Modernizacja społeczna niekoniecznie prowadzi do sekularyzacji, ale wywołuje na pewnym etapie rozwoju ruchy kontsekularyzacyjne. Sekularyzacja na poziomie makrostrukturalnym niekoniecznie ma te same wpływy w sferze świadomości ludzi. Jeżeli sekularyzacja jest m. in. efektem działania pewnych elit intelektualnych, to desekularyzacja – będąca jej odwrotnością – jest ruchem przeciw tej elitarności. Rosta nie zgadza się z tezą sekularystów, że ożywienie religijne jest ostatnim

„oddechem” religii, po którym nastąpi już ostateczny triumf sekularyzmu (Rosta 2008: 445-450).

Christopher Marsh kontynuuje myśl Petera L. Bergera i pojmuje desekularyzację jako kontrsekularyzacyjny proces, poprzez który religia ponownie wzmacnia swój wpływ społeczny w reakcji na wcześniejsze lub obecne procesy sekularyzacyjne. Odwracając definicję sekularyzacji Bergera otrzymujemy określenie desekularyzacji jako „proces, dzięki któremu sektory społeczeństwa i kultury są poddawane dominacji instytucji i symboli religijnych”. Termin ten Marsh odnosi także do krajów postkomunistycznych. Postkomunistyczna desekularyzacja ma miejsce tam, gdzie uprzednio siłą była narzucana sekularyzacja (prześladowanie – przetrwanie – odrodzenie). Przymusową, sterowaną i odgórną sekularyzację zastępuje spontaniczna, oddolna desekularyzacja (Marsh 2011: 11).

Według Vyacheslava Karpova desekularyzacja to „proces będący przeciwieństwem sekularyzacji (*counter-secularization*), poprzez który religia ponownie ukazuje swój społeczny wpływ, będący reakcją na wcześniejsze i/lub obecnie towarzyszące jej procesy sekularyzacyjne. Proces ten manifestuje się jako połączenie pewnych lub wszystkich z następujących tendencji: a) zbliżenie pomiędzy wcześniej zsekularyzowanymi instytucjami i normami religijnymi, zarówno formalnymi, jak i nieformalnymi; b) ożywienie wierzeń i praktyk religijnych; c) powrót religii do sfery publicznej (*deprywatyzacja*); d) ożywienie obecności religijnej w rozmaitych kulturowych subsystemach, w tym w sztuce, filozofii, literaturze oraz zmniejszenie się względnego wpływu nauki na ożywiającą rolę religii w tworzeniu i podtrzymywaniu obrazu świata; e) redefinicja obszarów wraz z zamieszkującą je populacją według przynależności religijnej oraz wpływu religii na gospodarkę itp.” (Karpov 2010: 250).

Karpov podkreśla, że desekularyzacja jako chronologicznie następujący po sekularyzacji proces społeczny nie pasuje do tych krajów, w których religie zachowywały swoją żywotność przez cały czas. Wyjaśnia on dobrze sytuację w tych krajach, w których po okresie sekularyzacji, a nawet sekularyzmu, następuje powrót religii (np. w krajach po upadku Związku Radzieckiego, w Chinach czy w niektórych społeczeństwach

postkomunistycznych). Globalna sytuacja religijna nie może być scharakteryzowana ani jako sekularyzacja ani desekularyzacja, lecz jako współistnienie procesów sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych.

Karel Dobbelaere, zwolennik ogólnoświatowego trendu sekularyzacji, dopuszcza możliwość odnowy religijnej w pewnych sytuacjach i okolicznościach. Przykładem jest tu postkomunistyczna Europa, w której następuje indywidualna desekularyzacja. Świadczy to o tym, że sekularyzacja nie jest procesem prostym lecz złożonym. „Jednak nie posiadamy danych panelowych pozwalających sprawdzić, czy ta indywidualna desekularyzacja była tymczasową reakcją spowodowaną kryzysem reżimów komunistycznych pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku i w latach osiemdziesiątych, czy też głębszą i bardziej trwałą przemianą religijności. Obydwa rodzaje zmian mogły wystąpić równocześnie, co wyjaśniałoby, dlaczego trend, jakiego obecność stwierdzono po roku 1989, nie potwierdza trwałej i głębokiej zmiany na poziomie indywidualnym” (2008:237).

Włoski socjolog Stefano Martelli mówi o procesach desekularyzacji we współczesnym świecie i wskazuje na nową sytuację, w której następuje ponowne odkrycie religii i zarazem dystansowanie się od niej, a w pewnych przypadkach odchodzenie od religii. „Jeżeli modernizm czy nowoczesność to była koncepcja historii i polityki, której znamiem były postęp, autodeterminacja, racjonalność i sekularyzacja, to postnowoczesność oznacza załamanie się laickiej wiary w postęp, obalenie władzy rozumu, dezideologizację i desekularyzację” (Martelli 1995:778).

Jeżeli sekularyzacja była ideologicznym sztandarem nowoczesności w jej fazie wschodzącej, to „sekularyzacja sekularyzacji” stanowi specyficzny rys dokonujących się przemian w społeczeństwach przemysłowych i ponowoczesnych. „Ogólne tendencje desekularyzacyjne wyrażają się w różnych formach i nie oznaczają zwykłego powrotu do sytuacji przednowoczesnej. Wielorakie i zróżnicowane są odpowiedzi religii na rozpad nowoczesności. Wyróżniamy zatem trzy drogi desekularyzacji: a) odrodzenie się tradycyjnych form wyrazu religijnego (religijność ludowa, pielgrzymki, formy magiczno-sakralne, itp.); b) synkretyczne

przekształcenie tradycji religijnych („nowe” objawienia i sekty); c) odnowienie społecznego i politycznego znaczenia religii uniwersalnych (chrześcijaństwo, islam) (Martelli 1995: 787).

Te trzy drogi desekularyzacji stanowią różne odpowiedzi na społeczno-kulturowe rozdarcie i wyrażają tendencję do selektywnego traktowania religii. Podkreślają one wprost lub pośrednio, że w religii tkwią potencjalności, które nowoczesność odrzuciła zbyt lekkomyślnie razem z tradycyjnymi formami społecznymi, uznanymi za niedające się dostosować do społecznych przemian epoki przemysłowej. Desekularyzacja, rozumiana jako ponowne odkrywanie religii i jej odrzucanie, nie może być rozumiana tylko jako fenomen na płaszczyźnie *mikro*, ale też jako proces zachodzący na płaszczyźnie makrostrukturalnej. „Desekularyzacja natomiast jest to tendencja w samych instytucjach, a więc i w polityce, do odtworzenia więzi ze sferą znaczeń i transcendentnych wartości, tak skrajnie zmarginalizowanych przez nowoczesność, która zautonomizowała i uczyniła samowystarczalnymi różne systemy społeczne, również politykę” (Martelli 1995:788).

Warto w tym kontekście przywołać tezę o religijności rozproszonej (*religione diffusa*) włoskiego socjologa Roberto Cipriani (Cipriani 2017: 3-22). Według niego przekonania religijne i wybory aksjonormatywne kształtujące się pod wpływem wiary, są rozproszone w życiu społecznym oraz w przekonaniach i zachowaniach obyczajowych, także w życiu tych osób, które odeszły od religii lub pozostają daleko od niej jako rzeczywistości zinstytucjonalizowanej (tzw. religijność dyfuzyjna). Rozproszenie religii przejawia się w wielu rodzajach i formach religijnych oraz duchowych. Zwłaszcza w ponowoczesnych społeczeństwach religia posiada zdolność do rozpraszania się i lokowania w różnych odmiennych kontekstach historycznych i geograficznych. Religijność rozproszona charakteryzuje się ambiwalencją, co wyraźnie jest widoczne w logice myślenia i działania młodego pokolenia, które zarówno kontestuje, jak i potwierdza trwałość oraz znaczenie religijnego wymiaru życia osobistego i społecznego. Różne zawirowania w obrębie religii nie niwelują trwałości etycznej pamięci religijnej, które ujawniają się w niektórych

segmentach życia społecznego, niekiedy nawet w polityce (Prüfer 2015a: 8-24; Prüfer 2015b: 77-104).

Socjolog włoski Roberto Cipriani mówi o religii „dyfuzyjnej”, która wykracza poza ramy religii kościelnej, a nawet nie jest z nią związana, chociaż często z niej się wywodzi, niekiedy wchodzi z nią w wyraźny konflikt. Pierwotne treści religijne tracą na ważności, zatracają swoją intensywność, rozpraszają się, łączą się w różne układy i nowe syntezы. Zmniejsza się obszar wartości ściśle religijnych, treści religijne pojawiają się natomiast w obszarach życia społecznego o charakterze świeckim. Religijność „dyfuzyjna” lub „rozproszona” w sensie ścisłym pojawia się u tych osób, które podlegały w dzieciństwie socjalizacji religijnej, ale w okresie późniejszym odeszły od dyrektyw hierarchii kościelnej, chociaż nie odrzucają niektórych podstawowych zasad i wartości promowanych przez katolicyzm. Dramatyczny spadek uczestnictwa w oficjalnych i utrwalonych w tradycji nabożeństwach nie oznacza końca wszelkiego odwołania się do *sacrum*. Trajektoria religijności nie zmierza do ostatecznego wygaśnięcia. Pomiędzy nią a sekularyzacją zaznacza się milczący kompromis. Elementy przesiąknięte religią nadal ujawniają się (lub powracają) w rzeczywistości świeckiej, natomiast w obrębie rzeczywistości społecznej Kościoła zaznaczają się poglądy coraz bardziej odchylające się od oficjalnego modelu (Cipriani 2003: 292-305).

Religijność „dyfuzyjna” jest rozpowszechniona w bardzo wielu rodzajach i formach religijnych. Uwidacznia się kontrast między religijnością rozproszoną a religijnością instytucjonalną („religijność *contra* religijność”). W konsekwencji – wbrew teoriom sekularyzacyjnym – należy mówić bardziej o ewolucji religii niż o jej kryzysie. „Zdolność religii do *dyfuzyjności*” jest mechanizmem działającym ambiwalentnie. Nie sugeruje w sposób jednoznaczny kryzysu religii, a tym bardziej nie obwieszcza, że doszło do sytuacji, w której nastąpiło zagrożenie dla trwałości i żywotności religijnej. Chrześcijaństwo, ale i inne religie, mają to do siebie, iż są istotnie ukierunkowane na rozkrzewianie i propagowanie treści i wartości wyptywających z doktrynalnego i doświadczalnego fenomenu własnej konfesyjności. Skłonność do *rozproszenia się* religii można więc widzieć zarówno jako wyraz jej parcelacji, ale także jako pewną

formę rozprzestrzeniania się, zgodnie z ideą religijnego socjalizowania (czy w obrębie chrześcijaństwa – ewangelizowania)” (Prüfer 2020: 173; Borowik 2013: 344-345).

Szczególną odmianą desekularyzacji jest tzw. desekularyzacja polityczna. Amerykański politolog i badacz religii Davis Brown opisał długofalowe wzorce politycznej sekularyzacji i desekularyzacji. W odniesieniu do 30 wyznań religijnych postęgiwał się terminami „preferowane” (*faworyzowane*) i „niepreferowane” (*niefaworyzowane*). Faworyzowane są np. te religie, których święta religijne są również świętami państwowymi. W świetle danych z lat 1800-2015 Brown stwierdził, że sekularyzacja polityczna postępowała stopniowo przez XIX wiek, przyspieszyła po drugiej wojnie światowej i osiągnęła swoje apogeum w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XX wieku. Sekularyzacja polityczna wskazuje, w jakim stopniu rządy poszczególnych państw poprzez swoją działalność polityczną pomniejszają lub utrudniają wpływ religii i instytucji religijnych na życie publiczne.

O desekularyzacji politycznej mówi się w kontekście sekularyzacji politycznej, ale Brown jej nie definiuje wprost. Przez analogię do definicji sekularyzacji politycznej można powiedzieć, że desekularyzacja polityczna wiąże się ze stopniem, w jakim rządy państw poprzez swoją politykę sprzyjają instytucjom kościelnym i promują wpływ polityki na życie publiczne społeczeństwa. Od lat osiemdziesiątych XX wieku konstatuje się zahamowanie spadku znaczenia religii w życiu publicznym, a od 1992 roku świat nie uległ ani znaczącej sekularyzacji ani desekularyzacji. Co więcej, Brown twierdzi, że w przyszłości może się zdarzyć, że zarówno religie „preferowane” jak i „niepreferowane” przez rządy danego kraju mogą się znaleźć w impasie trwającej rywalizacji o status przychylności ze strony państwa. Pomimo ponadnarodowych różnic i kilku skrajnych przypadków, globalna desekularyzacja jest stosunkowo niewielka, a w świetle niektórych wskaźników można przewidywać, że odrodzenie religijne w skali globalnej może zakończyć się fiaskiem przy końcu XXI wieku (Brown 2019: 571-585; Kasperek 2010: 207-223; Zeng 1996: 264-279).

Część socjologów mówi o sekularyzacji i jej granicach. Z perspektywy ogólnej traktują sekularyzację Europy jako wyjątek, a nie jako część szerszego zjawiska społecznego. Yilmaz Esmer i Thorleif Pettersson podkreślają, że procesy desekularyzacyjne obserwuje się szczególnie wtedy, gdy wykorzystuje się religię do tego, aby mobilizować masy do jakichś celów politycznych lub ideologicznych, lub gdy religia staje się symbolem oporu przeciw odczuwanej agresji, eksploatacji, marginalizacji itp. Wskazuje się na pewne przejawy zahamowania procesów sekularyzacyjnych lub ożywienie religijne, co określa się jako desekularyzację (Esmer, Pettersson 2007: 481-503).

Religijność nie wykazuje tendencji spadkowych, ani też nie jest w zaniku, staje się natomiast mniej uchwytna w swoich wymiarach zewnętrznych i mniej ukościelniona. Teza sekularyzacyjna jest zastępowana lub co najmniej uzupełniana tezą o zróżnicowaniu religii w kontekście pluralizmu rzeczywistości społecznych oraz tezą o desekularyzacji. Późnowoczesny pluralizm tworzy ramy, w których dzisiaj pytanie o religię stawia się inaczej. Religia staje się zjawiskiem coraz bardziej złożonym, pluralistycznym. Krytyka teorii sekularyzacji nabiera na sile.

Terminem „desekularyzacja” obejmuje się różnorodne przejawy ożywienia religijnego. Najogólniej desekularyzację możemy rozumieć przynajmniej na dwa sposoby: a) Jeżeli sekularyzację rozumiemy jako dyferencjację społeczną, w ramach której poszczególne sfery życia społecznego emancypują się spod wpływów religii i Kościołów, to desekularyzacja oznacza powrót religii do różnych sfer życia społecznego, w tym także publicznego. Desekularyzacja jest więc bliska procesowi deprivatyzacji religii; b) Desekularyzację można rozumieć zarówno jako ożywienie tradycyjnej wiary i praktyk religijnych (powrót do kościelnie akceptowanych form religijności i duchowości), ale i jako pojawienie się nowych form religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej oraz nowych form duchowości, niezależnych od religii zinstytucjonalizowanych w zsekularyzowanym świecie (Mariański 2013: 121). Obydwa procesy: sekularyzacji i desekularyzacji traktuje się jako równoległe przebiegające w rzeczywistości społecznej, a nie jako następujące po sobie, ani nie w tym sensie, że kończy się era sekularyzacji, a zaczyna się faza

desekularyzacji. Jeżeli już mówić o „skazaniu” we współczesnym świecie, to jesteśmy „skazani” zarówno na sekularyzację, jak i desekularyzację (Nowosielski, Bartczuk 2015: 6-7; Kościelniak 2011: 84-87; Dłuska 2019: 150-160; Radoń 2013: 99-120).

§3. Desekularyzacja we współczesnym świecie

We współczesnym krajobrazie religijnym dostrzec można szeroki wachlarz postaw religijnych: od religijności pogłębionej, mistycznej, podbudowanej duchowym przeżyciem wiary, poprzez religijność tradycyjną i mało refleksyjną, aż po religijność selektywną, zindywidualizowaną i sprywatyzowaną, a nawet częściowy zanik potrzeb religijnych. Człowiek współczesny coraz częściej przekłada subiektywne odczucia i doświadczenia nad zobiektywizowane prawdy wiary, coraz chętniej poszukuje i eksperymentuje, także w obszarze religii. Sprzyja temu rynkowy pluralizm ofert religijnych i duchowych. Sekularyzacja i desekularyzacja stanowią dwa odmienne (konkurencyjne) procesy przemian religijności, ale współistnieją obok siebie w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach. W dalszych rozważaniach omówimy niektóre przejawy desekularyzacji we współczesnym świecie, pozostając w kręgu myśli Petera L. Bergera.

Od początku lat dziewięćdziesiątych XX wieku mówi się wśród socjologów nie tylko o sekularyzacji, ale i o desekularyzacji, o odnowie religijności, o powrocie *sacrum*, o respi rytualizacji jako megatrendzie kulturowym. Nie mówi się już o zaniku czy upadku religii, zwłaszcza w krajach pozaeuropejskich. Marzenia wielu europejskich intelektualistów, że religia wciąż będzie tracić na znaczeniu, stanie się zjawiskiem peryferyjnym i w końcu zaniknie, nie spełniają się. Witalność religijna zaznacza się nie tylko w krajach i regionach opóźnionych w rozwoju gospodarczym, ale też w wysoko rozwiniętych krajach jak Stany Zjednoczone, czy w szybko modernizujących się krajach Azji, np. Korei Południowej. Socjologowie rozstają się powoli z tezą, że wraz z procesami modernizacji kraje poza Europą upodobnią się do standardów europejskich (Gabriel 2014: 75).

W pewnych częściach świata religia wykazuje wiele oznak ożywienia, a przynajmniej pewnej trwałości. W tym kontekście zsekularyzowana Europa jest traktowana jako przypadek szczególny (tzw. eurosekularyzm). Religia nie umiera, ale pozostaje w ustawicznym ruchu, przybiera rozmaite formy, adaptuje się do wymogów nowoczesności, zmienia się – tracąc ilościowo – zyskuje pod względem jakościowym. Sekularyzacja i desekularyzacja są etapami tego samego dynamicznego procesu przekształceń religii. „Wspólnie stanowią one pewien dynamiczny trend i obie niewiele tłumaczą, jeśli brać je osobno, podobnie jak nie wyjaśniają przekształceń religii wówczas, gdy uniwersalizują swe teoretyczne roszczenia. Oba warianty mogą ulec odwróceniu. Religia pozostaje w ciągłym ruchu i nie da się wyznaczyć ściśle możliwych kierunków jej rozwoju” (Domaradzki 2010: 126-127).

Socjologowie podkreślają, że ustawicznie zwiększa się liczba Europejczyków, którzy zaprzestali regularnego uczestnictwa w tradycyjnych praktykach religijnych, ale podtrzymują oni jeszcze swoje religijne przekonania, utożsamiają się jakoś z chrześcijaństwem, zachowując rozproszoną i ukrytą chrześcijańską tożsamość kulturową. Do sytuacji europejskiej pasuje zarówno określenie „wiera bez przynależności” (Grace Davie), jak i „przynależność bez wiary” (Danièle Hervieu-Léger) oraz „wiera bez uczestnictwa” (Roland J. Campiche). Sekularyzację traktuje się często jako coś „normalnego”, do pewnego stopnia jako *quasi*-normatywne następstwo bycia współczesnym i oświeconym Europejczykiem. Casanova wskazuje na „czar laicyzmu, który zawładnął europejskim umysłem i naukami społecznymi” (José Casanova). Z kolei socjolog szwajcarski Roland J. Campiche stawia tezę o dwóch obliczach religii, określanych słowami: fascynacja i odczarowanie (Roland J. Campiche).

Demontaż kościelnie ukształtowanej religijności i powstawanie nowych form życia religijnego wiąże się silnie z procesami pluralizacji i indywidualizacji. Niektórzy określają te zjawiska jako postmodernistyczną sekularyzację. Osłabienie czy nawet wyraźny spadek identyfikacji z Kościołami chrześcijańskimi nie musi oznaczać automatycznie wyraźnego wzrostu postaw indyferentnych i ateistycznych. W warunkach desekularyzacji wielu ludzi poszukuje treści religijnych i duchowych

poza Kościołami (religijność pozakościelna), tworzy swoją własną religijność w znacznej mierze o charakterze synkretycznym (*patchwork, bricolage, à la carte*), ma do dyspozycji szerokie spektrum nowych ruchów religijnych. Różne postaci nowej religijności i duchowości są według niektórych socjologów nie tyle alternatywą czy zaprzeczeniem teorii sekularyzacji, lecz przeciwnie – oznaką postępującej sekularyzacji. Nie wydaje się, by ta teza była dostatecznie uzasadniona. Procesy sekularyzacji i desekularyzacji przebiegają równolegle w wielu społeczeństwach współczesnych, a ich pełne przeciwstawianie jest fałszywą alternatywą.

Według niektórych socjologów, w tym przede wszystkim przez Danièle Hervieu-Léger, społeczeństwa ponowoczesne stają się religijnie „produktywne”, a nowoczesność ze swoją kulturą wolności nie jest czymś sprzecznym z religią (1999: 52-60). Badania sondażowe z lat 1990-1999 wskazywały na zahamowanie procesów sekularyzacyjnych w niektórych krajach Europy Zachodniej, nawet w niektórych wielkich miastach (z wyjątkiem Paryża). Takie wskaźniki religijności jak wiara w Boga osobowego, nadzieja na życie wieczne, modlitwa i medytacja nie wykazywały w ostatniej dekadzie XX wieku tendencji spadkowych. Pojawiły się pierwsze oznaki spowolnienia procesów sekularyzacyjnych w Europie, co dla niektórych badaczy oznacza swoisty powrót religii, a nawet może odwrócenie trendu sekularyzacyjnego (Zulehner 2004: 12-13).

Trzeba podkreślić, że w niektórych krajach europejskich, jak Polska, Słowacja, Irlandia czy Włochy poziom religijności może być porównywalny z tym, jaki charakteryzuje Stany Zjednoczone, chociaż w tych krajach należałoby mówić o niskim poziomie konkurencyjności religii z innymi światopoglądami, a nawet – jak w Polsce – o swoistym monopolu Kościoła katolickiego. Nawet w krajach skandynawskich, w których praktyki religijne są realizowane przez zdecydowaną mniejszość obywateli, religia – co podkreśla Grace Davie – pełni tzw. funkcję zastępczą dla całego społeczeństwa (Davie 2010: 119). Wydarzenia z 11 września 2001 roku ujawniły, że w czasie kryzysu Kościoły stają się symbolicznymi centrami społeczeństwa. Temat „religia” przeżywa w obecnych czasach swoistą medialną koniunkturę. W radiu, telewizji i w internecie, a także w tygodnikach i dziennikach pojawiają się artykuły i audycje o treści religijnej.

O ile część piszących o religii najczęściej wskazuje na niebezpieczeństwa ze strony religii dla współczesnych społeczeństw (fundamentalizm islamski i chrześcijański), inni dostrzegają potencjał integracyjny religii dla społeczeństwa i sensotwórczy dla człowieka jako jednostki.

W swojej klasycznej formie paradygmat zakładający utratę wiary, nie pasuje do wielu krajów azjatyckich, w których dominuje konfucjanizm czy taoizm, nie mówiąc już o społeczeństwie amerykańskim, w którym modernizacja i świeckość państwa nie oddziałują negatywnie na religijność Amerykanów. Ewangelikalizm protestancki rozwija się bardzo intensywnie, z ogromną dynamiką i jest w stanie zmieniać krajobraz religijny w krajach Trzeciego Świata i w Ameryce Południowej. Interesująca w tym względzie jest także uwaga Papieża Benedykta XVI: „Patrząc z perspektywy samej Europy, ma się wrażenie, że Kościół jest w fazie schyłkowej. Ale to tylko część całości. W innych częściach świata Kościół wzrasta i żyje, jest pełen dynamiki. Liczba neoprezbiterów na całym świecie wzrosła w ostatnich latach, podobnie liczba seminarzystów. Na europejskim kontynencie mamy do czynienia tylko z pewną stroną tej rzeczywistości i nie przeżywamy wielkiej dynamiki duchowego przebudzenia, która gdzie indziej rzeczywiście jest widoczna i którą ciągle napotykam w moich podróżach i poprzez wizyty biskupów” (*Światłość świata* 2011: 24).

Europa, zwłaszcza Zachodnia, coraz częściej broni się przed napływem emigrantów, w poczuciu obrony własnej tożsamości. Zjawisko to wydaje się systematycznie nasilać, a kontynent europejski nie jest już wyłącznie chrześcijański. Ryszard Kapuściński sformułował to następująco: „Boimy się przyznać, że chrześcijaństwo już przestało być definicją Europy. Miliony Europejczyków są muzułmanami. A są oni społecznością bardzo solidarną” (*Chrześcijaństwo* 2001: 12). Socjologowie religii dopiero od niedawna dostrzegają całkowicie nową zmianę w strukturze wyznaniowej kontynentu europejskiego. Jakie będzie mieć ona znaczenie dla procesów sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych, pozostanie to problemem do rozwiązania w przyszłości, zarówno w wymiarach badań empirycznych, jak i praktyczno-politycznych. Jedno wydaje się prawdopodobne, że niereligijne „pole duchowe” nie będzie się zmniejszać,

wykazuje ono obecnie tendencje wzrostowe. W zsekularyzowanej czy sekularyzującej się kulturze istnieją wielorakie źródła dla nowej duchowości.

Socjologowie religii przez wiele dekad XX wieku koncentrowali się nadmiernie na procesach osłabienia religii i Kościołów chrześcijańskich, inni przepowiadali ich upadek, wiążąc te procesy z modernizacją społeczną. Wskazywali na różnorodne przejawy osłabienia uczestnictwa w praktykach religijnych, a także na dostrzegalne, chociaż w mniejszym zakresie, osłabienie wiary w Boga, w warunkach pewnego zwrotu kulturowego w społeczeństwach zachodnich. Instytucje, normy i autorytety kościelne trwają wciąż w głębokim kryzysie, który bynajmniej nie oznacza końca religii. Nowoczesny człowiek, korzystając z przystępującej mu wolności i autonomii, niezbyt chętnie podporządkowuje się roszczeniom i wymaganiom Kościołów. Tracą one decydujący wpływ na kształtowanie się tożsamości osobowej i społecznej wielu ludzi współczesnych. Przynależność ich do Kościoła traci swój normatywny i zobowiązujący wymiar, religijność staje się mniej widoczna społecznie, nabiera charakteru indywidualnego wyboru. „Religijny kompozytor”, „religijny architekt”, „religijny majsterkowicz” jest religijny czy związany z Kościołem dlatego, że tak sam wybrał i zdecydował, także co do charakteru swojego zaangażowania religijnego i kościelnego (Zulehner 2004: 12-14). Myślenie i wiara religijna oddzielają się od praktyk religijnych, a także separują się od instytucji kościelnych.

Chrześcijaństwo będzie zmagać się z nieustępującą sekularyzacją i odnajdywać swoje miejsce w zmieniającym się świecie, także w Europie Zachodniej. „Mniej wyraźnie ale mimo to zauważalne jest także u nas, na Zachodzie, przebudzenie nowych katolickich inicjatyw, które nie są kierowane przez zbiurokratyzowaną strukturę. Biurokracja jest wyczerpana i zmęczona. Te inicjatywy pochodzą z wnętrza, z radości młodych ludzi. Chrześcijaństwo ukazuje być może inne oblicze, przyjmuje także inną kulturową postać. Nie jest placem musztry – w światowym znaczeniu – gdzie rządzą inni. Jest życiową siłą, bez której także inne rzeczy nie mogłyby się ostać. Dlatego ja, w związku z tym, co sam mogę zobaczyć i przeżyć, jestem optymistą i myślę, że chrześcijaństwo stoi przed epoką nowego

dynamizmu” (*Światłość świata* 2011: 69-70). Pomimo różnych przejawów kryzysu religijnego w Europie Zachodniej wciąż wielu ludzi, którym świecka kultura nie wystarcza, poszukuje na nowo zagubionej Transcendencji. Wiek XXI nie musi być wiekiem indyferentyzmu i ateizmu, być może będzie wiekiem wielu bóstw i wielu duchowości (*swoisty politeizm*).

Globalizacja tworzy wielorakie przesłanki do powstawiania i upowszechniania się nowych ruchów religijnych. Neutralne światopoglądowo państwo dopuszcza pluralizm wyznaniowy i nie ingeruje w zasadzie w powstawanie nowych struktur religijnych, jeżeli tylko nie zagrażają one poczuciu jego bezpieczeństwa. Termin „nowe ruchy religijne” jest zastępowany określeniami takimi, jak: wolne ruchy religijne, alternatywne ruchy religijne, religie marginalne, ruchy parareligijne, kultury, nowe religie, quasi-religie, religie zastępcze, ugrupowania religijne pogranicza (Pasek 2005: 79-88). Według Eileen Barker nowe ruchy religijne to wewnątrznie zróżnicowany zespół organizacji pojawiających się w drugiej połowie minionego wieku, oferujących pewien rodzaj odpowiedzi na fundamentalne pytania natury religijnej, duchowej, filozoficznej (Barker 1997: 51). „Aspekt nowości odnosi się do genezy zjawiska, struktury organizacyjnej oraz formuły doktrynalnej. O ile powstające w przeszłości grupy religijne (sekty), jako schizmatyczne wyzwanie rzucane jednemu Kościołowi, sytuowały się w obszarze tej samej religii, o tyle współczesne ruchy religijne często równolegle czerpią z chrześcijaństwa i kulturowo mu odległej tradycji Orientu, islamu lub wierzeń lokalnych. Podkreślenie, iż są to <nowe religie> oznacza – mimo ich synkretycznego charakteru – że zapożyczonym elementom nadano nie tylko nową interpretację, lecz przede wszystkim nowy sens doktrynalny, społeczny i kulturowy” (Libiszowska-Żótkowska 2003: 90-91).

Nowe ruchy religijne rozwijały się w ostatnich dziesięcioleciach w różnorodnych kształtach: od grup medytacyjnych począwszy, poprzez różnego rodzaju grupy o wspólnotowych doświadczeniach i emocjach, do *New Age* i rozmaitych wariantów okultyzmu, gnozy i starych mitów. Wiele z nich nie ma kościelnego, a nawet chrześcijańskiego charakteru. Kształtująca się nowa religijność oddala się coraz bardziej od chrześcijańskiego obrazu Boga i Chrystusa jako objawiającego wolę Bożą.

W warunkach postępującej złożoności, różnorodności i nieprzejrzystości życia społecznego nowe ruchy religijne proponują niekiedy całościową syntezę życia, niosącą poczucie sensu i przewyższenie poczucia przygodności (kontyngencji). Inne charakteryzują się bardzo wyspecjalizowaną ofertą religijną.

Nowe ruchy religijne ujawniają istnienie pewnych potrzeb religijnych, których dotąd nie dostrzegały Kościoły chrześcijańskie, lub na które nie potrafiły udzielić odpowiedzi. Wielu ludzi – zwłaszcza młodych – sądzi, że sekty, czy szerzej – nowe ruchy religijne, stanowią bardziej sensowną alternatywę niż Kościoły tradycyjne. Różnorodne sekty powstające w regionach tradycyjnie chrześcijańskich szerzą różne formy synkretyzmu religijnego. Jedne z nich odrzucają Kościół, inne kwestionują Chrystusa, jeszcze inne negują istnienie osobowego Boga, chociaż zachowują ogólny zmysł religijny i poczucie *sacrum*. Wszędzie tam, gdzie zaczynają załamywać się instytucjonalne ramy religii, a utrzymuje się poszukiwanie doświadczeń odczuwanych przez ludzi jako religijne, z łatwością dochodzą do głosu nowe ruchy i wspólnoty religijne, często będące pomieszaniem religii zachodnich i wschodnich, oderwanych od swoich historycznych korzeni.

Do nowych ruchów religijnych stosuje się takie określenia, jak: niezależne ruchy religijne, nowe religie, religie marginalne (peryferyjne), wolne ruchy religijne, alternatywne ruchy religijne, kultury. Są to terminy bardziej neutralne niż termin „sekta”. Nowe ruchy religijne określa się jako religijne, ponieważ twierdzą one, że „ukazują wizję rzeczywistości religijnej czy sakralnej bądź drogę do osiągnięcia innych celów, takich jak poznanie transcendentne, oświecenie duchowe lub autorealizacja, albo też pozwalają swoim członkom znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania” (Arinze 1991: 12). Niektórzy socjologowie mówią o „zauroczeniu” namiastkami religii orientalnych.

W ogólnym kryzysie wartości i norm spowodowanym przez radykalną nowoczesność czy ponowoczesność powstają jakby nowe warunki dla ożywienia religijnego i powrotu *sacrum*. W opinii jednych nowe ruchy religijne i kultury są wyrazem regresywnych i irracjonalnych

nurtów typowych dla czasów kryzysu, według opinii innych wyrażają one odwieczną potrzebę religii transcendentnej. Ruchy te i kultury, łącznie z nurtami fundamentalistycznymi i parareligijnymi, dowodzą pośrednio, że religijność współczesna jest zjawiskiem niezwykle zróżnicowanym. Część socjologów i filozofów mówi nawet o odrodzeniu religijnym.

W wielu katolickich krajach Europy Zachodniej zaznacza się wyraźny przyrost nowych wspólnot i ruchów religijnych. W Bawarii w Niemczech, gdzie jeszcze w 1950 roku katolicy stanowili 70% ogółu ludności, obecnie jest ich tylko nieco ponad 50%. W opracowaniu „Was glaubt Bayern?” opisano około 50 różnych Kościołów i religii pozachrześcijańskich oraz różnych nowych ruchów religijnych (*Was glaubt Bayern* 2013). W austriackim Graz, mieście liczącym 141 tys. mieszkańców, Anna Strobl opisała ponad 100 różnych wspólnot i ugrupowań religijnych działających poza tradycyjnymi Kościołami chrześcijańskimi. Część nowych ruchów religijnych wywodzi się z chrześcijaństwa, część z innych wielkich religii światowych, część z nich napłynęła wraz z migrantami z różnych krajów afrykańskich i azjatyckich. Scena religijna współczesnych miast europejskich niezwykle szybko pluralizuje się. Zyskują na znaczeniu te grupy czy ugrupowania religijne, które stawiają niskie bariery dla członkostwa, gdy nowy wyznawca przyjmuje tylko część praktyk nowej religii (np. medytacje), nie konwertując całkowicie do nowej religii (tzw. sympatycy). (Strobl 2010: 21-26). Nowe ruchy religijne i sekty rozwijają się także dynamicznie w społeczeństwie polskim (Libiszowska-Żółtkowska 2005: 45-70).

Przejawem desekularyzacji jest, rozwijający się od lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku, rynek ezoteryczny, prezentowany w tygodnikach, miesięcznikach, w seminariach ezoterycznych i powszechnie dostępny w księgarniach. Rynek ezoteryczny, oferujący tzw. nową duchowość, przynosi ogromne zyski. Media nadają tym zjawiskom większe znaczenie, niż jest ono w rzeczywistości. Z ogromnej oferty o charakterze religijnym i parareligijnym każdy może wybierać. Wiara we współczesnym świecie staje się czymś z „wyboru”, nie jest „losem” wyznaczonym z góry przez urodzenie i dziedziczenie. Jej ścisłe kontury ulegają zatarciu, mówi się o *Patchwork-religii*, o *Bastelreligion*, *Religionskomponisten*,

o supermarkecie wiary, o religijności à la *carte* itp. Na religijnym rynku ofert każdy może – według własnego wyboru, a nawet gustu – konstruować swoją indywidualną religijność czy duchowość. Wszystko jest tu możliwe, żadna kombinacja treści nie jest wykluczona.

We współczesnych społeczeństwach wzrasta liczba i znaczenie sytuacji określanych jako *eventy*, czyli wielkie wydarzenia muzyczne, sportowe, polityczne, ale i religijne, masowe i perfekcyjnie zorganizowane, w których zasadniczą rolę odgrywają elementy rozrywkowo-doznaniowe (kultura *eventu*). *Eventy* religijne umożliwiają młodym ludziom przeżycie spotkania z Bogiem i ludźmi w sposób twórczy, spontaniczny, bez sztywnych reguł modlitewnych, w sposób naturalny, umożliwiającą ekspresję swego wnętrza za pomocą śpiewów, tańca i gestów. Religia, a zwłaszcza Kościół, przestaje być strukturą zamkniętą, niedostosowaną do młodzieżowego sposobu przeżywania wiary. *Eventy* religijne nie muszą być alternatywą dla tradycyjnych struktur kościelnych, lecz ich dopełnieniem. Są poszukiwaniem nowej drogi Kościoła (Zduniak 2011: 129 i 132).

Wielkie festiwale i spotkania o charakterze religijnym budzą wielkie zainteresowanie, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, co świadczy o zapotrzebowaniu na ten typ komunikacji religijnej. Krytycy *eventów* religijnych podkreślają, że są one swoistym teatrem sakralnym, w którym symbolika chrześcijańska niewiele różni się od symboli reklamowych, pojęcia religijne są merkantylizowane, a tradycyjna liturgia jest zastępowana religijnym *show*, dopasowanym do gustu odbiorców. W masowych wydarzeniach poszukuje się przede wszystkim przeżyć i emocji, mających nietrwały charakter. Nie prowadzą one do osobistej przemiany życia, być może do swoistej banalizacji religii (Zduniak 2011: 114-115 i 126-127).

Podkreśla się wymowę Światowych Dni Młodzieży, spotkania młodzieży z Papieżem („młody Kościół”), spotkania młodzieżowe w Taizé czy w polskiej Lednicy, ale także rozwój ruchów i wspólnot religijnych w Kościołach chrześcijańskich, w końcu coraz bardziej ekspansywny rynek ofert ezoterycznych czy terapeutycznych. Symbole religijne

wyzwolone z kontekstu instytucjonalnego pojawiają się coraz częściej w mediach, w sztuce, a nawet w polityce. W warunkach kryzysu wielkich religii wyłaniają się nowe impulsy duchowe i poszukiwanie nowych form Transcendencji. W ten sposób granice tego co religijne i niereligijne stają się mniej określone, do pewnego stopnia płynne. Coraz częściej mówi się o zmianie funkcji religii w społeczeństwie niż o jej zmierzchu (Ziebertz, Riegel 2008: 132-165).

Na przykład Światowe Dni Młodości socjologowie interpretują nie tylko jako *event* medialny, ale i przejaw uwspólnotowienia religijnego o charakterze ponadterytorialnym i nawet jako swoisty rodzaj religii będącej „produktem na sprzedaż”, jako urynkowanie religii w epoce komercjalizacji (*branding religion*) (Hepp, Krönert 2008: 153-175). *Eventy* religijne, które łączą tradycyjne treści wiary z nowatorską formą medialną, mogą być dla Kościołów chrześcijańskich szansą dotarcia ze swoim przesłaniem sakralnym do różnych grup i środowisk, o różnych potrzebach i oczekiwaniach. Jest to także forma dialogu a nie konfrontacji z kulturą współczesną, niezależnie od tego, czy będziemy nazywać ją postmodernistyczną, czy w inny sposób. Ożywienie religijne staje się do pewnego stopnia faktem medialnym.

Sytuacja w Europie powoli stabilizuje się, a nawet niektórzy socjologowie wskazują na pierwsze oznaki zahamowania trendu sekularyzacyjnego. W wielu krajach zachodnioeuropejskich zmienia się struktura wyznaniowa. Wzrasta obecność członków Kościoła prawosławnego, przybywa w ramach procesów migracyjnych ludności wyznającej islam. W pewnych grupach wyznaniowych wysokie są wskaźniki urodzeń (Pickel, Sammet 2011: 12). Związek sekularyzacji z modernizacją społeczną potwierdzany na pewnych etapach rozwoju społeczeństw współczesnych w Europie, nie stał się miarą światową. W tym kontekście Hans Joas mówi o procesach desekularyzacyjnych nie tylko w odniesieniu do USA (bardzo wysoki poziom modernizacji społecznej i religijności), ale i w wielu modernizujących się społeczeństwach poza Europą. Niekiedy określa się metaforycznie to zjawisko jako „powrót bogów” (Joas 2004: 14-15).

Piotr Sztompka podkreśla, że wszystkie prognozy dotyczące sekularyzacji nie sprawdziły się. W epoce późnej nowoczesności obserwujemy nie tylko trwałość religii, ale i jej rozprzestrzenianie się zarówno w postaci tradycyjnej, w ramach wielkich religii, jak również w wielu nowych formach. Wśród fenomenów i tendencji wskazujących raczej na postępującą sakralizację niż sekularyzację współczesnego świata wymienia on nową ewangelizację w chrześcijaństwie, fundamentalizm czy integryzm islamu, ruchy ekumeniczne akcentujące duchowość ponad podziałami, zapewnianie się starych kościołów, wyłanianie się nowych zjawisk i ruchów parareligijnych, m.in. *New Age*, karierę religii Wschodu w krajach zachodnich (Sztompka 2012: 373). Według Sztompki fala rosnącej religijności we współczesnym świecie, wbrew oczekiwaniom klasyków socjologii i różnych myślicieli, będąca odwróceniem sekularyzacji postępującej w społeczeństwach współczesnych, wynika m.in. z takich powodów, że ludzie szukają „bezpieczeństwa oraz wsparcia w trudnych, bardzo skomplikowanych sytuacjach, jakie napotykają w dzisiejszym świecie” (*Determinacja* 2006: 666).

Pogląd Piotra Sztompki potwierdzają tragiczne wydarzenia, które odbyły się szerokim echem w opinii publicznej. „Gdy w 1994 r. na Morzu Bałtyckim zatonął szwedzko-estoński prom, zeświecczeni Szwedzi przeżywali żałobę w kościołach: palili świece, modlili się czy rozmyślali w ciszy. Podobnie było w Anglii po śmierci księżnej Diany. W innym wymiarze było to widać na przykładzie Jade Goody. Brytyjska celebrytka, młoda i prowokująca, gdy dowiedziała się, że choruje na śmiertelny nowotwór, przyjęła chrzest i ochrzciła dwoje swoich dzieci. Uregulowała także relację ze swoim partnerem, będącym wówczas w więzieniu, i wzięła z nim ślub w szpitalu. Po śmierci otrzymała chrześcijański pogrzeb” (*Religia zastępcza* 2013: 69). Przykłady można by mnożyć.

Zwolennicy tezy desekularyzacyjnej reprezentują na ogół pogląd, że formy religijności we współczesnym świecie zmieniają się. Konstruowanie własnej religijności, „religii z wyboru”, „religijności à la carte”, „religijności na swój sposób”, „religijności według własnego konceptu” itp., stają się czymś normalnym. Jeżeli nawet tradycyjne religie chrześcijańskie w Europie tracą na znaczeniu, zarówno w wymiarze instytucjonalnym, jak i kultowym, czy w zakresie uznawanych wartości

i norm moralnych, to równocześnie większość Europejczyków wciąż uważa się za religijnych. Zmienia się jednak podejście do religii, nie tyle szuka się jej prawdziwości, ile raczej subiektywnej przydatności (religijność w perspektywie doświadczenia). Tradycyjne chrześcijaństwo nie staje się jednak czymś w rodzaju Kościoła „podziemnego”, chociaż procesy indywidualizacji i subiektywizacji religijności przyczyniają się do jego osłabienia („moją religię tworzę sam”).

Kryzys religii, a nawet jej upadek, zanik Kościołów i śmierć Boga ogłaszano wielokrotnie w XIX i w XX wieku, co jest jakimś pośrednim dowodem na jej nieśmiertelność. Sami socjologowie religii przyjmujący skrajną wersję teorii sekularyzacji, głoszącą stopniową utratę znaczenia religii, aż po jej zupełne zniknięcie, skazywali siebie na swoistą marginalizację w ramach socjologii i przekształcali socjologię religii w swoistą tanatosocjologię. Po co w końcu zajmować się tak marginalnym zjawiskiem, jakim jest religia? Socjologia religii coraz częściej zajmowała miejsce poza głównym nurtem badań socjologicznych.

Inni badacze z kolei patrzą optymistycznie na świat w perspektywie jego religijności. Nie uznają wiary za rzecz należącą do przeszłości. „To chyba André Malraux powiedział, że wiek XXI będzie religijny albo nie będzie go wcale. Ubiegłe stulecie było religijne, chociaż charakteryzowało się pewną dynamiką. W niektórych krajach, takich jak Czechy i Francja, wielu mieszkańców odeszło od wiary, w innych, na przykład w Rosji, ludzie powrócili do świątyń. W każdym razie wierzenia i instytucje religijne są w dalszym ciągu potężną siłą społeczną i duchową, z którą każdy rozsądny człowiek musi się liczyć” (Kozielecki 2010: 190). Postępującej sekularyzacji w Europie towarzyszą zjawiska transformacji tego co religijne. Z jednej strony modernizują się tradycyjne Kościoły chrześcijańskie, z drugiej powstają nowe formy „płynnej” i subiektywnej religijności oraz rozmaite postaci nowej duchowości (pluralizacja sceny religijnej).

Być może należałoby mówić o wielości paradygmatów w wyjaśnianiu fenomenów współczesnej religijności, zarówno o teorii sekularyzacji, jak i indywidualizacji, pluralizacji, desekularyzacji i deprywatyizacji religii. Zmiany w religijności współczesnej są bardziej złożone, niż to

przedstawiały teorie sekularyzacyjne. Niezależnie od tego, w jakich paradygmatach będziemy interpretować dokonujące się zmiany w religijności, religia staje się coraz bardziej sprawą indywidualnych preferencji i w znacznej mierze pozostaje w dyspozycji jednostki („każdy wierzy, jak chce”). Współczesne przemiany religijności i kościelności (więź z Kościołami) nie można już interpretować tylko w świetle teorii sekularyzacji.

Przyszła multikulturowa Europa, aby mogła zjednoczyć wszystkich swoich obywateli (chrześcijan, muzułmanów, buddystów, żydów, agnostyków, niewierzących itp.), będzie do pewnego stopnia postchrześcijańska, ale i postsekularna, co oznacza, że życie społeczne nie musi bezustannie tracić swoich odniesień religijnych. Nie żyjemy w postreligijnej epoce, ale w społeczeństwach o zmieniających się formach religijności i duchowości. W multikulturowej i multireligijnej Europie, jeżeli taka ukształtuje się, musi być uprawnione miejsce dla wszystkich jej obywateli. Inna sprawa, czy taki właśnie kierunek przemian w religijności jest Europie wyraźnie potrzebny?

§ 3. Uwagi końcowe

Procesy desekularyzacyjne powoli zaczynają pojawiać się i w Europie Zachodniej, ale są one tu jeszcze czymś zagadkowym i trudno rozpoznawalnym. Coraz mniej badaczy, w tym i socjologów, wierzy w swoisty automatyzm „modernizacja społeczna – sekularyzacja”. Nie brakuje i tych, którzy tezę o „powrocie religii” w odniesieniu do Europy Zachodniej traktują jako mit, którego nie potwierdzają „twarde” dane empiryczne (Pollack 2013b: 318). Myślenie i wiara religijna oddzielają się od praktyk religijnych, a także separują się od instytucji kościelnych. Nawet w tych krajach, w których trend spadkowy religijności jest wyraźny, ważne są pytania o kierunek życia (sens życia) i poczucie bezpieczeństwa w niepewnym świecie. Większość Europejczyków wierzy jeszcze w Boga, ale tylko mniejszość uznaje ideę Boga osobowego. Nawet wśród tych, którzy określają siebie jako „niereligijnych”, utrzymuje się jeszcze jakaś wiara w Boga nieosobowego (Thome 2012: 325-326). Chrześcijaństwo będzie zmagać się z nieustępującą sekularyzacją i odnajdywać swoje miejsce w zmieniającym się świecie, także w Europie Zachodniej.

Na przełomie wieków debata socjologiczna na temat religii uległa znaczącej zmianie. Socjologowie podkreślają coraz częściej, że zjawisko religii w ponowoczesnych społeczeństwach staje się coraz bardziej zróżnicowane i złożone. Współczesne społeczeństwa nie można już opisywać tylko w kategoriach procesów erozji tego co religijne (teza sekularyzacyjna), ale i przez nowe procesy rozwoju różnych form duchowości i zahamowanie procesów sekularyzacyjnych (teza desekularyzacyjna). Religijność współczesną należy opisywać w zróżnicowany sposób i interpretować w świetle wielu paradygmatów, które są wobec siebie – do pewnego stopnia – w opozycji.

Jeżeli nawet nie można mówić o falsyfikacji teorii sekularyzacji, bowiem wyjaśnia ona w dalszym ciągu część przemian w religijności we współczesnym świecie (zwłaszcza w Europie), to jednak główną tendencją tych przemian jest pogłębiający się pluralizm religijny (teoria pluralizmu). Głównym problemem religii we współczesnym świecie – twierdzi socjolog amerykański Peter L. Berger – nie jest to, że Bóg umiera czy umarł, lecz to, że jest zbyt wielu bogów, między którymi trzeba wybierać i decydować, do której religii chce się należeć. Ta nowa sytuacja jest wyzwaniem zarówno dla jednostek, jak i instytucji religijnych oraz kościelnych (*Massenphänomen* 2013: 8). Pluralizm religijny pogłębia się jeszcze poprzez rozwój nowych form duchowości (Świątkiewicz 2009: 99-120; Turkot 2015: 251-277; Zduniak 2010: 226-231).

Debaty na temat sekularyzacji i samej teorii sekularyzacji nie wygasają, ani tym bardziej nie stają się czymś drugorzędnym w socjologii religii. Wielu socjologów wciąż zajmuje się fenomenem religijnym z punktu widzenia teorii sekularyzacji, a zwolennicy tezy sekularyzacyjnej różnią się między sobą znacznie na płaszczyźnie teoretycznej (geneza sekularyzacji, jej formy i zróżnicowania) i empirycznej. Debaty toczą się między tymi, którzy wyrosli na gruncie teorii sekularyzacji, a tymi, którzy szukają nowych wyjaśnień postaw i zachowań religijnych w nowoczesnych społeczeństwach. To, co dla jednych badaczy jest przejawem desekularyzacji, według innych daje się uzgodnić z teorią sekularyzacji. Co jednak istotne, w jednym i drugim przypadku nie jest kwestionowane to, że religijność się zmienia. Zmieniają się jej formy

i oddziaływanie, a także jej wpływ na sferę wartości i norm (Boguszewski, Bożewicz 2019: 31-51).

Europa znajduje się niewątpliwie w punkcie zwrotnym swojej ewolucji (zmiany) religijnej. Nie można zaprzeczyć, że jako całość ma ona niskie wskaźniki religijności, ale tendencja spadkowa jest jakby nieco zahamowana przez rozwój chrześcijańskich ruchów odnowy i autonomiczną duchowość (*wierzę w Boga, ale nie należę; należę, ale nie wierzę; nie jestem religijny, ale poszukuję duchowości*). Można więc mówić o powolnych procesach desekularyzacji. Europa jest bardziej zdechrystianizowana niż zsekularyzowana. Nie jesteśmy „skazani” na bezreligijne społeczeństwo. Nie ma powodu przypuszczać, że wiek XXI będzie mniej religijny niż dzisiejszy świat.

Włoski socjolog Achilles Loria pisał na początku XX wieku: „W nowszych jednakże czasach zachwiana została powaga religii. Znikła w chwili tryumfu metody pozytywistycznej, zgłuszyły ją szkoły medyczne, które stały się katedrami ateizmu, zwątpienia i abnegacji, głoszonych aż po najdalsze krańce kultury. A z upadkiem wiary religijnej upadła też silna podpora społecznej spójni. Lecz w chwili, gdy gwiazda religii błednie i gaśnie, rodzi się niespodziewanie nowy również skuteczny, starożytności nieznany nakaz moralny. Jest nim opinia publiczna, która grożąc człowiekowi jednogłośnie potępieniem powstrzymuje go od występków szkodliwych dla społeczeństwa” (Loria 1904:105-106). Prognozy zwolenników teorii sekularyzacji nie spełniają się, a ogłaszane od ponad 100 lat tezy o śmierci Boga są – przynajmniej pośrednio – dowodem jego nieśmiertelności.

Zarówno modernizacja, jak i sekularyzacja przyjmują różne formy i będą w przyszłości rozwijać się w różnych kierunkach, w zależności od całego kontekstu społeczno-kulturowego i zróżnicowanych tradycji narodowych. Wiele jest odmian modernizacji, a zachodnioeuropejska modernizacja nie jest jedyną modernizacją. Nie każda modernizacja musi *ex definitione* prowadzić do utraty znaczenia religii i pozycji społecznej Kościołów. Nie wszystkie odmiany modernizacji społecznej łączą się z sekularyzacją. Paradoksalnie, postępująca sekularyzacja – do

pewnego stopnia – wpływa na poszerzenie się tzw. pola duchowego („niereligijni ale duchowi”). Teoria sekularyzacji, która powstała na gruncie europejskim, nie jest już wystarczającym wytłumaczeniem przemian w religijności współczesnej, potrzebne są nowe paradygmaty w socjologii religii. Coraz częściej socjologowie podkreślają, że nowoczesność czy modernizacja społeczna nie muszą wiązać się nieodłącznie z sekularyzacją. Powrót Boga jest możliwy, a nawet realny.

Jeżeli nawet modernizacja nie zawsze pociąga za sobą sekularyzację, to – jak twierdzi Peter L. Berger – podważa przekonania i wartości uważane dawniej za oczywiste (wielki inkubator relatywizmu), co dotyczy również religii. O ile w społeczeństwach tradycyjnych panował wysoki poziom zgodności w kwestiach podstawowych założeń poznawczych i normatywnych, a wartości i normy religijne oraz moralne mogły wydawać się oczywiste i niekwestionowane, to w czasach współczesnych podlegają one procesowi daleko idącej pluralizacji (odchodzenie od obowiązującej ortodoksji). Pluralizm przybiera gwałtowne formy („huraganowy” pluralizm), w pewnym sensie globalizuje się, dotyczy zarówno płaszczyzny instytucjonalnej, jak i świadomości jednostek. Kształtuje się swoisty rynek światopoglądów i systemów normatywnych, swoisty rynek preferencji religijnych, co oznacza w praktyce odejście od kondycji losu do kondycji wyboru w sprawach religijnych (Berger 2009/2010: 95). Socjolog francuski Yves Lambert stawia nawet tezę, że im bardziej jest zsekularyzowane społeczeństwo, w tym większym stopniu są widoczne procesy desekularyzacji w sensie rozwijania się autonomicznej religijności (Lambert 2004: 29-45).

Socjologowie współcześni z większą powściągliwością mówią o bezkościelnym czy bezreligijnym społeczeństwie (społeczeństwo bez Boga), a nawet uznają do pewnego stopnia religię za trwałe element ludzkiego życia. Wielu z nich nie podziela poglądu, że nowoczesność ze swej istoty jest wroga religii. Nie postulują tworzenia społeczeństwa bez Boga. Sekularyzacja wywołuje skutki destrukcyjne, ale i pobudza rozwój religijności określonego typu (Stark, Bainbridge 2000: 366 i 391). Faktem są upowszechniające się procesy pluralizacji społeczno-kulturowej, które sprawiają, że ludzie żyją dzisiaj w całkowicie nowej sytuacji,

nacechowanej wielości konkurencyjnych przekonań i stylów życia. Nie pozostaje to bez wpływu na religijność ludzi współczesnych (Berger 2013a: 2).

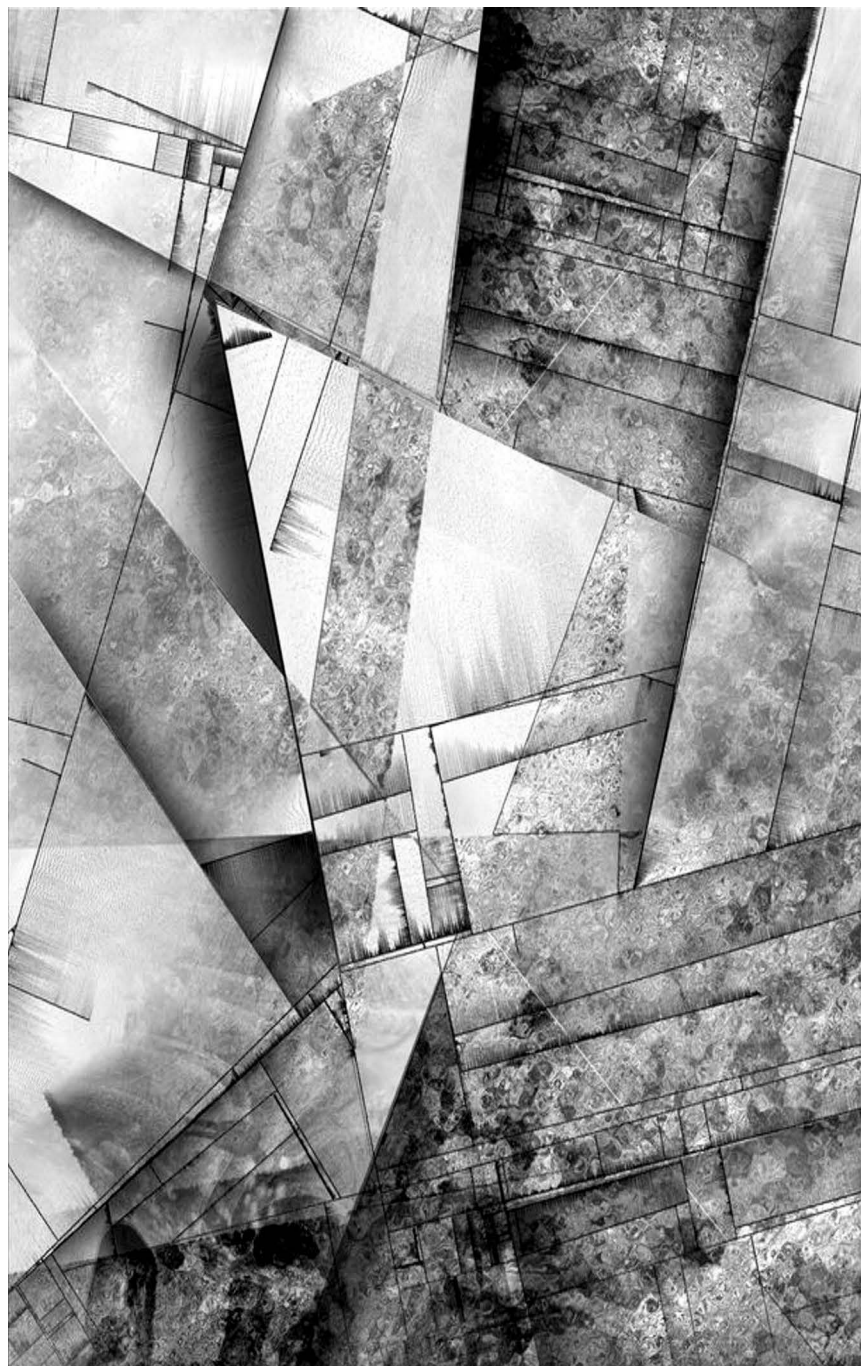
Część socjologów europejskich i amerykańskich mówi coraz częściej o procesach desekularyzacji, o ponownym „oczarowaniu świata”, a nawet o końcu sekularyzacji. Wskazują oni na nowe formy religijności i duchowości, na możliwą koegzystencję religii i nowoczesności, a nawet na kontrsekularyzację, rewitalizację religii, na procesy respirytualizacji i na megatrendy religijne. Te nowe formy religii i duchowości pełnią swoistą funkcję barometrów zmian społecznych o bardziej ogólnym charakterze. *Sacrum* nie znika, lecz zmienia swoje miejsce w społeczeństwie. Ujawnia się ono w nowych postaciach poza Kościołem. Dziś część socjologów mówi nawet z przesadą o końcu sekularyzacji, niektórzy chcą wykreślać sekularyzację ze słownika socjologicznego, a tezę sekularyzacyjną jako fałszywą proponują odprowadzić na cmentarz z modlitwami *requiescat in pace* (pożegnanie z teorią sekularyzacji jako bezużyteczną, a nawet nienaukową).

Warto przywołać w tym miejscu ważną refleksję Petera L. Bergeera. „Trendy społeczne nie działają na zasadzie nieuchronnej, niezależnej od idei i działań ludzi. Nowoczesność jako taka nie jest żadną siłą natury, lecz rezultatem praktyki ludzi myślących i działających w określony sposób. Nie ma więc takiej przedustawnej konieczności, zgodnie z którą nowoczesne społeczeństwa muszą być z istoty świeckie. Czy się takie staną, zależy od naszych działań: od świadomych wyborów jednostek, niezamierzonych następstw tych wyborów, a także walk o władzę i wpływy między różnymi grupami. Czy to w Ameryce, Europie, czy Bliskim Wschodzie wciąż jeszcze jest miejsce na dokonywanie wyborów co do miejsca religii w społeczeństwie i państwie. Dlatego też ważne jest, by dobrze i jasno zrozumieć wszystkie alternatywne drogi”(Peter L. Berger, Alternatywne nowoczesności, www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesnosci,45397,1,1.html (dostęp: 03.05.2019).

Powoli tracą na znaczeniu męczące dyskusje o zanikającej czy niezanikającej roli religii w społeczeństwie i w świecie, na rzecz bardziej

istotnych dyskusji o miejscu i roli religii w społeczeństwach współczesnych. Erozja religijności i osłabienie społecznego znaczenia Kościołów chrześcijańskich w Europie, zwłaszcza Zachodniej, to przypadek szczególny, który wymaga głębokich wyjaśnień socjologicznych. Wydaje się, że sam Berger nieco przeakcentował znaczenie pluralizmu dla dynamiki religijnej i nie doceniał ruchów sekularystycznych i sekularnych we współczesnym świecie, a także potencjału konfliktu między religijną i sekularną wizją świata. Pluralizm w swoich różnych postaciach (konfesyjny, religii, religijności) jest ważną „sygnaturą” czasów współczesnych, ale nie oznacza on końca procesów sekularyzacyjnych. Co więcej, wiele wskazuje na to, że konflikt między religiami i ideologiami sekularnymi będzie się nasilał w przyszłości. Nie będzie to oznaczać końca religijności, ale – być może – jej nowe konfiguracje i metamorfozy (Steets 2019: 15-31).

Zakończmy te rozważania syntetyczną refleksją Petera L. Bergera. „Jako chrześcijanin powiedziałbym, że ludzie garną się do religii, ponieważ religia jest prawdziwa, a każda prawda ma moc przebicia do ludzkiej świadomości. Tego jednak nie mogę powiedzieć jako socjolog. Powiem więc jedynie, że ludzie wykazują potrzebę nadania własnej egzystencji jakiegoś ostatecznego sensu – zwłaszcza w obliczu zła, cierpienia czy śmierci. Potrzeba ta zdaje się być niezbywalna – mimo licznych prób jej usuwania nieustannie pojawia się w tej lub innej formie. Wychodząc z takiego założenia, nie jesteśmy w stanie przewidzieć konkretnego kształtu, w jakim religia będzie powracać do naszego życia, ale w jakiejś formie na pewno powróci. Całkowicie areligijne, świeckie światopoglądy mają jedną zasadniczą wadę – nie pomagają ludziom w radzeniu sobie ze zwyczajnymi życiowymi kryzysami. Weźmy na przykład oddanego swojej sprawie marksistę. Jeśli polegnie on w walce o zwycięstwo rewolucji, wówczas jego śmierć ma sens. Jeśli jednak umrze w łóżku na raka płuc, ideologia nie odpowie mu na pytanie o celowość tej śmierci. Potrzeba wyjaśnienia sensu cierpienia, zła i skończoności to czynnik, który napędza żywotność różnego rodzaju kultów religijnych” (Berger 2012: 25; Rembierz 2018b: 90-13).



Zakończenie

Przez wiele dziesięcioleci w socjologii dominowała teza sekularyzacyjna, według której następowała w społeczeństwach nowoczesnych autonomizacja różnych dziedzin życia społecznego, czyli wyzwalamy się poszczególnych sektorów społeczeństwa i kultury spod władzy instytucji i symboli religijno-kościelnych. Ten obiektywny proces przemian oddziaływał stopniowo na świadomość ludzi i przekształcenia w uniwersum religijnym. Religia traciła swoją dawną wiarygodność, popadała w różnorodne kryzysy. Tradycyjne religijne definicje rzeczywistości były zastępowane przez wyjaśnienia racjonalne, naukowe, techniczne. W tym kontekście proklamowano niekiedy tezę o zanikaniu religii, o słabnięciu społecznego stanu posiadania religii i nadchodzeniu bezreligijnego społeczeństwa, co rozwinęło się w końcu w globalną tezę sekularyzacyjną. W niektórych wersjach skrajnej tezy sekularyzacyjnej traktuje się religię jako przejaw epoki przednowoczesnej i wyraz irracjonalnego stylu życia. Nowoczesne społeczeństwa stają się niejako z konieczności świeckie. Sekularyzacja stała się tezą wyjaśniającą procesy dechrystianizacji społeczeństw zachodniej Europy.

Jeżeli nawet socjologowie różnili się w ocenie postępów sekularyzacyjnych we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie Zachodniej, i niejednakowo oceniali skutki modernizacji społecznej, to samo zjawisko sekularyzacji nie było kwestionowane. Pojęcie sekularyzacji miało zarówno swój sens opisowy i wyjaśniający, jak i aksjologiczny (pożądany kierunek rozwoju nowoczesnego świata). Sekularyzacja rozumiana jako społeczna emancypacja była pojmowana – do pewnego stopnia – jako synonim odzyskanej wolności i autonomii człowieka, jako triumf rozumu i uwolnienie się od religii ograniczającej postęp człowieka i społeczeństwa. Była ona przedstawiana jako uniwersalny proces rozwoju społecznego. Nieuchronną konsekwencją modernizacji społecznej będzie powolny uwiąd religii i zanik Kościołów chrześcijańskich oraz bezreligijne społeczeństwo.

Wielu socjologów współczesnych dostrzega we współczesnym świecie nie tylko procesy sekularyzacyjne, ale także zjawiska powrotu religii w jej nowych formach i kształtach (desekularyzacja) oraz zahamowanie gwałtownych procesów sekularyzacyjnych. Można pytać, czy teza o powrocie religii i powrocie *sacrum*, o rewitalizacji procesów religijnych, o zahamowaniu sekularyzacji itp. zjawiskach odnosi się do faktów, czy też jest mitem, a zarazem pocieszeniem dla przeciwników sekularyzacji. Obecnie część socjologów w Polsce – za Peterem L. Bergerem – przyjmuje tezę desekularyzacyjną (formułowaną rozmaicie) jako prawdopodobną (np. Tomasz Adamczyk, Andrzej Kasperek, Maria Libiszowska-Żótkowska, Janusz Mariański, Andrzej Potocki, Piotr Sztompka, Wojciech Świątkiewicz, Viktor Yelensky).

Główne tezy socjologii religii Petera L. Bergera rzadko są poddawane w wątpliwość, a jeszcze rzadziej bezpośrednio kwestionowane. Do nich należą szczególnie dwie tezy: pierwsza związana z odrzuceniem teorii sekularyzacji i przyjęciem teorii desekularyzacji oraz teoria pluralizmu religijnego. José Casanova na przykład twierdzi, że w społeczeństwach europejskich nie następuje odwrócenie trendu sekularyzacji, rozumianej jako osłabienie przekonań i praktyk religijnych. Coraz więcej rodzin w Europie nie pełni roli w procesach socjalizacji religijnej, coraz więcej młodych Europejczyków wychowuje się bez osobistej relacji do tradycji chrześcijańskiej. Proces sekularyzacji rozumianej jako „odkościelnienie” w Europie trwa i nie dostrzega się oznak odwrócenia tego trendu (Casanova 2015: 32-33; Meulemann 2012; Turner 1998: 171).

Procesom unowocześniania się społeczeństw zachodnioeuropejskich towarzyszy sekularyzacja – twierdzi José Casanova – ale w krajach nieeuropejskich sytuacja jest inna. „Europejczycy mają skłonność do uznawania własnej sekularyzacji – czyli szeroko zakrojonego zaniku przekonań i praktyk religijnych w swoim otoczeniu – za naturalną konsekwencję stawania się osobami nowoczesnymi. Pod tym względem europejska teoria sekularyzacji przekazywana przez stadialną świadomość historyczną zazwyczaj działa jak samosprawdzająca się przepowiednia. W społeczeństwach nieeuropejskich tam, gdzie procesy unowocześniania nie są powiązane fenomenologicznie z taką stadialną świadomością

historyczną, doświadczenie nowoczesności może być powiązane nie z bezreligijnością, lecz z różnymi formami odrodzenia religijnego i osobistego odwoływania się do religii” (Casanova 2021: 149).

Wielu socjologów podtrzymuje tezę, że odchodzenie od wiary i Kościoła wiąże się ze współczesnymi warunkami życia. Bezwyznaniowość wzrasta szczególnie szybko wśród ludzi dobrze wykształconych i w środowiskach wielkomiejskich, religijność utrzymuje się zaś w regionach zacofanych ekonomicznie (Hasse 2013: 250-255). Przynależność do Kościoła koreluje wyraźnie z czynnikami ekonomicznymi, ale i w społeczeństwach nowoczesnych religie i Kościoły nie są bez szans. Według Franza-Xavera Kaufmanna dobrowolna asceza chrześcijańska w społeczeństwach nadmiaru mogłaby stać się znakiem religijnym o szczególnej wartości (Kaufmann 2004: 152). Jeżeli nawet zgodnie z teorią modernizacji społecznej, a zwłaszcza ze wzrostem ekonomicznego dobrobytu, religia w Europie Zachodniej straciła na znaczeniu i coraz mniej ludzi odwołuje się do norm religijnych jako uzasadniających ich życiową *praxis*, to Europa mimo tych dokonujących się procesów sekularystycznych nie jest sekularna. Wciąż większość Europejczyków uważa religię za coś ważnego lub średnio ważnego w ich życiu. Europa jest religijna i sekularna zarazem (Pickel 2013: 10-16). Wpływ modernizacji społecznej na religijność poza Europą wymagałby odrębnego omówienia. Nie jest on z pewnością tak wyraźny jak w społeczeństwach zachodnioeuropejskich.

Część socjologów akceptuje w dalszym ciągu bez zmian teorię sekularyzacji, inni akceptują ją, ale dokonują w niej pewnych modyfikacji czy ograniczeń. Grace Davie podkreśla, że „religia jest całkowicie normalną częścią życia dla ogromnej większości ludzi żyjących w późnonowoczesnym świecie” (Davie 2010: 25) i poddaje krytyce teorię sekularyzacji. Podkreśla jednak, że nie wszystko w teorii sekularyzacji i nie wszystko, co się z nią wiąże, musi być odrzucone. Teza sekularyzacyjna zaowocowała w kontekście europejskim ważnymi spostrzeżeniami, którym należy poświęcić uwagę także w XXI wieku (Davie 2010: 26). Inni powoli żegnają się z teorią sekularyzacji, hołdując w różnym stopniu teoriom desekularyzacji i deprywatyizacji religii. Ci drudzy mają w osobie Petera

L. Bergera dobrego przewodnika i nauczyciela (Koseła 2009-2010: 159-174; Sztompka 2012: 372-373, Yelensky 2014: 126-143).

Nie wszyscy socjologowie podzielają pogląd Bergera, że im bardziej jest spluralizowany rynek religijny, tym wyższa jest witalność religijna. Socjologowie nie są zgodni w ocenie wpływu pluralizmu społeczno-kulturowego i religijnego na przemiany w religijności we współczesnych społeczeństwach. W tezie o pluralizmie religijnym akcent pada na jego rozumienie jako zróżnicowania religijnego, w mniejszym stopniu jako akceptacji tego zróżnicowania i w jeszcze mniejszym stopniu jako pozytywnej ewaluacji zróżnicowania religijnego (Beckford 2006: 265). Wzrastający pluralizm wartości i norm religijnych świadczyłby, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie tyle z kryzysem czy upadkiem religijności, ile raczej z przemianą jej form.

W świetle teorii racjonalnego wyboru „firmy” religijne (np. Kościoły) konkurują między sobą, oferując religijne produkty i usługi wybierającym między nimi konsumentom. Kontrola państwa nad religią ogranicza efektywność „firm” religijnych i tłumi mobilizację konsumentów religijnych. Istnieje dodatnia korelacja między pluralizmem a mobilizacją religijną (Hechter, Kanazawa 2006: 164-191). Według tezy przeciwnej pluralizm religijny nie sprzyja religijności, raczej prowadzi do utraty „substancji religijnej”, sprzyja postępującej sekularyzacji lub oddziałuje w zróżnicowany sposób. Nie zawsze weryfikuje się teza, że im więcej Kościołów chrześcijańskich i religii działa w społeczeństwie, tym bardziej rośnie przynależność religijna i kościelna.

Detlef Pollack dowodzi, że wpływ pluralizmu kulturowego i religijnego na kształt pola religijnego jest raczej negatywny. Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku upowszechniała się w krajach Europy Zachodniej różnorodność kulturowych i religijnych tożsamości, a równocześnie zmniejszał się ogólny poziom religijności, mierzony formalną przynależnością do Kościołów, uczestnictwem w praktykach religijnych, deklarowanymi wierzeniami religijnymi. Studia empiryczne – według niego – dowodzą, że religijny pluralizm nie wzmacnia lecz osłabia witalność wspólnot religijnych. Nie pozostaje to w sprzeczności z tezą, że

zaangażowanie ludzi wierzących będących mniejszością może być silniejsze niż wtedy, gdy są oni w większości. Ogólnie, efekty wpływu pluralizmu na pole religijne są raczej negatywne (Pollack 2007: 51).

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego pojawiają się na rynku światopoglądowym nowe oferty religijności i alternatywnej duchowości. Wzrost ofert religijnych na rynku światopoglądowym nie prowadzi automatycznie do rewitalizacji sceny religijnej. Błędem teorii ekonomicznego modelu rynku religijnego – według niektórych socjologów – jest przyjęcie założenia, że rozszerzona czy nowa oferta religijna spotyka się zawsze z zapotrzebowaniem ludzi, nawet u tych, którzy w ogóle nie stawiają pytań religijnych i nie poszukują na nie odpowiedzi (Jagodzinski 2000: 48-69; Koenig 2017: 436-439).

Pluralizm powinien prowadzić do pokojowego współżycia ludzi o różnych przekonaniach światopoglądowych i etycznych. Nie zawsze jednak tak jest. Pomiędzy różnymi przynależnościami etnicznymi, orientacjami kulturowymi i tożsamościami religijnymi wzrasta konkurencja. Z tej kulturowej i religijnej pluralizacji wynika niemal z konieczności wzajemne relatywizowanie się roszczeń do posiadania jedynej prawdy. Żadna wspólnota religijna nie może wysuwać roszczeń, że jej wierzenia i praktyki są oczywiste i niepodważalne. Jest wielce prawdopodobne, że w tych warunkach głoszone prawdy wiary przez różne wspólnoty religijne wzajemnie się osłabiają, nie są one już włączone w ogólnie obowiązującą strukturę wiarygodności, wymagają one nowego uprawomocnienia (Pollack 2007: 35-36).

Wzrastający we współczesnym świecie pluralizm religijny sprawia, że w świadomości ludzi wierzących treści wiary tracą na znaczeniu, stają się do pewnego stopnia nieokreślone i rozproszone (dyfuzyjne). W Europie przybywa tych, którzy nie traktują Biblii jako Słowa Bożego, lecz jako księgę zawierającą treści religijne lub ważne życiowo prawdy. Coraz mniej ludzi wyobraża sobie Boga jako osobę, a także wierzy w życie po śmierci, zwłaszcza zaś w istnienie piekła czy w zmartwychwstanie ciał. W pojmowaniu eschatologicznych prawd wiary treści chrześcijańskie przeplatają się z niechrześcijańskimi, np. z wiarą w reinkarnację. W społeczeństwach

nowoczesnych, a zwłaszcza ponowoczesnych, wraz ze wzrostem pluralizmu religijnego świadomość wierzących staje się coraz bardziej nieokreślona. Pytanie o prawdziwość wiary wielu wierzących nie traktuje priorytetowo, raczej pozostawia je otwartym, niekiedy odnosi się do niego obojętnie. Religia należy do sfery wyboru i preferencji. Według Detlefa Pollacka wzrastająca pluralizacja religijna w Europie, także w Niemczech, nie warunkuje podniesienia się poziomu religijności, a przynajmniej nie można empirycznie potwierdzić tej zależności (Pollack 2013a: 25).

W odniesieniu do całej Europy Gert Pickel stwierdza, że indywidualizacja religii ma rzeczywiście miejsce, a religijna pluralizacja przynosi pozytywne skutki, ale są to raczej zjawiska towarzyszące dominującemu procesowi utraty znaczenia religii w życiu społecznym, tj. sekularyzacji. Procesy sekularyzacyjne szerzą się w Europie, a alternatywne teorie, jak teza o indywidualizacji religii i jeszcze mniej – rynkowy model religijności, oferują raczej mniej przekonujące wytłumaczenie procesów zmian w religijności niż teza sekularyzacyjna. Dynamiczny rozwój modernizacji i stopniowy przebieg sekularyzacji są ze sobą ściśle związane (Pickel 2012: 149).

Olaf Müller na podstawie badań socjologicznych zrealizowanych w Europie Środkowej i Wschodniej dochodzi do wniosku, że brak jest empirycznych dowodów na poparcie ekonomicznej teorii konkurencji religii. Po usunięciu restrykcji komunistycznych nastąpił rozkwit religijny w wielu krajach tego regionu, ale spowodowały to inne czynniki niż te, na które wskazują zwolennicy tego modelu. Nie udało się empirycznie potwierdzić systemowego związku między wielkością czy zakresem interwencji państwa w dziedzinę religii a witalnością na polu religijnym. Nie tyle różnorodność religijna, ile raczej sytuacja zbliżona do monopolu sprzyja religijności. Tam, gdzie wzrasta religijność, przysparza ona wyznawców nie nowym, nie „zużyтым” oferentom, lecz raczej tradycyjnym Kościołom narodowym (Müller 2012: 99-100).

Pluralizacja i indywidualizacja prowadzą do prywatyzacji i subiektywizacji wiary. Religia traci na znaczeniu jako tradycyjny element integracji społecznej (wspólnotowej), a zyskuje poprzez wolny wybór rangę wartości osobowej. Zderzenie się odmiennych kultur religijnych

przyczynia się zarówno do subiektywizacji przekonań, jak i międzynarodowych i międzywyznaniowych zapożyczeń. Postawie biernej akceptacji przeciwstawia się postawa czynnej asymilacji, cechująca się orientacją na wartości, a nie na instytucje. Postawę wyboru charakteryzuje subiektywizacja wiary, przesunięcie akcentu znaczeniowego ze wspólnoty na indywidualizację doświadczeń religijnych. Ten typ religijności, odchodzący od wspólnoty, a koncentrujący się na prywatności wiary, określany jest przez socjologów jako religijność prywatna, mozaikowa, rozproszona, pozakościelna, sfragmentaryzowana, zderegulowana czy niewidzialna (Libiszowska-Żółtkowska 1993: 89-99; Obirek 2014: 69-70; Piwowarski 1982: 24).

Jeżeli nawet model rynkowy wydaje się nie w pełni pasować do Europy (w przeciwieństwie do USA), w której dominują Kościoły instytucjonalne (monopol religijny), to sytuacja się zmienia. Być może zwiększające się różnicowania religijne w społeczeństwach zachodnich przyniosą w przyszłości pozytywne efekty i konsekwencje. Elementy teorii rynkowej mogą już dzisiaj tłumaczyć wysoką religijność i kościelność w niektórych krajach. Luca Diotallevi wskazuje na przykładzie Włoch, że mimo swoistego monopolu Kościoła katolickiego jest on wewnętrznie bardzo zróżnicowany, co daje właśnie efekt pluralizmu w postaci relatywnie wysokiej religijności (Diotallevi 2001). To samo można by odnieść do Polski i Irlandii. Dzięki teorii rynkowej socjologowie religii w Europie zaczęli dostrzegać wyraźniej, że sytuacja religijna w tym rejonie świata jest także zróżnicowana i wielokształtna (Knoblauch 2006: 285).

Socjologowie zastanawiający się nad przyszłą trajektorią religii mówią o wzrastającym zróżnicowaniu religijnym oraz zsekularyzowanych i zdesekularyzowanych zjawiskach. Współczesne teoretyczne dyskusje na temat pluralizmu religijnego, w tym także dotyczące podaży i popytu na rynku religijnym, nie doprowadziły do jednoznacznych wniosków. Można jednak spodziewać się nieco odmiennych przemian religijnych w społeczeństwach jednorodnych lub zróżnicowanych pod względem wyznaniowym (liczebność i siła ich oddziaływania). Wpływ modernizacji społecznej na religijność będzie przebiegał inaczej w społeczeństwach, w których identyfikacje religijne splatają się z identyfikacjami

narodowymi, niż w społeczeństwach, gdzie takiego związku nie ma (Koseła 2005: 250).

Socjologowie współcześni nie stawiają już pytań o to, czy religia przetrwa lub kiedy się skończy, lecz o to, w jakich kształtach będzie ona istnieć w społeczeństwach spluralizowanych i ponowoczesnych. Czy wiek indywidualizacji będzie sprzyjał bardzo zróżnicowanym formom religijności „majsterkowicza”, czy raczej indyferentyzmowi religijnemu i niekiedy ateizmowi. Już dzisiaj wielu jest takich wśród wyznawców poszczególnych Kościołów, którzy uważają, że można wierzyć w „to”, lub nie wierzyć w „tamto”, uznawać „taką” regułę moralną i odrzucać „inną”. Między wierzącymi bez zastrzeżeń a niewierzącymi rozciąga się obszerne „pole” semantyczne różnorodnych ustosunkowań się do tego „co nadprzyrodzone” lub kościelne oraz wynikające stąd zobowiązania moralne. „Cechy poszczególnych religii będą w przyszłości ulegać daleko idącym zmianom, religia przetrwa jednak, zachowując swoją silną pozycję” (Stark, Bainbridge 2000: 379).

Zmiana trendów historycznych, jakkolwiek możliwa, nie dokonuje się nagle. Nie można jednak wykluczyć odrodzenia się chrześcijaństwa w Europie w bliżej nieokreślonej przyszłości. Już dzisiaj socjologowie mówią o silnym trendzie respirytualizacji na Zachodzie. Ludzie nadal uważają się za religijnych, ale swoje relacje z instytucjami kościelnymi kształtują w poczuciu wolności. Zdają się mówić: Kościół „nie” – duchowość „tak”. „Taka prywatna religia jest dosyć rozmyta, a zawarty w niej obraz Boga bardzo niewyraźny. To przeczucia, a nie konkretna wiedza. Można więc raczej mówić tu o duchowości czy religijnych poszukiwaniach. Kościoły traktowane są jako azyl na złe czasy” (*Kościoty Starego Kontynentu* 2002: 10). Pomimo różnych ocen formułowanych przez socjologów w odniesieniu do nowych form religijności, które tu zostały nazwane umownie sekularyzacją postmodernistyczną, klasyczna teoria sekularyzacji traci na znaczeniu jako jedyny czy najważniejszy schemat interpretacji przemian religijności we współczesnym świecie. Sekularyzacja ma swoje wewnętrzne ograniczenia, a pluralizacja, indywidualizacja i sekularyzacja istnieją niejednokrotnie obok siebie (Adamski 2002: 121-124; Graf 2014: Pickel 2017: 583-588; Sztompka 2020: 274).

„Postępująca sekularyzacja społeczeństw współczesnych napotkała granicę, którą wyznaczają potrzeby: sensu, poczucia wspólnotowej tożsamości, oparcia w autorytetach czerpiących moc z religijnego przekazu. Ponad przejawami sekularyzacji zaczęto dostrzegać zjawisko religijnego ożywienia w wymiarze indywidualnym (świadomościowym) i instytucjonalnym. Coraz chętniej i więcej ludzi dzieli się świadectwami doświadczeń Boga, mistycznych przeżyć i na nowo odkrytym *sacrum*. Ożywienie na płaszczyźnie instytucjonalnej przejawia się zarówno powrotem do tradycyjnych form religijności, jak i pluralizacją życia religijnego, którego symptomem jest powstawanie nowych ruchów religijnych oraz rozwój ruchów charyzmatycznych i odnowowych. Sfalshfikowana teza o sekularyzacji zamienia się, zdaniem większości socjologów, w swoją antytezę, czyli desekularyzację, powrót religii do zsekularyzowanych miast, rozwój nowych form duchowości i mistycyzmu” (Libiszowska-Żółtkowska 2006: 8).



Bibliografia

1. Adamczyk Grzegorz. Przemiany moralności w polskim społeczeństwie między mitem a rzeczywistością. W kręgu socjologii Janusza Mariańskiego. „Roczniki Nauk Społecznych” 7: 2015 nr 2 s. 161-180.
2. Adamczyk Tomasz. Desekularyzacja w warunkach globalizacji. W: Religia i religijność w warunkach globalizacji. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2007 s. 64-76.
3. Adamski Franciszek. Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 2002.
4. Ambrosio Gianni. Nowe ruchy religijne. W: Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Red. Henryk Witczyk. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2000 s. 504-513.
5. Arinze Francis. Sekty i nowe ruchy religijne jako problem duszpasterski. „L'Osservatore Romano” 12: 1991 nr 7 s. 12-16.
6. Baehr Peter. The Undoing of Humanism: Peter L. Berger's Sociology of Unmasking. „Society” 50: 2013 s. 379-390.
7. Baniak Józef. Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach młodzieży polskiej. Od akceptacji do kontestacji. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015.
8. Barker Eileen. Nowe ruchy religijne. Tł. Tomasz Kunz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1997.
9. Bauman Zygmunt. Etyka ponowoczesna. Tł. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1996.
10. Beckford James. Teoria społeczna a religia. Tł. Magdalena Kunz, Tomasz Kunz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2006.
11. Bell Daniel. Sprzeczności kulturowe kapitalizmu. Tł. Stefan Amsterdamski. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1994.
12. Berger Brigitte, Berger Peter L. In Verteidigung der bürgerlichen Familie. S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1984.

13. Berger Brigitte, Berger Peter L. Nasz konserwatyzm. Tł. Marek Tabin. „Aneks. Kwartalnik Polityczny” 1989 nr 53 s. 114-127.
14. Berger Peter L. A Market for the Analysis of Ecumenicity. „Social Research” 30: 1963 s. 77-94.
15. Berger Peter L. Zur Soziologie kognitiver Minderheiten. „Internationale Dialog Zeitschrift” 2: 1964 nr 2 s. 127-132.
16. Berger Peter L. A Rumor of Angels. Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural. Doubleday & Company. New York 1969.
17. Berger Peter L. Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte. W: Hat die Religion Zukunft. Hrsg. von Oskar Schatz. Verlag Styria. Graz-Wien-Köln 1970 s. 49-68.
18. Berger Peter L. Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Fischer-Taschenbuch-Verlag. Frankfurt am Main 1973.
19. Berger Peter L. Welt der Reichen, Welt der Armen. Politische Ethik und sozialer Wandel. Betz Verlag. München 1976.
20. Berger Peter L. Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1980.
21. Berger Peter L. Sekularyzacja a problem wiarygodności religii. Tł. Włodzimierz Kurdziel. W: Socjologia religii. Wybór tekstów. Red. Franciszek Adamski. Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy. Kraków 1984 s. 374-385.
22. Berger Peter L. Trzeci świat jako idea religijna (Fragmenty). „Pismo Literacko-Artystyczne” 5: 1986 nr 6-7 s. 79-90.
23. Berger Peter L. Moralność a działania polityczne. „Ameryka” 1989 nr 232 s. 2-7.
24. Berger Peter L. Modernizacja jako uniwersalizacja herezji. W: Religia a życie codzienne. Wybór tekstów. T. 1. Red. Halina Grzymała-Moszczyńska. Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 1990 s. 13-46.

25. Berger Peter L. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. The Free Press. New York 1992.
26. Berger Peter L. *Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt? W: Leben im Angebot. Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt*. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1994a s. 33-48.
27. Berger Peter L. *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*. Kamphausen J. Verlag. Frankfurt am Main 1994b.
28. Berger Peter L. *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*. Tł. Zygmunt Simbierowicz. Oficyna Naukowa. Warszawa 1995.
29. Berger Peter L. *An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber*. „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ 1998a nr 105 s. 14.
30. Berger Peter L. *Sekularyzm w odwrocie*. „Nowa Res Publica“ 1998b nr 1 s. 67-74.
31. Berger Peter L. *The Desecularization of the World: A Global Overview*. W: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Ed. by Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company. Washington 1999 s. 1-18.
32. Berger Peter L. *Secularization and de-secularization*. W: *Religious in the Modern World. Traditions and transformations*. Ed. by Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, David Smith. London 2002a s. 291-329.
33. Berger Peter L. *Zaproszenie do socjologii*. Tł. Janusz Stawiński. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2002b.
34. Berger Peter L. *Religion und europäische Integration. Bemerkungen aus amerikanischer Sicht*. „Transit. Europäische Revue“ 2004a nr 27 s. 107-117.
35. Berger Peter L. *Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity*. Wiley-Blackwell. Malden 2004b.

36. Berger Peter L. Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia. Tł. Agata Bielik-Robson. „Fakt” 2005a nr 220 (dodatek „Europa” nr 38) s. 5-6.
37. Berger Peter L. Zachód z Biblią w tle. „Gazeta Wyborcza” 2005b nr 158 s. 17-19.
38. Berger Peter L. Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum. Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2006.
39. Berger Peter L. Między relatywizmem a fundamentalizmem. Tł. Radosław Lewandowski. „W drodze” 2007a nr 9 s. 4-20.
40. Berger Peter L. Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa. Tł. Jerzy Łoziński. Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2007b.
41. Berger Peter L. Religion und europäische Integration. Bemerkungen aus Amerika. W: Woran glaubt Europa? Religion und politische Kultur im neuen Europa. Hrsg. von Krzysztof Michalski. Passagen Verlag, Wien 2007c s. 229-239.
42. Berger Peter L. Etyka społeczna w świecie postsocjalistycznym. Tł. Jan J. Franczak, Aleksandra Kowal. „First Things. Edycja Polska” 2008a nr 6 s. 26-33.
43. Berger Peter L. Zasada wątpliwości. Poza relatywizmem i fundamentalizmem. Tł. Tomasz Bieroń. „Dziennik” 2008b nr 93 (dodatek „Europa” nr 16) s. 14-15.
44. Berger Peter L. Refleksje o dzisiejszej socjologii religii. „Teologia Polityczna” 2009-2010 nr 5 s. 89-100.
45. Berger Peter L. Adventures of an accidental Sociologist. How to explain the world without becoming a bove. Prometheus Books, New York 2011a.
46. Berger Peter L. Dialog zwischen religiösen Traditionen in einem Zeitalter der Relativität. Mohr Siebeck, Tübingen 2011b.
47. Berger Peter L. Further Thoughts on Religion and Modernity. „Society” 49: 2012a s. 313-316.

48. Berger Peter L. Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem L. Bergerem. „Europa. Miesięcznik Idei” 2012b nr 5 s. 23-27.
49. Berger Peter L. Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Centrum für Religion und Moderne – Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Münster 2013a.
50. Berger Peter L. Religion as a Transnational Force. W: Transnationale Vergesellschaftungen. Verhandlungen des 35. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Frankfurt am Main 2010. Bd. 1. Hrsg. von Hans-Georg Soeffner. Springer Fachmedien. Wiesbaden 2013b s. 59-71.
51. Berger Peter L. Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften. Campus Verlag. Frankfurt am Main 2015.
52. Berger Peter L., Berger Brigitte. Sociology. A Biographical Approach. Basic Books. New York 1972.
53. Berger Peter L., Berger Brigitte. Individuum & Co. Soziologie beginnt beim Nachbarn. Deutsche Verlags-Anstalt. Stuttgart 1974.
54. Berger Peter L., Berger Brigitte. Wir und die Gesellschaft. Eine Einführung in die Soziologie – entwickelt an der Alltagserfahrung. Übersetzt von Monika Plessner. Rowohlt Taschenbuch Verlag. Reinbek bei Hamburg 1976.
55. Berger Peter L., Berger Brigitte, Kellner Hansfried. Bezdomny umysł. W: Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów). Red. Barbara Mikołajewska. Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW. Warszawa 1989 s. 454-525.
56. Berger Peter L., Kellner Hansfried. Für eine neue Soziologie. Ein Essay über Methode und Profession. FISCHER Taschenbuch. Frankfurt am Main 1984.
57. Berger Peter L., Luckmann Thomas. Sociology of Religion and Sociology of Knowledge. „Sociology and Social Research” 47: 1963 s. 417-427.

58. Berger Peter L., Luckmann Thomas. Społeczne tworzenie rzeczywistości. Tł. Józef Niżnik. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1983.
59. Berger Peter L., Luckmann Thomas. Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Verlag Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 1995.
60. Berger Peter L., Weiße Wolfram. Im Gespräch: Religiöse Pluralität und gesellschaftlicher Zusammenhalt. W: Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven. Hrsg. von Wolfram Weiße, Hans-Martin Gutmann. Waxmann. Münster 2010 s. 17-26.
61. Berger Peter L., Zijderveld Anton C. Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht (tł. z am. Bernardin Schellenberger). Kreuz Verlag. Freiburg im Breisgau 2010a.
62. Berger Peter L., Zijderveld Anton C. Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem. Tł. Stefan Baranowski. Wydawnictwo vis à vis. Kraków 2010b.
63. Boguszewski Rafał. Religijność i moralność w społeczeństwie polskim: zależność czy autonomia? Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2012.
64. Boguszewski Rafał, Bożewicz Marta. Religijność i moralność polskiej młodzieży – zależność czy autonomia. „Zeszyty Naukowe KUL” 62: 2019 nr 4 s. 31-51.
65. Boos-Nünning Ursula. Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. Kaiser. München 1972.
66. Borowik Irena. Socjologia religii Petera L. Bergera. W: Peter L. Berger. Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii. Tł. Włodzimierz Kurdziel. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1997 s. 7-25.
67. Borowik Irena. Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2000.

68. Borowik Irena. Berger Peter L. [biogram]. W: Religia. Encyklopedia PWN. T. 2. Red. Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2001 s. 28-29.
69. Borowik Irena. Berger Peter Ludwig. W: Leksykon socjologii religii. Red Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański. VERBINUM Wydawnictwo Książy Werbistów. Warszawa 2004 s. 35-36.
70. Brown Davis. Measuring Long-Term Patterns of Political Secularization and Desecularization: Did They Happen or Not? „The Society for the Scientific Study of Religion” 58: 2019 nr 3 s. 570-590.
71. Bruce Steve. Secularization: From Sacred Canopies to Golf Umbrellas. W: Peter L. Berger and the Sociology of Religion. 50 Years after Sacred Canopy. Ed. by Titus Hjelm. Bloomsbury Academic. London 2018 s. 103-118.
72. Burdziej Stanisław. Pułapki socjologicznej mantry. Uwagi na marginesie Petera L. Bergera zniechęcenia do socjologii. „Stan Rzeczy” 2011 nr 1 s. 185-192.
73. Camorrino Antonio Socialization of the „Homeless Mind”. An Analysis of Contemporary Society through the Contribution of Peter Berger. „Italian Journal of Sociology of Education” 8: 2016 nr 3 s. 269-287.
74. Casanova José. Deprywatyzacja religii. Tł. Jacek Ziemek. W: Socjologia religii. Antologia tekstów. Red. Władysław Piwowarski. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998 s. 409-428.
75. Casanova José. Europas Angst vor der Religion. Berlin University Press. Berlin 2009.
76. Casanova José. Die Erschließung des Postsäkularen: Drei Bedeutungen von „säkular” und deren mögliche Transzendenz. W: Postsäkularismus. Zur Diskussion eines umstrittenen Begriffs. Hrsg. von Matthias Lutz-Bachmann. Campus Verlag. Frankfurt am Main 2015 s. 9-39.
77. Casanova José. Formy współczesnej bezreligijności. Tł. Agata Janowiak. „Więź” 2021 nr 1 s. 141-149.

78. Chrześcijaństwo przestało być definicją Europy. Z Ryszardem Kapuścińskim rozmawiają Krzysztof Bobiński i Marek Sarjusz-Wolski. „Unia & Polska” 2001 nr 18 s. 10-12.
79. Cipriani Roberto. Religion as Diffusion of Values. „Diffused Religion” in the Context of a Dominant Religious Institution: The Italian Case. W: The Blackwell Companion to Sociology of Religion. Ed. by Richard K. Fenn. Blackwell Publishers. Malden 2003 s. 292-305.
80. Cipriani Roberto. Diffused Religion: Beyond Secularization. Palgrave Macmillan. London 2017.
81. Czachorowski Karol. Między sekularyzacją i desekularyzacją – przemiany współczesnej religijności w ujęciu Janusza Mariańskiego. „Roczniki Nauk Społecznych” 7: 2015 nr 2 s. 105-117.
82. Davie Grace. Socjologia religii. Tł. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010.
83. Determinacja osiągnięcia. Rozmawiają Piotr Sztompka i Andrzej M. Kobos. W: Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej. Red. Andrzej Flis. Universitas. Kraków 2006 s. 651-682.
84. Diotallevi Luca. Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Roberttino. Mailand 2001.
85. Dłuska Karolina. Laicyzm: punkt docelowy czy ślepa uliczka? „Nurt SVD” 2019 nr 1 s. 150-160.
86. Dobbelaere Karel. Socjologiczna analiza definicji religii. Tł. Jan Siek. W: Socjologia religii. Antologia tekstów. Red. Władysław Piwowarski. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998 s. 139-153.
87. Dobbelaere Karel. Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy. Tł. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2008.
88. Doktor Tadeusz. Wokół problemu sekularyzacji. W: Pippa Norris, Ronald Inglehart. Sacrum I profanum. Religia i polityka na świecie. Tł. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2006 s. 7-22.

89. Domaradzki Jan. Uniwersalizacja herezji – uniwersalizacja konwersji. Między sekularyzacją i desekularyzacją religii. W: Religijność i duchowość – dawne i nowe formy. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010 s. 119-130.
90. Drozdowicz Zbigniew. Between the temptations of privatizing and globalizing religion. „Przegląd Religioznawczy” 2014 nr 1 s. 3-12.
91. Drozdowicz Zbigniew. Wiara i niewiara w Boga amerykańskich uczonych. „Przegląd Religioznawczy 2019 nr 2 s. 3-17.
92. Dux Günter. Die Religion im Prozess der Säkularisierung. „Österreichische Zeitschrift für Soziologie” 26: 2001 nr 1 s. 61-88.
93. Dyczewski Leon. Sacrum. W: Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2004 s. 358-359.
94. Dyczewski Leon. Cechy kultury w procesach globalizacji. W: Współczesne transformacje. Kultura. Polityka. Gospodarka. Red. Monika Banaś, Joanna Dziadowiec. Wydawca: Księgarnia Uniwersytecka. Kraków 2013 s. 19-32.
95. Ebertz Michael N. Moderne ohne Religion. Der gesellschaftliche Kontext von Kirche in soziologischer Perspektive. „Militärseelsorge” 38: 2000 s. 142-152.
96. Ebertz Michael N. Dispersion und Transformation. W: Handbuch Religionssoziologie. Hrsg. von Detlef Pollack, Volkhard Krech. Olaf Müller, Markus Hero. Springer Fachmedien. Wiesbaden 2018 s. 411-436.
97. Epistemological Modesty: an Interview with Peter Berger. „Christian Century” 114: 1997 nr 30 s. 972-977.
98. Esmer Yilmaz. Pettersson Thorleif. The Effects of Religion and Religiosity on Voting Behavior. W: The Oxford Handbook of Political Behavior. Ed. by Russel J. Dalton, Hans-Dieter Klingemann. Oxford University Press. New York 2007 s. 481-503.

99. Eßbach Wolfgang. Religionssoziologie. Entfesselter Markt und Artificielle. Lebenswelt als Wiege neuer Religionen. Bd. 2. Wilhelm Fink Verlag. Paderborn 2019.
100. Ezoteryzm w zachodniej kulturze. Red. Robert T. Ptaszek, Diana Sobieraj. Wydawnictwo KUL. Lublin 2013.
101. Fukuyama Francis. Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego. Tł. Hanna Komorowska, Krzysztof Dorosz. Bertelsmann Media. Warszawa 2000.
102. Gabriel Karl. Socjologia religii. W: Leksykon religii. Red. Hans Waldenfels. Tł. Paweł Pachciarek. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 1997 s. 437-439.
103. Gabriel Karl. Religion in Zeiten der Globalisierung. Wachsende Konfrontation und ihre Überwindung durch eine Kultur der Verständigung. W: Wandel durch Dialog. Gesellschaftliche, politische und theologische Aspekte des Dialogs zwischen Islam und Christentum. Hrsg. von Havva Engin, Michael Reder. Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart 2014 s. 72-81.
104. Giddens Anthony (współpraca Philip M. Sutton). Socjologia. Tł. Olga Siara, Alina Szulżycka, Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2012.
105. Giddens Anthony, Sutton Philip W. Socjologia. Kluczowe pojęcia. Tł. Olga Siara, Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2014.
106. Graf Friedrich Wilhelm. Götter Global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird. C. H. Beck. München 2014.
107. Guizzard Gustawo. Sekularyzacja a ideologia eklezjalna. Tł. Jan Chrapek. W: Socjologia religii. Antologia tekstów. Red. Władysław Piwowarski. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998 s. 335-353.
108. Harvey Van A. Some Problematical Aspects of Peter Berger's Theory of Religion. „Journal of the American Academy of Religion” 41: 1973 nr 1 s. 75-93.

109. Hasse Edgar S. Christliche Säkularität. Was glauben die Hamburger? „Materialdienst. Zeitschrift für Religions- und Weltanschauungsfragen“ 76: 2013 nr 7 s. 250-255.
110. Hechter Michael, Kanazawa Satoshi. Teoria racjonalnego wyboru a socjologia. Tł. Jacek Haman. W: Współczesne teorie socjologiczne. T. 1. Red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziótkowski. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2006 s. 164-191.
111. Hepp Andreas, Krönert Veronika. Der katholische Weltjugendtag als Medienevent: Globalisierung der Medienkommunikation, deterritoriale religiöse Vergemeinschaftung und „branding religion“. W: Weltereignisse. Theoretische und empirische Perspektiven. Hrsg. von Stefan Nacke, René Unkelbach, Tobias Werron, VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2008 s. 153-175.
112. Hervieu-Léger Danièle. Religia jako pamięć. Tł. Magdalena Bielawska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1999.
113. Hervieu-Léger Danièle. Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung. Ergon Verlag. Würzburg 2004.
114. Hervieu-Léger Danièle. Auf der Suche nach Gewissheit: Paradoxien moderner Religiosität. „WestEnd. Neue Zeitschrift für Sozialforschung“ 2006 nr 1 s. 4-11.
115. Hjelm Titus. Desecularization. W: Encyclopedia of Global Religion and Society. Ed. by Mark Juergensmayer, Clark Roof Wade. SAGE Publications. Thousand Oaks 2012 s. 293-295.
116. Hjelm Titus. Introduction: Peter L. Berger and the Sociology of Religion. W: Peter L. Berger and the Sociology of Religion. 50 Years after Sacred Canopy. Ed. by Titus Hjelm. Bloomsbury Academic. London 2018 s.1-12.
117. Hjelm Titus. Rethinking the theoretical base of Peter L. Berger's sociology of religion: Social construction, power, and discourse. „Critical Research on Religion“ 7: 2019 nr 3 s. 223-236.

118. Höffe Otfried. Etyka państwa i prawa. Tł. Czesław Porębski. Wydawnictwo Znak. Kraków 1992.
119. Huete Felipe Martín. Antropología teológica y teología inductiva en Peter L. Berger. La teologización de la conciencia moderna. „Veritas” 2010 nr 22 s. 205-225.
120. Hunter James Davidson. Nowe religie: de-modernizacja i protest przeciw modernizacji. W: Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów). Red. Barbara Mikołajewska. Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW. Warszawa 1989 s. 335-348.
121. Internationales Soziallexikon. Bd. 2. Hrsg. von Wilhelm Bernsdorf, Horst Knopse. Ferdinand Enke Verlag. Stuttgart 1984.
122. Jagodzinski Wolfgang. Pluralizm religijny w Europie Zachodniej. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1995 nr 9 s. 5-26.
123. Jagodzinski Wolfgang. Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage? W: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Hrsg. von Detlef Pollack, Gert Pickel. Leske und Budrich. Opladen 2000 s. 48-69.
124. Jasińska-Kania Aleksandra. Przekształcenia moralności w Polsce i w Europie. W: Wymiary życia społecznego. Polska na przelomie XX i XXI wieku. Red. Mirosława Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2002 s. 397-418.
125. Jasińska-Kania Aleksandra, Marody Mirosława. Polacy w procesie przemian norm i wartości społeczeństw Europy. W: Polska w Zjednoczonej Europie. Substrat ludzki i kapitał społeczny. Materiały z Konferencji Komitetu „Polska w Zjednoczonej Europie” przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk oraz Fundacji Redaktorów Polskich. Warszawa 2006 s. 12-16.
126. Jedynek Witold. Nauczanie religii w polskich szkołach – sukces czy porażka? „Poznańskie Studia Teologiczne” 32: 2018 s. 207-228.
127. Joas Hans. Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 2004.

128. Karpov Vyacheslav. Desecularization: A. Conceptual Framework. „Journal of Church and State” 2010 nr 2 s. 232-270.
129. Kasperek Andrzej. Sekularyzacja – mit naukowy czy teoria naukowa? Studium z zakresu socjologii wiedzy. W: Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny – Redakcja Wydawnictw. Poznań 2006 s. 324-340.
130. Kasperek Andrzej. Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii. W: Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny – Redakcja Wydawnictw. Poznań 2010 s. 207-223.
131. Kaufmann Franz-Xaver. Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Mohr Verlag. Tübingen 1989.
132. Kaufmann Franz-Xaver. Religia i nowoczesność. Tł. Bogusław Widła W: Socjologia religii. Antologia tekstów. Red. Władysław Piwowarski.. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998 s. 361-382.
133. Kaufmann Franz-Xaver. Czy chrześcijaństwo przetrwa? Tł. Urszula Poprawska. Wydawnictwo WAM. Kraków 2004.
134. Kehrer Günter. Wprowadzenie do socjologii religii. Tł. Janusz Piegza. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1996.
135. Klimski Wojciech. Pluralizm religijny w Polsce. Wymiary fenomenu społecznego. W: Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu. Red. Andrzej Wójtowicz, Wojciech Klimski. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Warszawa 2019 s. 7-35.
136. Knauth Thorsten. Peter Bergers Religionstheorien, ihre Bedeutung für die Entwicklung einer pluralitätsfähigen Religionspädagogik. W: Im Gespräch mit Peter L. Berger. Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität. Hrsg. von Wolfram Weiße, Silke Steets. Waxmann Verlag. Münster 2019 s. 111-119.

137. Knoblauch Hubert. Religion und Soziologie. W: Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Perspektiven. Hrsg. von Birgit Weyel, Wilhelm Gräb. Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 2006 s. 277-295.
138. Knoblauch Hubert. Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft. Campus Verlag. Frankfurt am Main 2009.
139. Knoblauch Hubert, Steets Silke. Dialektik und Dialog in Dazwischen. Nekrolog auf Peter L. Berger (1929-2017) und Thomas Luckmann (1927-2016). „Berliner Journal für Soziologie” 27: 2018a nr 3-4 s. 595-601.
140. Knoblauch Hubert, Steets Silke. Sacred Canopies and Invisible Religions: The Dialectical Construction of Religion in Berger and Luckmann. W: Peter L. Berger and the Sociology of Religion. 50 Years after Sacred Canopy. Ed. by Titus Hjelm. Bloomsbury Academic. London 2018b s. 85-102.
141. Kobyliński Andrzej. Hermeneutyka nieciągłości i pentekostalizacji. Współczesne metamorfozy religii chrześcijańskiej. „Teologia i Moralność” 11: 2016 nr 2 s. 245-261.
142. Koenig Matthias. [recenzja książki Petera L. Bergera „Altäre der Moderne”]. „Soziologische Revue” 40: 2017 nr 3 s. 436-439.
143. Kosęta Krzysztof. Religijność młodych Niemców i Polaków. W: Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie. Red. Krzysztof Kosęta, Bernardette Jonda. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Warszawa 2005 s. 249-284.
144. Kosęta Krzysztof. Dwadzieścia lat wolności: czas sekularyzacji czy desekularyzacji? „Teologia Polityczna” 2009-2010 nr 5 s. 159-174.
145. Kościelniak Cezary. Sekularyzacja po polsku. „Znak” 2011 nr 11 s. 84-87.
146. Kościoły Starego Kontynentu: kolonizacja czy dialog. Europa otwartych drzwi. Z ks. Paulem Zulehnerem, teologiem i socjologiem, rozmawia Marek Zajęc. „Tygodnik Powszechny” 2002 nr 1 s. 10.

147. Koziński Józef. *Moje wzloty i upadki. Autobiografia z psychologią w tle.* Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. Sopot 2010.
148. Krech Volkhard. *Dimensionen des Religiösen.* W: *Handbuch Religionssoziologie.* Hrsg. von Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, Markus Hero. Springer Fachmedien. Wiesbaden 2018 s. 51-94.
149. Kulbat Waldemar. *Nowe koncepcje sekularyzacji w perspektywie teologicznej.* „Łódzkie Studia Teologiczne” 19: 2010 s. 117-144.
150. Kulbat Waldemar. *Religia wobec pokusy synkretyzmu.* „Łódzkie Studia Teologiczne” 21: 2012 s. 123-130.
151. Kutyło Łukasz. *Między sekularyzacją a desekularyzacją. W poszukiwaniu globalnej teorii przemian religijnych.* „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 6: 2014 nr 1 s. 13-27.
152. Lambert Yves. *A Turning Point in Religious Evolution in Europe.* „Journal of Contemporary Religion” 19: 2004 nr 1 s. 29-45.
153. *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie.* Red. Maria Libiszowska-Żótkowska, Janusz Mariański. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 2004.
154. Libiszowska-Żótkowska Maria. *Współczesne formy obecności – absencji religii w życiu państwa i społeczeństwa.* „Kultura i Społeczeństwo” 37: 1993 nr 2 s. 89-99.
155. Libiszowska-Żótkowska Maria. *Nowe ruchy religijne w świecie. Szkic socjologiczny.* „Ateneum Kapłańskie” 141: 2003 nr 1 s. 88-105.
156. Libiszowska-Żótkowska Maria. *Nowe ruchy religijne (sekty) w opinii Polaków. W: Walka, tolerancja, dialog, współpraca. Wobec sekt i nowych ruchów religijnych.* Red. Tomasz Alexiewicz, Szymon Beżnic, Tadeusz Doktor, Maria Libiszowska-Żótkowska, Marek Nowak, Zbigniew Pasek. Fundacja Przeciwdziałania Uzależnieniom „Dominik”. Warszawa 2005 s. 45-70.

157. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Przedmowa. W: Janusz Mariański. Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie. Wydawnictwo KUL. Lublin 2006 s. 5-10.
158. Loria Achilles. Socyologia, jej zadania, szkoły i najnowsze postępy. Tł. S. Lo. Nakładem Księgarni D.E. Friedleina. Kraków 1904.
159. Luckmann Thomas. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie. Tł. Lucjan Bluszcz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1996.
160. Luckmann Thomas. Teoria religii a zmiana społeczna. Tł. Błażej Kruppiak. W: Socjologia religii. Antologia tekstów. Red. Władysław Piwowski. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998 s. 89-107.
161. Luckmann Thomas. Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach. W: Współczesne teorie socjologiczne. T. 2. Wybór i oprac. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2006 s. 938-947.
162. Majka Józef. Metodologia nauk teologicznych. Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej. Wrocław 1981.
163. Mariański Janusz. Kościół w społeczeństwie przemysłowym. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 1983.
164. Mariański Janusz. Sekularyzacja. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz Sławomir Ledwoń, Jacenty Mastej. Wydawnictwo „M”. Lublin-Kraków 2002 s. 1089-1092.
165. Mariański Janusz. Między sekularyzacją i ewangelizacją. Wartości prorodzinne w świadomości młodzieży szkół średnich. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2003.
166. Mariański Janusz. Sekularyzacja i desekularyzacji w nowoczesnym świecie. Wydawnictwo KUL. Lublin 2006.
167. Mariański Janusz. Sekularyzacja. W: Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy. Red. Cyprian Rogowski. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 2007 s. 703-711.

168. Mariański Janusz. „Odkościelnienie” i indywidualizacja jako ważne tendencje przemian religijności współczesnej. W: Zeszyty Naukowe. Publikacje z zakresu europejskiej integracji, polityki i bezpieczeństwa. Redakcja Zeszytów Naukowych Akademii Marynarki Wojennej. Gdynia 2010 s. 169-194.
169. Mariański Janusz. Europa: religie na wolnym rynku. „Znak” 2012 nr 2 s. 81-84.
170. Mariański Janusz. Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2013.
171. Mariański Janusz. Europa bez Boga? Między sekularyzacją i desekularyzacją w społeczeństwie postsekularnym. W: Janusz Mariański Doctor Honoris Causa Universitatis Silesiensis. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2019a s. 116-125.
172. Mariański Janusz. Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019b.
173. Marsh Christopher. Religion and the State in Russia and China. Suppression, Survival, and Revival. The Conitnum International Publishing Group. New York 2011.
174. Martelli Stefano. Szkoły formacji katolicko-społecznej w nowym społeczeństwie. „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 5: 1995 nr 4 s. 777-798.
175. Massenphänomen im Aufwind? Religionen in einer globalisierten Welt. Peter L. Berger mit Claudia Pass im Gespräch. „Soziologie heute” 5: 2013 nr 21 s. 6-10.
176. Meulemann Heiner. Nach der Säkularisierung. Religiosität in Deutschland 1980-2012. Springer VS. Wiesbaden 2012.
177. Micklethwait John, Wooldridge Adrian. Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat. Tł. Justyna Grzegorzczak, Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 2011.

178. Mielicka Halina. Sekularyzacja jako mit społeczny. W: Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny – Redakcja Wydawnictw. Poznań 2006 s. 311-324.
179. Milerski Bogusław. Religia w społeczeństwie pluralistycznym. W: Elementy pedagogiki religijnej. Red. Bogusław Milerski. Chrześcijańska Akademia Teologiczna. Warszawa 1998 s. 226-231.
180. Monti Paolo. Postsecular awareness and the depth of pluralism. W: Democracy, Law and Religious Pluralism in Europe. Secularism and post-secularism. Ed. by Ferran Requejo, Camil Ungureanu. Routledge. London – New York 2014 s. 86-105.
181. Müller Olaf. Pomiędzy sekularyzacją a rewitalizacją. Przynależność do Kościoła i religijność w Europie Środkowej i Wschodniej. Analiza porównawcza rozwoju od 1989/1990 roku. W: Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech. Red. Elżbieta Firlit, Michael Hainz, Maria Libiszowska-Żótkowska, Gert Pickel, Detlef Pollack. Akademia IGNATIANUM w Krakowie. Wydawnictwo WAM. Kraków 2012 s. 93-115.
182. Norris Pippa, Inglehart Ronald. Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie. Red. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2006.
183. Nowosielski Mirosław, Bartczuk Rafał Piotr. Religijność w procesie przemian – koncepcja dekonwersji Heinza Streiba. „Studia Psychologica UKSW” 15: 2015 nr 2 s. 5-21.
184. Obirek Stanisław. Pluralizacja, sekularyzacja, postsekularyzm. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 6: 2014 nr 1 s. 69-82.
185. Olszewska-Dyoniziak Barbara. Rozwój, zmiana i postęp społeczny. Zarys problematyki. Wydawnictwo ATLA 2. Wrocław 2008.

186. Pasek Zbigniew. Ugrupowania religijnego pogranicza. W: Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne. Red. Władysław Nowak, Sławomir Ropiak. Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie. Olsztyn 2005 s. 79-88.
187. Persönliches und Gesellschaftliches. Ein Gespräch mit Peter L. Berger, Emil Brix und Manfred Prisching. W: Gesellschaft verstehen. Peter L. Berger und die Soziologie der Gegenwart. Hrsg. von Manfred Prisching. Passagen Verlag. Wien 2001 s. 149-163.
188. Pfadenhauer Michaela. The New Sociology of Knowledge. The Life and Work of Peter L. Berger. Transaction Publishers. New Brunswick-London 2013.
189. Pfadenhauer Michaela. In memoriam Peter L. Berger (17. März 1929 – 27. Juni 2017). „Soziologie“ 46: 2017 nr 4 s. 472-477.
190. Pickel Gert. Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2011.
191. Pickel Gert. Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu. Empiryczny test teorii socjologii religii. W: Pomiedzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech. Red. Elżbieta Firlit, Michael Hainz, Maria Libszowska-Żółtkowska, Gert Pickel, Detlef Pollack. Akademia IGNATIANUM w Krakowie. Wydawnictwo WAM. Kraków 2012 s. 135-151.
192. Pickel Gert. Religionsmonitor verstehen was verbindet. Religiosität im internationalen Vergleich. Hrsg. von Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 2013.
193. Pickel Gert. Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz. Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland. W: Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität. Hrsg. von Miriam Rose, Michael Wermke. Evangelische Verlagsanstalt. Leipzig 2014 s. 45-77.

194. Pickel Gert. Nach der Säkularisierung ist wohl doch vor der Säkularisierung. „Soziologische Revue“ 40: 2017 nr 4 s. 583-588.
195. Pickel Gert, Sammet Kornelia. Einleitung – Religion und Religiosität zwanzig Jahre nach dem Umbruch in Deutschland. W: Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Hrsg. von Gert Pickel, Kornelia Sammet. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2011 s. 11-23.
196. Pissardo Carlos Henrique. O conceito de angústia entre Max Weber e Peter L. Berger. „Civitas“ 17: 2017 nr 3 s. 467-485.
197. Piwowarski Władysław. Problemy duszpasterskie w strefie urbanizacji. „Przegląd Powszechny“ 1982 nr 3 s. 22-36.
198. Piwowarski Władysław. Socjologia religii. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1996.
199. Pollack Detlef. Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses. W: Gottesrede in postsäkularer Kultur. Hrsg. von Peter Walter. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 2007 s. 19-52.
200. Pollack Detlef. Preisgabe der Säkularisierungstheorie oder Festhalten am Pluralisierungstheorem. W: Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Centrum für Religion und Moderne – Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Münster 2013a s. 22-26.
201. Pollack Detlef. Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen. W: Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung. Hrsg. von Ulrich Willems, Detlef Pollack, Helene Basu, Thomas Gutmann, Ulrike Spohn. Transcript Verlag. Bielefeld 2013b s. 293-329.
202. Pollack Detlef. Probleme der Definition von Religion. W: Handbuch Religionssoziologie. Hrsg. von Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, Markus Hero. Springer Fachmedien. Wiesbaden 2018 s. 17-50.

203. Porpora Douglas V. Methodological Atheism, Methodological Agnosticism and Religious Experience. „Journal for the Theory of Social Behaviour” 36: 2006 nr 1 s. 57-75.
204. Prüfer Paweł. Koncepcja maturacjonizmu linearno-cyklicznego jako antidotum na zagrożenia i kryzysy wiary. W: Wartości chrześcijańskie w XX i XXI wieku. Zagrożenia i szanse. Red. Edmund Juśko, Roman Bogusław Sieroń, Stanisław Sorys. Wydawnictwo REGIS. Łapczyca 2015a s. 8-24.
205. Prüfer Paweł. Polsko-włoski dwugłós o kwestii kryzysu religii i religijności. Socjologiczne analizy Janusza Mariańskiego i Roberto Ciprianiego. „Roczniki Nauk Społecznych” 7: 2015b nr 2 s. 77-104.
206. Prüfer Paweł. Metamorfoza społeczeństwa. Zarys teorii maturacjonizmu linearno-cyklicznego. Oficyna Wydawnicza ASPRA. Warszawa 2020.
207. Radoń Stanisław. Religijność subiektywna młodzieży o uzdolnieniach artystycznych – analiza jakościowa. „Studia Socialia Cracoviensia” 5: 2013 nr 1 s. 99-120.
208. Radwan Marian. Socjologia religii a socjologia kultury. Przyczynek metodologiczny. „Chrześcijanin w Świecie” 1970 nr 6 s. 39-60.
209. Radwan Marian. Dialektyczna socjologia religii. O poglądach Bergera i Luckmanna. „Chrześcijanin w Świecie” 1978 nr 2 s. 16-44.
210. Religia zastępcza. Z Grace Davie rozmawia Michał Jędrzejek. „Znak” 2013 nr 3 s. 66-71.
211. Rembierz Marek. Edukacja międzykulturowa jako ćwiczenie duchowe. Pedagogiczne wymiary kształtowania kultury duchowej i rozumienia wartości ponadkulturowych w kontekście zróżnicowania religijnego i pluralizmu światopoglądowego. „Edukacja Międzykulturowa” 2018 nr 2 s. 90-130.
212. Robertson Roland. Główne zagadnienia analizy religii. Tł. Błażej Kruppik. W: Socjologia religii. Antologia tekstów. Red Władysław Piwowski. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998 s. 154-181.

213. Rogowski Cyprian. Religia i kształcenie w zsekularyzowanym świecie – Przemyślenia z polskiej perspektywy. „Keryks. Forum Pedagogicznoreligijne” 2015-2016 s. 229-245.
214. Roos Lothar. Pluralismus und Grundwerteinigung. Ethische Bedingungen für das Überleben der Demokratie und Institutionalisierung. W: Kirche und Gesellschaft heute. Franz Groner zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Franz Böckle, Franz Josef Stegmann. Verlag Schöningh. Paderborn 1979 s. 155-170.
215. Rosta Gergely. Secularization or Desecularization in the Work of Peter Berger, and the Changing Religiosity of Europe. W: Communication across Cultures: the Hermeneutics of Cultures and Religions in a Global Age. Ed. by Chibueze C. Udeani, Veeracbart Nimanong, Zou Shipeng, Mustafa Malik. The Council for Research in Values and Philosophy. Washington 2008 s. 247-260.
216. Schmidt-Lux Thomas. Peter L. Berger: religia jako święty kosmos. W: Filozofia religii (od Schleiermachers do Eco). Red. Volker Drehsen, Wilhelm Gräb, Brigit Weyel. Tł. Leszek Łysień. Wydawnictwo WAM. Kraków 2008 s. 207-215.
217. Seweryniak Henryk. Apologia i dziennikarstwo. Wydawnictwo Naukowe UKSW. Warszawa 2018.
218. Shiner Lewis. The Meaning of Secularization. „Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie” 3: 1967 s. 51-62.
219. Siciński Andrzej. O pojęciu stylu życia. W: Style życia i uczestnictwo w kulturze. Materiały z konferencji w Łucznicy 9-11.X.1986 r. T. 1. Red. Wiesława Pielasińska. Instytut Kultury. Warszawa 1989 s. 13-18.
220. Siegers Pascal. Spiritualität – sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein umstrittenes Konzept. „Analyse & Kritik” 2014 nr 1 s. 5-30.
221. Skurzak Joanna. Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii. Wydawnictwo Liberi Libri. Warszawa 2020.
222. Socjologia religii. Antologia tekstów. Red. Władysław Piwowarski. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998.
223. Sroczyńska Maria. Młodość w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne. „Przegląd Religioznawczy” 2020 nr 2 s. 113-128.

224. Stachowska Ewa. Od teorii racjonalnego wyboru do rynku religijnego. W: Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi. Red. Edward Jeliński, Zbigniew Stachowski, Sławomir Sztajer. Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2015 s. 313-319.
225. Stachowska Ewa. Mediatyzacja religii w Polsce. Wybrane aspekty w kontekście koncepcji S. Hjarvarda. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2017 nr 4 s. 41-55.
226. Stark Rodney, Bainbridge William S. Teoria religii. Tł. Tomasz Kunz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2000.
227. Steets Silke. „And then I put on a different hat...”. Über das Verhältnis von Soziologie und Theologie im Werk Peter L. Bergers. W: Im Gespräch mit Peter L. Berger. Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität. Hrsg. von Wolfram Weiße, Silke Steets. Waxmann Verlag. Münster 2019 s. 15-31.
228. Štefaňák Ondrej. Religiozita mládeže v procese premien. Univerzita Konštantina Filozofa v Nitre. Nitra 2019.
229. Štefaňák Ondrej. Manželstvo a rodina v ponímaní mládeže. Univerzita Konštantina Filozofa v Nitre. Nitra 2020.
230. Strobl Anna. Was Graz glaubt. Religion und Spiritualität in der Stadt. Tyrolia Verlag. Innsbruck 2010.
231. Symfonia jedności. Z kardynałem Kurtem Kochem rozmawia ks. Robert Biel. Tł. Robert Biel. Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”. Lublin 2015.
232. Szkudlarek Tadeusz. Post-socjalistyczna edukacja a filozofia post-modernizmu. „Kwartalnik Pedagogiczny” 38: 1993 nr 1 s. 39-52.
233. Sztompka Piotr. Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii socjologicznej. W: Co nas łączy, co nas dzieli? XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny. Red. Janusz Mucha, Ewa Narkiewicz-Niedbalec, Maria Zielińska. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zielona Góra 2008 s. 209-223.
234. Sztompka Piotr. Dziesięć tez o modernizacji. „Zarządzanie Publiczne” 2013 nr 2-3 s. 177-183.

235. Sztompka Piotr. Słownik socjologiczny. 1000 pojęć. Znak Horyzont. Kraków 2020.
236. Świątłość świata. Papież, Kościół i znaki czasu. Benedykt XVI w rozmowie z Peterem Seewaldem. Tł. Piotr Napiwodzki. Wydawnictwo ZNAK. Kraków 2011.
237. Świątkiewicz Wojciech. Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku. STUDIO NOA. Katowice-Wrocław 1997.
238. Świątkiewicz Wojciech. Sacrum w przestrzeni rodzinnych wartości. Refleksje wokół socjologicznych badań rodziny miejskiej w krajach wyszehradzkich. W: Sacrum i profanum w codziennym życiu rodziny polskiej na tle aktualnej zmiany społecznej. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny – Redakcja Wydawnictw. Poznań 2009 s. 99-120.
239. Święs Kazimierz. Sekularyzacja. W: Leksykon teologii pastoralnej. Red. Ryszard Kamiński, Wiesław Przygoda, Marek Fiátkowski. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2006 s. 785-788.
240. Thome Helmut. Zmiana wartości w Europie z perspektywy empirycznych badań społecznych. W: Kulturowe wartości Europy. Red. Hans Joas, Klaus Wiegandt. Tł. Marta Bucholtc, Michał Kaczmarczyk. Wydawnictwo IFiS PAN. Warszawa 2012 s. 307-354.
241. Trzeba ruszyć głowę. Ks. prof. Paul M. Zulehner w rozmowie z Markiem Zającem. „Tygodnik Powszechny” 2011 nr 39 s. 4-5.
242. Turkot Marta. A quarter century of religion in a free country. Diagnosis of contemporary religion of Poles based on a paradigm of dis-secularisation. „Przegląd Religioznawczy” 2015 nr 3 s. 251-277.
243. Turner Jonathan H. Socjologia. Koncepcje i ich zastosowanie. Tł. Anna Różalska. Zysk i S-ka Wydawnictwo. Poznań 1998.
244. Vandenberghe Frédéric. Under the sacred canopy: Peter Berger (1929-2017). „European Journal of Social Theory” 21: 2018 nr 3 s. 407-415.

-
245. Vassalli Giovanni. Religion – glaubwürdig. Das Problem der Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Oberstufenschülern. Benziger Verlag. Zürich 1976a.
246. Vassalli Giovanni. Von der Entfremdung zur Hoffnung. Die Glaubwürdigkeit des Religiösen bei Mittelschülern in der Vermittlung durch die Wissenssoziologie P. L. Bergers. Benziger Verlag. Zürich 1976b.
247. Ven Johannes A. van der. Współczesne konstatacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja? W: Chrześcijaństwo jutra. Materiały z II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej Lublin, 18-21 września 2001. Red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Zbigniew Krzyszewski, Ireneusz S. Ledwoń, Jacenty Mastej. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2001 s. 181-228.
248. Wargacki Stanisław. Smart Ninian Roderick [biogram]. W: Encyklopedia katolicka. T. XVIII. Red. Edward Gigilewicz i in. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2013 kol. 435-467.
249. Was glaubt Bayern? Weltanschauungen von A bis Z. Hrsg. von Matthias Morgenroth. Echter Verlag. Würzburg 2013.
250. Weiße Wolfram. Die moralischen Grenzen religiöser Pluralität. Grundidee und Strategie eines unvollendeten Großprojektes von Peter L. Berger. W: Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven. Hrsg. von Wolfram Weiße, Hans-Martin Gutmann. Waxmann. Münster 2010 s. 35-42.
251. Willaime Jean-Paul. Frankreich und seine Götter. Die Herausforderungen verschiedener Formen des Pluralismus. W: Im Gespräch mit Peter L. Berger. Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität. Hrsg. von Wolfram Weiße, Silke Steets. Waxmann Verlag. Münster – New York 2019 s. 75-84.
252. Wójtowicz Andrzej. Socjologia religii. W: Religia. Encyklopedia PWN. T. 9. Red. Tadeusz Gadacz, Bogusław Milerski. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2003 s. 99-105.

253. Wójtowicz Andrzej. Religie globalne: zróżnicowanie i dynamika zmian. W: W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2012 s. 21-38.
254. Wójtowicz Andrzej. Doctrina sacra, ezoteryzm – osvajanie tajemnicy. W: Pluralizm religijny i odmiany ezoteryzmu. Red. Andrzej Wójtowicz, Wojciech Klimski. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Warszawa 2019 s. 37-110.
255. Yelensky Viktor. Religion and Nation-Building in the Epoch of Desecularization: the Case of Ukraine. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 6: 2014 nr 1 s. 126-143.
256. Zacher Lech. Transformacje społeczeństw od informacji do wiedzy. C. H. Beck. Warszawa 2007.
257. Zbyrad Teresa. Małżeństwo i rodzina w procesie przemian sekularyzacyjnych. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego. Kraków 2020.
258. Zduniak Agnieszka. [recenzja]. „Horyzonty Wychowania” 2010 nr 9 s. 226-231.
259. Zduniak Agnieszka. Doświadczenie wiary czy festiwal emocji? Religijne eventy w polskim Kościele. „Keryks. Forum Pedagogicznoreligijne. Międzynarodowe – Międzykulturowe – Międzydyscyplinarne” 10: 2011 s. 113-146.
260. Zduniak Agnieszka. Możliwości zastosowania elementów teorii komunikacji w analizie współczesnych form religijności i duchowości. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2017 nr 4 s. 57-65.
261. Zemło Mariusz. Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2003.
262. Zemło Mariusz. Relacje między socjologią wiedzy a socjologią religii w ujęciu Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna. „Kultura i Społeczeństwo” 49: 2005 nr 3 s. 143-163.

263. Zemło Mariusz. Socjologia moralności Marii Ossowskiej i Janusza Mariańskiego – analiza porównawcza „Roczniki Nauk Społecznych” 7: 2015 nr 2 s. 133-159.
264. Zeng Kangmin. Prayer, Luck, and Spiritual Strength: The Desecularization of Entrance Examination Systems in East Asia. „Comparative Education Review” 40: 1996 s. 264-279.
265. Ziebertz Hans-Georg, Riegel Ulrich. Letzte Sicherheiten. Eine empirische Studie zu Weltbildern Jugendlicher. Gütersloher Verlagshaus – Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2008.
266. Zielińska Katarzyna. Spory wokół teorii sekularyzacji. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2009.
267. Zulehner Paul M. Religion ja – Kirche nein? Die Kirche in der multikulturellen Gesellschaft von morgen. W: Kirche im 21. Jahrhundert. Vielfalt wird sein. Hrsg. von Manfred Kock. Kreuz Verlag, Stuttgart 2004 s. 11-31.
268. Zulehner Paul M. Ein neues Pfingsten. Ermutigung zu einem Weg der Hoffnung. Schwabenverlag, Ostfildern 2008.



Nota bibliograficzna

W książce zostały wykorzystane materiały zawarte we wcześniejszych pracach Autora:

1. Sekularyzacja. W: Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie. Red. Maria Libiszowska-Żótkowska, Janusz Mariański. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 2004 s. 364-369.
2. Sekularyzacja, desekularyzacja, nowa duchowość. Studium socjologiczne. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2013.
3. Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2016.
4. Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne. Warszawa 2019.
5. Individualization as a socio-cultural process and religiosity. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 25: 2019 nr 2 s. 19-23.
6. Sekularyzacja we współczesnym świecie w ujęciu Petera L. Bergera. W: Społeczeństwo – kultura – wychowanie. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Januszowi Sztumskiemu z okazji 90-lecia urodzin. Red. Felicjan Byłok, Mirosław Łapot, Kazimierz Rędziński. Wydawca: Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy im. Jana Długosza w Częstochowie. Częstochowa 2020 s. 81-99.
7. Religia i religijność w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym w ujęciu Petera L. Bergera. „Collectanea Theologica” 90: 2020 nr 2 s. 230-254.
8. Desekularyzacja we współczesnym świecie. Mit czy rzeczywistość? Płocki Instytut Wydawniczy. Płock 2020.
9. Indywidualizacja jako proces społeczno-kulturowy a moralność. „Pedagogika. Studia i Rozprawy” 29: 2020 s. 11-33.
10. Petera L. Bergera przejście od teorii sekularyzacji do teorii desekularyzacji (1929-2017). „Humaniora. Pismo Internetowe” 2021 nr 1 s. 69-98.

Spis treści

Wstęp	5
Rozdział I. Socjologia a religia	11
§ 1. Teoretyczne podstawy socjologii religii	11
§ 2. Religia i religijność w pespektywie socjologicznej	19
§ 3. Uwagi końcowe	29
Rozdział II. Religia i religijność w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym	31
§ 1. Religia i religijność w społeczeństwie tradycyjnym	33
§ 2. Religia i religijność w społeczeństwie nowoczesnym	40
§ 3. Uwagi końcowe	57
Rozdział III. Sekularyzacja we współczesnym świecie	61
§ 1. Pojęcie sekularyzacji	66
§ 2. Przejawy sekularyzacji w Europie Zachodniej	78
§ 3. Uwagi końcowe	84
Rozdział IV. Pluralizm społeczno-kulturowy a religijność i moralność – zmienne relacje	89
§ 1. Pluralizm społeczno-kulturowy we współczesnych społeczeństwach	91
§ 2. Religia i religijność w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego	100
§ 3. Moralność w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego ..	111
§ 4. Moralność relatywistyczna w kontekście pluralizmu społeczno-kulturowego	118
§ 5. Uwagi końcowe	129
Rozdział V. W kierunku teorii desekularyzacji	133
§ 1. Teoria desekularyzacji w ofensywie	135
§ 2. Desekularyzacja w dyskursie socjologicznym	146
§ 3. Desekularyzacja we współczesnym świecie	159
§ 4. Uwagi końcowe	170
Zakończenie	177
Bibliografia	187
Nota bibliograficzna	215