

KS. JANUSZ MARIAŃSKI*

RELIGIA I RELIGIJNOŚĆ W ZSEKULARYZOWANYCH SPOŁECZEŃSTWACH

Religia – traktowana z socjologicznego punktu widzenia – wiąże 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. Jest to wiara w istnienie czegoś poza rzeczywistością codziennego doświadczenia i przeświadczenie, że ta rzeczywistość ma duże znaczenie dla ludzkiego życia. Socjolog nie zajmuje się religijnością w ogóle, lecz tą, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, która jest uwikłana w określony kontekst społeczno-kulturowy. Zajmuje się religią, a nie Bogiem, i chociaż religia odnosi się do Boga, to on odnosi ją przede wszystkim do człowieka i do społeczeństwa. Traktuje religię jako zjawisko społeczne (ale nie jako zjawisko wyłącznie społeczne) i rozpatruje ją w odniesieniu do społeczeństwa (funkcje integracyjne lub dezintegracyjne) bądź w odniesieniu do osobowości ludzkiej (funkcje sensotwórcze)¹.

Sekularyzacja, która próbowała pozbawić człowieka motywacji transcendentnych, spowodowała nie tylko osłabienie tradycyjnych religii i Kościołów, ale i rozwój nowych form duchowości, mogących przyjmować różnorodne kształty. W wyniku procesów modernizacyjnych w społeczeństwach współczesnych zmieniło się znaczenie i pozycja tradycyjnych oraz zinstytucjonalizowanych form religii (tzw. religijność kościelna), ale równocześnie pojawiły się nowe formy duchowości, z luźną i niejako rozmytą strukturą przekonań oraz praktyk, pozbawionych wyraźniejszych form organizacyjnych. Jednym z tych przejawów jest New Age, który znamionuje zarazem „kurczenie się Transcendencji” i „rozszerzenie religii” na różne dziedziny kultury². Poszerzają się ustawnie różnorodne formy religijności pozakościelnej, a granice między tym, co religijne, i tym, co niereligijne, sakralne i świeckie, stają się coraz mniej przejrzyste. Twierdzi się nawet, że współcześnie nie istnieje już jakiś

* KS. PROF. DR HAB. JANUSZ MARIAŃSKI – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II.

¹ F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Mohr Verlag, Tübingen 1989, s. 197.

² T. Doktor, *Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 37–53.

jeden centralny kompleks idei czy instancja, która mogłaby w sposób wiarygodny uprawomocnić wszystkie klasyczne funkcje, jakie spełniały w różnych okresach historycznych tradycyjne religie.

Według niektórych socjologów (np. Karel Dobbelaere) utrata możliwości kontroli indywidualnej religijności przez autorytety zinstytucjonalizowanych religii jest wyrazem indywidualnej sekularyzacji. W religijności bez Kościoła, która może przybierać różnorodne formy i kształty, najważniejsze znaczenie ma nie instytucja religijna, lecz osobiste i wewnętrzne doświadczenie, nie tyle Bóg transcendentny, ile immanentny. Niekiedy używa się tu terminu „duchowość”.

Pojęcie to sugeruje, że jednostka tworzy swoją własną religię oraz wybiera i tworzy rytuały pasujące do jej wierzeń. Tego rodzaju zmiany nazwaliśmy sekularyzacją indywidualną. Oznacza to, że jednostki wyzwoliły się spod wpływu władz religijnych i że podstawą ich wiary są doświadczenia. Stanowi to wyraz ich duchowej podróży. Upadek zwierzchnictwa religijnego, który podważył wiarygodność „zbiorowej świadomości chrześcijańskiej”, stworzył także podsystem religijny na rywalizujące z nim religijne, areligijne i niereligijne systemy znaczeniowe [...] – rozwinął się pluralistyczny „rynek” religijny³.

Odchodzenie od religijności zinstytucjonalizowanej, tak jak ją definiują Kościoły chrześcijańskie (w tym szczególnie Kościół katolicki), można określić jako erozję lub dezinstytucjonalizację religijności kościelnej.

W niniejszym artykule zaprezentuję sekularyzację jako społeczny kontekst religijności, a następnie opiszę nowe trendy w przemianach religijności, od religijności kościelnej do religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej. W ponowoczesnym świecie, w warunkach postępującej sekularyzacji, religijność przybiera rozmaite postaci, przejawia się także w różnych formach duchowości, luźno związanych z religią lub nawet od niej niezależnych. Religijność często staje się „produktem” jednostki, nabiera charakteru procesualnego projektu, nigdy dokończonego, o wymiarach jakby rozproszonych, pomieszanych czy synkretycznych. Ludzie w sprawach religijnych czują się „zmuszeni” do wybierania (tzw. heretycki imperatyw), nie zaś do bezdyskusyjnego przyjmowania obowiązującego modelu religijności. Współczesne przemiany w religijności nie poddają się łatwo jednoznacznym ocenom.

³ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2008, s. 255.

SEKULARYZACJA JAKO SPOŁECZNY KONTEKST
WSPÓŁCZESNEJ RELIGIJNOŚCI

W socjologii do niedawna utrzymywała się teza, że sekularyzacja jest nierozłącznie związana z modernizacją społeczną. 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 zinstytucjonalizowanej⁴. W swoich skrajnych formach odmawia on religii prawa i zdolności kształtowania spraw publicznych i losu ludzi w przyszłości.

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 chrześcijańskich⁵.

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.

Część socjologów w XX wieku ogłaszała triumf sekularyzacji i sekularyzmu, dni religii wydawały się policzone. Kościoły chrześcijańskie traktowano jako re-

⁴ J. Beckfor, *Teoria społeczna a religia*, tłum. M. Kunz, T. Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006, s. 267.

⁵ G. Pickel, *Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz. Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland*, w: *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*, hrsg. von M. Rose, M. Wermke, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, s. 47.

likty przeszłości, historia zmierza w kierunku sekularyzacji, a nawet sekularyzmu, religia będzie ostatecznie porzucona. Tradycyjne teorie sekularyzacji miały do pewnego stopnia charakter normatywny, zakładały bowiem 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 świadomości⁶. 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 społeczeństwach⁷.

Kościołom zarzucano, że pragną nadać absolutne pierwszeństwo myśli religijnej, deprecjonując znaczenie rozumu i postępu. Zmiany religijne w Europie, zmierzające w kierunku sekularyzacji, uznawano za wzór lub przykład dla wszystkich przekształceń modernizacyjnych w świecie, a religijność w Ameryce przedstawiano jako „odstępstwo” od europejskiej normy. Zwłaszcza ideologiczny sekularyzm i zaangażowany ateizm o charakterze misyjnym zawierał w sobie propozycje normatywne, zapowiadające nieuchronny upadek religii, a niekiedy upatrywał w religii źródło nieustannych problemów i konfliktów, także o charakterze politycznym. Nadmierna wiara i ufność w postęp, racjonalizację, wydajność, naukę itp. tworzyła swoistą „laicką religię”. Nowoczesny i oświecony Europejczyk staje się – poniekąd z konieczności – uwolniony z tradycyjnych religii i afirmuje świecką koncepcję życia. Obserwowane niekiedy przejawy odrodzenia religijnego interpretowano jako wzrost fundamentalizmu lub tylko chwilowe zahamowanie procesów sekularyzacyjnych. W rzeczywistości społecznej należy mówić zarówno o różnych formach sekularyzacji (sekularyzacje), jak i różnych formach sekularyzmu.

Sekularny trend był tak silny, że nawet modernizujące się Kościoły chrześcijańskie nie były w stanie ten trend zahamować, nawet gdyby jego odwrócenie było

⁶ K. Armstrong, *Spór o Boga. Czy naprawdę jest religia?*, tłum. B. Cendrowska, Wydawnictwo VIK, Warszawa 2011, s. 289–302.

⁷ P. Burgoński, *Sekularyzacja*, w: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2014, s. 436–465; I. Ziemiński, *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofija” 2014, 14, nr 2, s. 109–138.

pożądane. Niektórzy socjologowie mówią o stabilnym trendzie sekularyzacyjnym, co nie wyklucza innego procesu, w którym *sacrum* pojawia się w nowych formach w różnych dziedzinach życia świeckiego, w których tradycyjne religie i Kościoły były już nieobecne. Punktem końcowym dokonujących się zmian będzie bez wątpienia społeczeństwo zsekularyzowane, nawet jeżeli pozostaną nieliczne enklawy religijnego chrześcijaństwa.

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 życia⁸. Z punktu widzenia socjologicznego należy badać zróżnicowane poziomy i wymiary sekularyzacji, sekularności i sekularyzmu.

Niekiedy sekularyzację utożsamia się z „odkościelnieniem” (*Entkirchlichung*). Postępujący proces „odkościelnienia” można rozumieć jako utratę przez Kościoły chrześcijańskie lub zinstytucjonalizowane religie wpływu i oddziaływań na trzech płaszczyznach: a) uwolnienie się lub zdystansowanie jednostki od kościelnych przedstawień wiary, przepisów rytualno-kultowych, norm i wzorów zachowań, co oznacza osłabienie partycypacji ludzi w religii zinstytucjonalizowanej; b) emancypacja subsystemów i instytucji odnoszących się do polityki, gospodarki, nauki i wychowania od przepisów i wpływów kościelnych; c) utrata znaczenia lub upadek kościelnych, religijno-symbolicznych form integracji społeczeństwa⁹.

„Odkościelnienie” jest odnoszone najczęściej do pierwszej z tych trzech form, a więc odchodzenie od kościelnie sformułowanych prawd wiary (np. wiara w Boga osobowego, życie po śmierci) i kościelno-rytualnych praktyk (np. regularne uczęszczanie do kościoła), oraz utrata znaczenia instytucji Kościoła i kościelnych norm zachowań. Kościelnie ukształtowana religia nie wywiera takiej kontroli społecznej wobec swoich wyznawców jak dawniej. W niektórych społeczeństwach zachodnich staje się instytucją wtórną, a nie pierwotną. Zwłaszcza drastyczny spadek frekwencji niedzielnej w kościołach w krajach europejskich stanowi najsilniejszy dowód dla tych, którzy bronią tradycyjnej teorii sekularyzacji.

Pippa Norris i Ronald Inglehart podkreślają, że w wyniku coraz większego bezpieczeństwa niemal we wszystkich rozwiniętych przemysłowo krajach ogół jego członków zmieniał orientację z religijnej na coraz bardziej świecką. Proces modernizacji określany przez industrializację, urbanizację, wzrost wykształcenia ludności i stopień zamożności, znacznie osłabia wpływ instytucji religijnych w państwach zachodnich. Powoduje on, że spada liczba osób uczestniczących w nabożeństwach,

⁸ G. Pickel, *Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz. Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland*, s. 50.

⁹ K. Gabriel, *Alte Probleme und neue Herausforderungen*, w: *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland. Perspektiven und Prognosen*, hrsg. von P. Becker, U. Diewald, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2014, s. 13.

religia traci subiektywnie na znaczeniu w życiu obywateli. Mimo wyraźnych tendencji sekularyzacyjnych religia nie zniknie jednak ze świata. Co więcej, w wyniku tendencji demograficznych w uboższych społeczeństwach na całym świecie żyje obecnie więcej osób o tradycyjnych poglądach niż kiedykolwiek przedtem. Pogłębiająca się przepaść pomiędzy społeczeństwami religijnymi i świeckimi na całym świecie będzie mieć znaczny wpływ na politykę globalną, poprzez zwiększenie roli religii na arenie międzynarodowej¹⁰. W świetle tej koncepcji można twierdzić, że modernizacja społeczna powodująca wzrost przygodności, niepewności i ryzyka w życiu ludzi, a nawet pogorszenie się warunków życia pewnych warstw społecznych, może pociągać za sobą pozytywne oddziaływanie na ich religijność.

Także w nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego bardzo często wskazywano na różne nurty sekularyzacyjne we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie Zachodniej. Całe kraje i narody – stwierdził Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostołskiej *Christifideles laici* z 1988 roku – podlegają procesowi radykalnych przemian wskutek szerzenia się zubożenia, sekularyzmu i ateizmu. Dobrobyt materialny i konsumizm, aczkolwiek przemieszane z sytuacjami zastraszającą nędzą i ubóstwa, sprzyjają zasadzie, by żyć tak, jakby Boga nie było. To zubożenie religijne i zupełny brak praktycznego odniesienia do Boga są zjawiskami nie mniej niepokojącymi i destrukcyjnymi niż jawny ateizm (*Christifideles laici*, nr 34).

Zjawisko obojętności religijnej sprawia także to – według listu apostołskiego *Tertio millennio adveniente* z 1994 roku – że wielu ludzi zadowala się mglistą religijnością, niezdolną sprostać problemowi prawdy ani obowiązkowi zachowania spójności między życiem i wiarą. Do tego dochodzi powszechna utrata poczucia transcendentnego sensu ludzkiej egzystencji oraz zagubienie na polu etyki, obejmujące tak fundamentalne wartości, jak szacunek dla życia i rodziny (*Tertio millennio adveniente*, nr 36).

Papież Benedykt XVI wielokrotnie podkreślał, że żyjemy w czasach, w których przejawy sekularyzacji są wyraźnie widoczne.

Wydaje się, że Bóg znika z pola widzenia wielu osób lub stał się czymś, wobec czego człowiek pozostaje obojętny. Jednocześnie widzimy jednakże wiele znaków, które wskazują na budzenie się zmysłu religijnego, odkrywanie znaczenia Boga w życiu człowieka, potrzebę duchowości, przewyciężenia czysto horyzontalnej, materialnej wizji ludzkiego życia. Przypatrując się najnowszej historii, widzimy, że nie sprawdziły się przewidywania tych, którzy od czasów Oświecenia zapowiadali zanik religii i opiewali rozum absolutny, oderwany od wiary, rozum, który miał rozproszyć mroki religijnych dogmatyzmów i doprowadzić „świat *sacrum*” do rozpadu, przywracając człowiekowi jego wolność, godność oraz autonomię w stosunku do Boga. Doświadczenie ubiegłego stulecia, w tym dwie tragiczne wojny światowe, spowodowało kryzys idei postępu, który

¹⁰ P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006, s. 55–57.

niezależny rozum, człowiek bez Boga miał rzekomo gwarantować (Audiencja generalna w dniu 11 maja 2011 roku)¹¹.

Papież podkreśla, że człowiek ze swej natury jest religijny, jest *homo religiosus*, podobnie jak *homo sapiens* czy *homo faber*. Poszukuje on sensu życia, którego nie może odnaleźć w samym sobie, w postępie czy w naukach empirycznych.

Homo religiosus nie należy tylko do epoki starożytnej; istnieje w całych dziejach ludzkości. Na bogatym obszarze ludzkiego doświadczenia powstawały w związku z tym przeróżne formy religijności jako próby odpowiedzi na pragnienie pełni i szczęścia, na potrzebę zbawienia, na poszukiwanie sensu. Człowiek „cyfrowy”, podobnie jak jaskiniowiec szuka w doświadczeniu religijnym dróg, które pozwolą mu przewyciężyć swoją skończoność i zabezpieczyć swoją niepewną ziemską przygodę. Z resztą, życie pozbawione transcendentnego horyzontu nie miałyby pełnego sensu, a szczęśliwość, do której wszyscy zdążamy, w naturalny sposób wiąże się z przyszłością, z „jutrem”, które ma dopiero przyjść¹².

W rzeczywistości dostrzegamy jednak postępującą dechrystianizację Europy, a także degradację tego, co chrześcijańskie w przestrzeni publicznej (Benedykt XVI, 2014, 270).

Papież Franciszek określa sekularyzację jako proces zmierzający do sprowadzenia wiary i Kościoła do sfery prywatnej i wewnętrznej. Negując wszelką transcendencję, sekularyzacja spowodowała wzrastającą deformację etyczną, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego, oraz stopniowy wzrost relatywizmu i dezorientacji zwłaszcza wśród młodzieży.

Żyjemy w społeczeństwie informatycznym, dostarczającym nam chaotycznie danych, wszystkich na tym samym poziomie, i w końcu prowadzi to nas do straszliwej powierzchowności w chwili postawienia kwestii moralnych. [...] Pomimo całego prądu sekularyzmu ogarniającego społeczeństwo, w wielu krajach – także tam, gdzie chrześcijaństwo stanowi mniejszość – Kościół katolicki jest instytucją wiarygodną wobec opinii publicznej, godną zaufania w sprawach dotyczących dziedziny solidarności i troski o najbardziej potrzebujących. Przy wielokrotnie powtarzających się okazjach służył on jako mediator w rozwiązywaniu problemów dotyczących pokoju, zgody, środowiska, obrony życia, praw człowieka i praw cywilnych, itp. (*Evangelii gaudium*, nr 64–65).

W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego wskazuje się na postępujący proces sekularyzacji we współczesnym świecie jako na pewien fakt społeczno-kulturowy. Równocześnie Kościół wzywa do przewyciężania zgubnej postawy sekularystycznej, przede wszystkim zaś błędnego spychania religijności do sfery czysto prywatnej. Każdemu człowiekowi powinna być zapewniona, w ramach

¹¹ „L' Osservatore Romano” 2011, 32, nr 7, s. 49.

¹² Tamże, s. 50.

naszego wspólnego życia, możliwość głoszenia jego wiary i wyznania, razem z innymi, prywatnie i publicznie. Z kolei państwo propagujące ateizm, swego rodzaju „negatywną wyznaniowość”, zajmuje stanowisko wrogie wierze pewnej części swoich obywateli (Orędzie Jana Pawła II do Sekretarza Generalnego ONZ z dnia 2 grudnia 1978 roku)¹³.

Kościół katolicki zwracał uwagę na negatywne skutki sekularyzacji. Papież Franciszek podkreśla, że procesy dechrystianizacji i sekularyzacji współczesnego świata są bardzo silne, ale też widać przejawy religijności, jakby budzi się zmysł religijny. W zsekularyzowanym świecie grozi nam niebezpieczeństwo uduchowienia gnostyckiego. Sekularyzacja nawet stwarza możliwość gnostyckiego życia duchowego, czyli duchowości subiektywnej, duchowości bez Chrystusa. Najpoważniejszym problemem tej sekularyzacji jest dechrystianizacja (Rozmowa Papieża Franciszka z polskimi biskupami na Wawelu w Krakowie w dniu 27 sierpnia 2016 roku)¹⁴. We wspólnej deklaracji Papieża Franciszka i Katolika Karekina II wskazuje się na sekularyzację znacznych warstw społeczeństwa, na oddalenie się od tego co duchowe, co boskie. Te procesy prowadzą nieuchronnie do ześwieczzonej i materialistycznej wizji człowieka i rodziny ludzkiej¹⁵. Warto podkreślić, że nurty nowej religijności i duchowości nie są traktowane – według standardów eklezyjalnych – jako autentyczna religijność.

Skrajne teorie sekularyzacji zakładały, że religie, a zwłaszcza tradycyjne wierzenia, są przeszkodą na drodze do rozwoju ludzkości. Od kilku dekad tracą one wyraźnie na znaczeniu społecznym. Religia ulega osłabieniu w życiu publicznym, przesuwa się do sfery życia prywatnego, ale i tu procesy religijne skazane są na powolny regres, a nawet ostateczną „śmierć” – twierdzą zwolennicy klasycznych teorii sekularyzacji. Zmniejszają się ustawicznie wpływy religii na postrzeganie życia codziennego. Prywatyzację spraw religijnych należy interpretować jako zasadniczy aspekt sekularyzacji. Teoria sekularyzacji stała się w ostatnich latach w socjologii problemem kontrowersyjnym. Zjawiska społeczne i religijne związane z sekularyzacją są tak zróżnicowane, że trudno sprowadzić je do wspólnego mianownika lub zmieścić do jednego kontenera. Nie chodzi tu tylko o oddzielenie władzy świeckiej i kościelnej, o utratę społecznego znaczenia religii, ale i o zmianę znaczenia treści religijnych, o przekształcenia w indywidualnych i kolektywnych stylach życia, o odkrycie autonomii sfery świeckiej w odniesieniu do sfery religijnej, o przemiany pierwotnie religijnych treści w elementy myślenia świeckiego (np. „zbawienie” zmienia się w „szczęście”, „grzech” w „winę”, „odkupienie” w „emancypację”)¹⁶.

¹³ Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, tłum. B. Różycka, red. P. Nitecki, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982, s. 53.

¹⁴ „L’ Osservatore Romano” 2016, 37, nr 7–8, s. 6.

¹⁵ Tamże, s. 43.

¹⁶ H.-J. Höhn, *Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. Postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft*, w: *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre*

Socjologowie, którzy kilka dekad temu byli w większości przekonani o nieodwracalnej sekularyzacji społeczeństw zachodnich i o ostatecznym odejściu w przeszłość spraw religii, są dzisiaj znacznie bardziej ostrożni w swoich diagnozach i prognozach. Okazało się, że kryzys Kościołów chrześcijańskich, a także schyłek władzy Kościołów instytucjonalnych, nie oznacza w tej samej mierze zaniku religijnych interpretacji życia i rzeczywistości, czyli zanikania świadomości religijnej (sekularyzacja świadomości). Część socjologów – za Jürgenem Habermasem – przyjmuje koncepcję społeczeństwa postsekularnego¹⁷. Przybywa tych socjologów, którzy nie rozpatrują procesów sekularyzacyjnych wyłącznie w kategoriach modernizacji społecznej. Należy uwzględnić wiele innych uwarunkowań kontekstowych, o charakterze historycznym, w odwołaniu się do relacji Kościół – państwo, do tożsamości narodowych. Samo uwzględnienie modernizacji społecznej nie wystarcza.

Wbrew do niedawna niemal powszechnie uznawanej teorii sekularyzacji coraz częściej, nawet w odniesieniu do Europy Zachodniej, mówi się o procesach desekularyzacyjnych. Socjologowie coraz częściej poszukują nowych modeli, które lepiej wyjaśniają przemiany w religijności i więzi z Kościołami (od zinstytucjonalizowanych do zindywidualizowanych form religijności). Obok dominującej jeszcze w wielu krajach religijności kościelnej (często selektywnej, niekonsekwentnej, zredukowanej) ujawniają się różnorodne formy religijności pozakościelnej oraz nowej duchowości o charakterze synkretycznym. Paul Heelas proklamuje nawet rewolucję duchową, która polega na przejściu od religii do duchowości i swoistą sakralizację nowoczesności¹⁸. We współczesnej socjologii trwają spory wokół teorii sekularyzacji¹⁹. Pojawiają się próby jej delegitymizacji. Społeczno-ekonomiczna modernizacja we współczesnym świecie nie wyklucza szans na desekularyzację.

Proces sekularyzacji, który wydawał się do niedawna niepowstrzymany, został – przynajmniej częściowo – zahamowany. Różne formy religii zaczęły odzyskiwać miejsce w przestrzeni publicznej, przeciwstawiając się trendowi usiłującemu relegować religię do sfery prywatnej. Twierdzenie, że cywilizacja zmierza w kierunku sekularyzmu i wygaśnięcia religii, nie wydaje się już tak pewne jak do niedawna. Proces „odprywatyzowania” religii oznacza, że instytucje i siły religijne rzuciły wyzwanie kulturowe, społeczne i polityczne, opierając się sekularyzacji, poddając pod dyskusję rzekomą neutralność państwa wobec wartości i na nowo formułując

Perspektiven, hrsg. von F. Gmainer-Pranzl, S. Rettenbacher, Peter Lang. Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2013, s. 17.

¹⁷ J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009; M. Hulas, *Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych” 2014, 9, s. 37–53.

¹⁸ H. Paul., *The Spiritual Revolution: from 'Religion' to 'Spirituality'*, w: *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith, Routledge, London 2002, s. 357–377.

¹⁹ K. Zielińska, *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.

utrwalone rozróżnienie między sferą publiczną i prywatną, pomiędzy etyką publiczną i prywatną. Wskazuje się na powolny powrót religii do sfery życia publicznego, jak np. ruch „Solidarności” w Polsce, rewolucja islamska w Iranie, nawrót muzułmańskiej obecności w wielu kontekstach społecznych, ruch o profilu katolickim w Ameryce Łacińskiej, ożywienie protestanckiego fundamentalizmu w wielu krajach. Nawet w zsekularyzowanych społeczeństwach zachodnich głos głównych społeczności religijnych znowu daje się usłyszeć na arenie międzynarodowej²⁰.

Sekularyzacja rozwijała się przede wszystkim w środowiskach miejskich, w tych właśnie środowiskach współcześnie obserwujemy coraz częściej różne przejawy desekularyzacji, ujawniające się w nowych formach religijności i duchowości. Badania nad europejskimi systemami wartości potwierdziły, że na przełomie wieków nastąpiło zahamowanie procesów sekularyzacyjnych, a nawet w wielu miastach europejskich (z wyjątkiem m.in. Paryża) odnotowano wzrost wskaźników tzw. subiektywnej religijności. Procesy transformacyjne religijności przebiegają w różnych kierunkach i z różną siłą, co dało podstawy do formułowania tezy o „powrocie religii”, nawet w przestrzeni życia publicznego. W rozwiązywaniu problemów życia gospodarczego, politycznego, kulturowego, integracji i międzykulturowego współżycia pojawiają się pytania o wartości, niekiedy z pytaniem o religię w tle²¹.

Ci, którzy kwestionują teorię sekularyzacji, często podkreślają zjawisko transformacji religii w duchowość, wskazują na procesy indywidualizacji i pluralizacji religijnej. Pluralizacja sceny religijnej oznacza wielość religii w społeczeństwie (interorganizacyjny pluralizm) i zróżnicowanie religijne wewnątrz poszczególnych religii i Kościołów (intraorganizacyjny pluralizm). Nie wydaje się, by procesy pluralizacji religijnej zostały zahamowane w najbliższej przyszłości. Ta dynamizacja rynków światopoglądowych i stylów życia sprzyja kształtowaniu się procesów indywidualizacji religijnej. Dzięki obydwu procesom społecznym zmienia się pole religijne, do pewnego stopnia rozszerza się, a z pewnością bardzo mocno różnicuje²². Niektórzy socjologowie, np. José Casanova, mówią o wzroście znaczenia religii jako ważnej kwestii publicznej w świecie, nawet i w Europie²³.

Sekularyzacja i desekularyzacja – obydwa te procesy przekształceń religijności są konstatowane w badaniach socjologicznych, przebiegają równolegle we współ-

²⁰ V. Possenti, *Religia i polityka na przełomie tysiącleci*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2005, 15, nr 3, s. 438–439.

²¹ P.M. Zulehner, R. Polak, *Von der „Wiederkehr der Religion” zur fragilen Pluralität*, w: *Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990–2008*, hrsg. von Ch. Friesl, U. Hamachers-Zuba, R. Polak, Czernin Verlag, Wien 2009, s. 143–150.

²² K. Gabriel, *Alte Probleme und neue Herausforderungen*, w: *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland. Perspektiven und Prognosen*, hrsg. von P. Becker, U. Diewald, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2014, s. 15–18.

²³ J. Casanova, *Eurozentrischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung*, w: *Politik, Religion und Markt. Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen Diskurs der Moderne*, hrsg. von W. Guggenberger, D. Regensburger, K. Stöck, Innsbruck University Press, Innsbruck 2009, s. 19–39.

czesnych społeczeństwach, stąd traktowanie ich jako całkowicie przeciwstawnych i wykluczających się zjawisk („albo – albo”) jest fałszywą alternatywą, jak i bezwzględne przeciwstawianie „tego, co religijne” i „tego, co sekularne”. Co więcej, narastające we współczesnym świecie przejawy ożywienia religijności pozwalają na twierdzenie, że Europa Zachodnia nie jest „przypadkiem modelowym”, lecz raczej „przypadkiem szczególnym”. Coraz częściej mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o pluralizacji i indywidualizacji religijności. Teoria sekularyzacji wydaje się w dalszym ciągu dobrze wyjaśniać procesy dyferencjacji społecznej, czyli wyzwalanie się świeckich sfer życia ludzkiego spod wpływu instytucji kościelnych i norm religijnych.

Socjolog amerykański Peter L. Berger, który w latach 60. i 70. ubiegłego wieku był gorącym zwolennikiem teorii sekularyzacji, w latach 90. totalnie zakwestionował tę teorię, uznając ją za całkowicie fałszywą i zastąpił ją teorią pluralizmu. Wyrażał on pogląd, że nowoczesność nie przyniosła ze sobą upadku religii, lecz doprowadziła do jej przekształceń. Nie jesteśmy świadkami upadku religii. 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 Europie²⁴.

W najnowszych pracach Peter L. Berger wydaje się znowu modyfikować swoje stanowisko. Nowoczesność przyniosła ze sobą dyskurs sekularny, co oznacza, że ludzie są w stanie rezygnować w wielu dziedzinach życia z religijnych interpretacji rzeczywistości. Ten dyskurs sekularny ujawnia się nie tylko w Europie Zachodniej, czy w kręgach intelektualistów, ale i w życiu zwykłych ludzi na całym świecie. Błąd teoretyków sekularyzacji polegał na tym, że przyznawali oni temu dyskursowi pozycję ekskluzywną i wykluczali to, że ludzie w rzeczywistości mogą balansować między religijnym i sekularnym dyskursem, a nawet przechodzić od jednego do drugiego. Modernizacja społeczna ma swoje oddziaływania sekularyzacyjne, ale w ograniczonym zakresie, nie niesie ze sobą z konieczności i bezwzględnie

²⁴ P.L. Berger, *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*, „Europa. Miesięcznik Idei” 2012, nr 5 s. 24.

sekularyzacji. Sprzyja ona zarówno pluralizmowi religijnemu, jak i dyskursowi sekularnemu. Pluralizm – według Bergera – relatywizuje i podważa oczywistości (pewności) kulturowe, chociaż niekoniecznie prowadzi do sekularyzacji²⁵.

W pluralizmie ludzie znajdują się w stałej konkurencji różnorodnych przekonań, wartości i stylów życia. W wielu zsekularyzowanych społeczeństwach ludzie nie odczuwają przymusu wyboru spośród różnych ofert religijnych, nie podejmują ostatecznych decyzji, lecz pozostawiają otwartymi pytania o prawdziwość wiary. Klasyczna teoria sekularyzacji została zmodyfikowana teorią pluralizmu. Modernizacja społeczna wiąże się nieuchronnie z pluralizmem światopoglądowym, z pluralizmem religijnym i sekularnym. Religijne i sekularne kody mogą ze sobą koegzystować i być w konkurencji. Kompatybilność dyskursu religijnego i sekularnego ma jednak swoje granice²⁶. Jeżeli nawet nowoczesność przyczyniła się do upowszechnienia dyskursu sekularnego w wielu krajach, to w świecie pojawia się ona w wielu wariantach, nie tylko w wariacie cywilizacji zachodniej.

Upowszechnienie się nowoczesnej techniki i nauki nie we wszystkich krajach, a przynajmniej nie w takim samym stopniu, oznacza import zachodnich idei sekularnych. Wiele nowoczesnych społeczeństw można określić jako społeczeństwa pluralizowane 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 sekularnością²⁷.

Jeżeli nawet w społeczeństwach ponowoczesnych zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo traci na znaczeniu, to zainteresowanie religią jakby nie słabnie. Na marginesie Kościołów albo poza Kościołami powstają różne ruchy i wspólnoty religijne. Zyskuje na znaczeniu „niezadomowiona” czy „bezdomna” religijność (*unbehauste Religion*), wyrastająca niekiedy na tle rozczarowania Kościołem, częściowo zaś na podłożu wysokich roszczeń do autonomii²⁸. Ten nowy typ religijności zindywidualizowanej, o charakterze pozakościelnym (religijność kościelnie „nieufundowana”), nazywany jest niekiedy religijnością niewidzialną, ukrytą, analogiczną, postmodernistyczną, nieokreśloną, synkretyczną, rozproszoną, płynną, sprywatyzowaną, dysharmonijną, zróżnicowaną.

Wielość form religijności wydaje się znamionować społeczeństwa ponowoczesne. Nowe typy religijności nie poddają się jeszcze precyzyjnemu opisowi, ponieważ

²⁵ D. Pollack, *Auf dem Wege zu einem neunten religionssoziologischen Paradigma?*, w: *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2015, s. 163–168.

²⁶ Tamże, s. 168–173.

²⁷ P.L. Berger, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2015, s. 109–114.

²⁸ G. Schmidtchen, *Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen*, Leske und Budrich Verlag, Opladen 1992, s. 165.

podlegają one – podobnie jak i całe społeczeństwo – nieustannie przyspieszonej ewolucji. Niektóre z tych form można by określić terminem „religijność ponowoczesna”. Jedno jest natomiast pewne. Dawny model kościelnie (instytucjonalnie) określonej religijności przestał być modelem dominującym, jest wiarygodny dla mniejszości ludzi współczesnych w Europie Zachodniej. Wzrasta liczba tych, którzy dystansują się wobec Kościoła, i tych, którzy nie potrafią się w nim odnaleźć. W tych warunkach wzrastają możliwości dla nowych ruchów religijnych i sekt, które pozyskują dawnych członków „oficjalnych” Kościołów²⁹.

Teorie sekularyzacyjne wskazują na ciągłość utraty znaczenia religii (zwłaszcza religijności kościelnej) we współczesnym świecie, w teoriach indywidualizacyjnych przyjmuje się jako główną hipotezę spadek znaczenia zinstytucjonalizowanych religii i żywotność prywatnych form religijności. Teorie racjonalnego wyboru dopuszczają wzrost religijności w warunkach spluralizowanej oferty rynku religijnego³⁰. Przyszłość pokaże, które z tych scenariuszy będą realizować się z większym prawdopodobieństwem. W każdym razie teorie sekularyzacyjne, także te w zmodyfikowanej formie, nie są już we współczesnej socjologii dominującym, a tym bardziej tylko jedynym modelem wyjaśniającym przemiany religijności. Niektórzy socjologowie poddają je daleko idącej krytyce lub przyjmują je z wieloma zastrzeżeniami³¹.

RELIGIJNOŚĆ KOŚCIELNA I POZAKOŚCIELNA W SPOŁECZEŃSTWIE PONOWOCZESNYM

Tradycyjne społeczeństwa przekształcają się w społeczeństwa nowoczesne i ponowoczesne. W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego – poprzez nowoczesne – do ponowoczesnego zmienia się radykalnie sytuacja społeczna, moralna i religijna. Jedną z cech nowego typu społeczeństwa jest brak całościowej wizji życia z uporządkowaną hierarchią wartości, brak fundamentalnych punktów odniesienia dla życia codziennego. Więzy społeczne leżące u podstaw solidarności łączącej społeczeństwa typu tradycyjnego podlegają procesom fragmentaryzacji i dezintegracji. W społeczeństwie o wysokim poziomie zróżnicowania strukturalnego i funkcjonalnego zaznacza się mnogość nakładających się i przecinających się wzajemnie ról społecznych i ich systemów, a przede wszystkim poszczególnych wartości

²⁹ *Raport o stanie wiary. Z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori*, tłum. Z. Orszyn, Wydawnictwo Michalineum, Kraków-Warszawa Struga 1986, s. 100–101.

³⁰ G. Pickel, *Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz. Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland*, w: *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*, hrsg. von M. Rose, M. Wermke, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, s. 45–77.

³¹ S. Mandes, *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2016, s. 219–228.

i hierarchii wartości. Świadomość wielu możliwości wyboru może oddziaływać zarówno hamująco, jak i stymulująco na sferę ludzkich działań. W wysoce zróżnicowanym i sfragmentaryzowanym społeczeństwie nie działa już reguła „albo – albo” ograniczająca wybory jednostki, lecz dochodzi do głosu różnorodność możliwości wyboru zindywidualizowanych sposobów i stylów życia (społeczeństwo wielokrotnego wyboru, społeczeństwo opcji).

W koncepcjach socjologicznych zakładano, przynajmniej *implicite*, że „podstawowe konstelacje instytucjonalne i kulturowy program europejskiej nowoczesności, w formie, w jakiej rozwinął się na Zachodzie, zostaną w końcu »naturalnie« przyjęte przez wszystkie modernizujące się społeczeństwa”³². W rzeczywistości we współczesnym świecie istnieje wielość cywilizacji nowoczesnych, wielość kulturowych programów nowoczesności. Socjolog izraelski Shmuel N. Eisenstadt mówi o „wielokrotnionych nowoczesnościach”, które nie są statyczne, lecz nieustannie zmieniające się³³. Także 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 zarazem³⁴.

W społeczeństwach współczesnych zmienia się pozycja religii i religijności.

Dawniej to Bóg dyktował człowiekowi warunki, tzn. wybierał miejsce swojego objawienia się i działania, ludzi poświęconych jego sprawom, wyznaczał cele życiowe i normy. Człowiek był w pełni podległy *sacrum*, a swoje życie uważał za służbę Bogu. Wielu dzisiejszych ludzi uznających *sacrum* podporządkowuje je sobie i podchodzi doń utylitarnie. Nie oni dają coś z siebie *sacrum*, lecz oczekują wiele od niego, przynajmniej nadzwyczajnych przeżyć, uniesień, podniosłych momentów oczyszczenia. Jeżeli tego nie otrzymują, rozstają się z dotychczasowym swoim *sacrum* i szukają nowego lub pozostają wobec niego obojętni. Kryzys wiary w *sacrum* objawia się także w tym, że została zachwiana pozycja instytucji religijnej (Kościoła) jako organizacji opiekującej się *sacrum* i nośnika kultury ukształtowanej na jego podstawie. Podlega ona ostrej krytyce, jak każda inna instytucja, w wielu wypadkach ostrzejszej³⁵.

W nowoczesnych społeczeństwach religia nie jest dominującą instancją podtrzymującą cały porządek społeczny, lecz tylko jedną z instancji pośród innych. Poważna część aktywności religijnych została zdominowana przez logikę ekonomii rynkowej³⁶. Dla wielu wierzących nie istnieje ścisła dychotomia „albo – albo”

³² S.N. Eisenstadt, *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 444–445.

³³ Tamże, s. 525.

³⁴ P.L. Berger, *Altäre der Moderne*, s. 10.

³⁵ L. Dyczewski, *Tożsamość religijna*, w: *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 17.

³⁶ P.L. Berger, *Święty baldachim elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1997, s. 186.

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).

W nowoczesnych społeczeństwach nasilają się procesy zakwestionowania wartości i norm moralności religijnej, zarówno w życiu katolików selektywnych, krytycznych wobec Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu katolików „odchodzących”, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii. Z drugiej strony zaznaczają się procesy wzmocnienia religijności w życiu katolików „pogłębianych”, którzy łączą w swoim życiu codziennym religijność z moralnością (swoiści wirtuozi religijni, wrażliwi religijnie). Ogólnie jednak zaznacza się rozdział pomiędzy ogólnie reklamowaną religijnością i religijnością na płaszczyźnie życia codziennego, zwłaszcza w dziedzinie moralności małżeńskiej i rodzinnej. Sekularyzacja spontaniczna i pluralizm społeczno-kulturowy przyczyniają się do zróżnicowania orientacji moralnych ludzi współczesnych (pluralizm etyczny). W przekonaniu wielu współczesnych zasady moralne są oparte na indywidualnym sumieniu, a nie na religii (osłabiona potrzeba religii jako autorytetu moralnego).

W społeczeństwie, z którego jest wypierane *sacrum*, wytwarzają się różne moce destrukcyjne, zacierające granice między dobrem a złem, tym, co jest dozwolone człowiekowi jako człowiekowi, i tym, co nie jest mu dozwolone. W krańcowych przypadkach oznacza to taką wolność od wartości i norm jakiegoś systemu etycznego, że przestaje nawet istnieć obowiązek czynienia dobra. Tym bardziej nie odczuwa się potrzeby uzasadniania moralności przez religię. Ewaluacje są coraz częstsze w kategoriach pragmatycznych niż moralnych, a nieograniczona wolność „podmywa” dotychczas ustalone hierarchie wartości moralnych. To, co jest możliwe, staje się dozwolone, zwłaszcza jeżeli tak czyni większość społeczeństwa.

Przepędzana religia nie poddaje się łatwo, zmienia swoje miejsce, przesuwając się ze sfery publicznej do prywatnej, niekiedy powraca do sfery publicznej (tzw. deprivatyzacja). Elementy religijne ujawniają się – w różnym stopniu – we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, a problemy związane z sensem życia („przedsięwzięcie” doświadczenia religijnego) we współczesnym świecie wydają się nasilać. Ani nauka, ani racjonalistyczne myślenie nie są w stanie wyjaśnić do końca problemów związanych z sensem i celem ludzkiego życia. Mówi się nawet niekiedy o sekularystycznej dekonstrukcji. Niemiecki socjolog religii Karl Gabriel wskazuje na trzy równocześnie przebiegające procesy odnoszące się do współczesnej religijności: sekularyzację, indywidualizację i deprivatyzację³⁷. Socjologiczne badania nad wartościami w Europie w latach 90. XX wieku wykazały, że poziom tzw. modernizacji społecznej nie jest wystarczającą podstawą do

³⁷ K. Gabriel, *Religionssoziologie. Religion zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, „Soziologische Revue” 2000, 23, nr 5, s. 244–254.

wyjaśnienia różnic w religijności i kościelności w poszczególnych krajach. Ważnym czynnikiem różnicującym religijność jest historia narodu i jej związek z kulturą danego społeczeństwa.

W ponowoczesnych społeczeństwach Europy Zachodniej Kościoły chrześcijańskie tracą znaczenie jako instancje kształtujące plany życiowe ludzi, ich decyzje i przekonania. Przynależność kościelna staje się jedną z wielu opcji. Powszechnie mówi się o kryzysie Kościołów. W świetle badań socjologicznych można twierdzić, że następuje odejście od zewnętrznej stabilizacji religijności przez instytucje, do stabilizacji wewnętrznej osiągananej przez subiektywizację religijności. Wielu odwraca się od Kościoła, odrzuca scentralizowane i w ich przekonaniu zbyt autorytarne struktury kościelne. Skłonni są akceptować diakonią posługę Kościoła, Kościół jako instytucję oferującą „rytuały przejścia” (chrzest, bierzmowanie, ślub kościelny, pogrzeb chrześcijański), zorientowaną na „klienta”.

Kościół nie jest przede wszystkim – według tego ujęcia – wspólnotą przekazującą wiarę, nie jest instytucją podejmującą społeczną odpowiedzialność, lecz jest instancją wychodzącą naprzeciw ludzkim potrzebom religijnym, jest dla nich. Kościół otwarty na człowieka i jego problemy wzbudza zainteresowanie i zyskuje aprobatę. Jeżeli nawet udział w praktykach religijnych w Europie wykazuje tendencję malejącą i znajduje się na niskim poziomie, to ludzie współcześni nadal poszukują odpowiedzi na ważne pytania o sens życia i poszukują wsparcia duchowego w trudnych sytuacjach w religiach i Kościołach chrześcijańskich.

Ogólnie mówiąc, instytucje kościelne tracą swoje wpływy społeczne, jednostki stają się centrum i miarą życia religijnego. Mają one nie tylko szansę wolnego wyboru w sprawach wiary, ale do pewnego stopnia są „skazane” na ten wybór. Wybór nie dokonuje się całkowicie dowolnie, jest uwarunkowany także społecznie i kulturowo. Kościoły chrześcijańskie stają się organizacjami z wyboru i decyzji ludzi. Ich kontury społeczne i religijne stają się coraz bardziej płynne, wyzwalające się spod nadzoru Kościołów. Stąd mówi się już nie tylko o Kościele w płynnej nowoczesności, ale i o płynnym Kościele i o płynnej religijności³⁸.

Teza indywidualizacyjna pozwala opisywać zinstytucjonalizowaną kościelność i prywatną religijność oraz badać różnicowane formy religijności sytuujące się pomiędzy „prywatną transcendencją” a „tradycyjną kościelnością”³⁹. Rozpad kościelności nie musi oznaczać w tej samej mierze osłabienia osobowej religijności. We współczesnym sekularyzowanym świecie religia nie zanika, lecz zmienia swoje formy i kształty. Obok tradycyjnych Kościołów pojawiają się różne formy i ruchy

³⁸ W. Świątkiewicz, *Wartości rodzinne i religijne we współczesnej kulturze polskiej*, w: *Po kryzysie?*, red. G. Skąpska, M.S. Szczepański, Ż. Stasienuk, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2016, s. 106–107.

³⁹ G. Pickel, *Individuelle Entkirchlichung oder kollektiver Atheismus? Religiosität zwischen privater Transzendenz und traditioneller Religiosität*, w: *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland*, hrsg. von J. Horstmann, Verlag: Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 2000, s. 47–79.

konkurencyjne. To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się z religijnością zinstytucjonalizowaną czy z religijnością ukształtowaną przez Kościoły. Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego, związane ze swoistą respirytualizacją czasów ponowoczesnych. Rozkładowi religii nadmiernie zinstytucjonalizowanej towarzyszy ponowne „składanie” wierzeń i elementów religijnych.

W warunkach ponowoczesności jednostka we własnym zakresie (autonomicznie) ustanawia swoje przekonania i działania, nie liczy już na wsparcie instytucjonalne czy wspólnotowe. Konstruowanie siebie jako podmiotu jest w naszej kulturze priorytetem. Wyraził to – w formie uskrajnionej – socjolog francuski Alain Touraine: „Moje ostatnie słowo może być tylko jedno: każdy ma prawo do bycia podmiotem stwarzającym swoje prawa”⁴⁰. Religia staje się „przedmiotem” wybieranym według indywidualnego uznania, nie jest ona wyłącznie administrowana przez Kościoły chrześcijańskie (prawo jednostki do indywidualnego wyboru, także w dziedzinie religijnej). Upowszechnianiu się postaw selektywnych wobec danej religii sprzyja pluralizm wartości, zmuszający do wyboru między wartościami należącymi do różnych systemów aksjologicznych.

Słabo zinternalizowane wartości, osobista autonomia, wolność oraz emancypacja jednostki, wywierają destrukcyjny wpływ na tradycyjne więzi religijno-kościelne. Niepewność, jaka rodzi się z rywalizacji różnych systemów wartości, prowadzi do relatywizmu religijnego, indyferentyzmu, a nawet bezwyznaniowości („bezdumność” wyznaniowa). Kształtowaniu się selektywnych postaw wobec religii sprzyja także proces sekularyzacji, pojmowanej zarówno jako utrata przez instytucje religijno-kościelne wpływu na społeczeństwo, jak i osłabienie w świadomości wierzących wiarygodności religijnych wyjaśnień i interpretacji. Wskutek tego religijność wielu skrajnych „heterodoksów” traci stopniowo transcendentny charakter i przybiera wymiary społeczno-kulturowe (religijność zsekularyzowana, religijność kulturowa). Religie transcendentne stają się w świadomości tych ludzi „utraconym światem”. Wiara wyraźna (*fides explicita*) staje się wiarą niewyraźną, ukrytą, anonimową, zdeorganizowaną, niesprecyzowaną (*fides implicita*).

Te i inne przemiany społeczno-kulturowe sprzyjają rozwijaniu się rozmaitych form religijności. Religijność pozakościelna (zindywidualizowana, sprywatyzowana), w szerokim rozumieniu tego słowa odnosi się do wszelkich form życia religijnego, które kształtują się poza wielkimi Kościołami chrześcijańskimi (katolicyzm, prawosławie, protestantyzm), a więc obejmuje ona zarówno tradycyjne sekty, jak i nowe ruchy religijne niezwiązane z wielkimi Kościołami. Tego rodzaju religijność odbiega mniej lub bardziej znacząco od tej, która jest propagowana i oczekiwana przez wielkie Kościoły chrześcijańskie, od systemu wartości i norm oraz oczekiwanych ról w ramach instytucji kościelnych. W sensie ścisłym religijność pozakościelną odnosimy do tych form życia religijnego, które kształtują się poza formami zinsty-

⁴⁰ A. Touraine, *Myśleć inaczej*, tłum. M. Byliniak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011, s. 268.

tucjonalizowanych religii (łącznie z nowymi ruchami religijnymi). Chodzi o tych wierzących, którzy określają siebie jako religijnych, ale równocześnie – mniej lub bardziej radykalnie – odrzucają wszelką religię zinstytucjonalizowaną. Wierzą oni, że drogę do Boga (rozmaicie rozumianego) odnajduje się nie poprzez kościelnie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swojego Boga, swoje niebo, swoje zbawienie, swoje małe *credo*. Niewiele znaczą dla nich granice pomiędzy poszczególnymi religiami i wyznaniem. Wyznanie jasno określonej wiary, zgodnie z *Credo* Kościoła, jest często określane jako fundamentalizm. W wielu społeczeństwach współczesnych ortodoksyjna wiara jest już sprawą mniejszości ludzi wierzących, a Kościół staje się coraz mniej potrzebny w roli pośrednika ze światem nadprzyrodzonym.

Jeżeli nawet tracą na znaczeniu tradycyjne formy religii, to równocześnie zyskują coraz większe uznanie pozakościelne formy religijności i duchowości. Nowe poszukiwania duchowości, swoisty powrót *sacrum*, o czym mówią socjologowie, oznacza z jednej strony odejście od tradycyjnego rozumienia sensu z jego odniesieniami do wielkiej Transcendencji (doświadczenie wertykalne), z drugiej zaś jest akcentowaniem życia jako wartości samej w sobie, będącej źródłem poznawania siebie i rozwoju osobowego (doświadczenie horyzontalne). Te nowe społeczne formy religii i duchowości charakteryzuje mało spójny i nieobligatoryjny święty kosmos oraz niski stopień „transcendencji” w porównaniu z tradycyjnymi typami religii. Rosnąca subiektywność ludzkiej egzystencji nabiera cech *sacrum*⁴¹. Socjolog niemiecki Hans Joas mówi o sakralizacji osoby jako przejawie współczesnej transformacji kulturowej⁴². O ile nowoczesność usiłowała na wszelkie sposoby „odczarować” życie ludzkie, to ponowoczesność jest próbą ponownego „zaczarowania” świata⁴³.

Nowa religijność i duchowość jest „rozproszona” w wielorakich i niejednorodnych kontekstach. Wielu z tych, którzy odchodzą od zorganizowanych religii, poszukuje zsekularyzowanych postaci duchowości, oferujących bardziej autentyczną „ścieżkę” w głąb siebie i ku świeckim formom świętości. Socjologowie próbują diagnozować, interpretować i wyjaśniać fenomen nowej duchowości (Paul Heelas), popularnej religii (Hubert Knoblauch), powracającej religii (Paul M. Zulehner), respirowalności (Matthias Horx), nowoczesnej duchowości (Karl-Fritz Daiber). Nowe formy religijności i duchowości wydają się kompatybilne z wieloma cechami ponowoczesności. Szerzenie się nowych form religijności i duchowości, przekraczających dotychczas ustalone tradycyjne granice między religiami, jest zjawiskiem nowym, o wymiarach globalnych (deterytorializacja religii).

⁴¹ Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, tłum. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996, s. 154–155.

⁴² M. Kaczmarczyk, E. Roby, *Intersubiektywność, uniwersalizm i dialog. O socjologii z perspektywy pragmatyzmu oraz o współczesnych sporach o wartości z Hansem Joasem rozmawiają Michał Kaczmarczyk i Elizabeth Roby*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 3, s. 192.

⁴³ Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992, s. X

We współczesnym świecie zaznacza się coraz wyraźniej swoista dialektyka sekularyzacji i desekularyzacji. Duchowi poszukiwacze rzadko szukają Boga, częściej poszukują szczęścia, sensu życia, uzdrowienia, rozwoju moralnego (swoista wiara religijna czy duchowa bez Boga). Pod adresem Kościołów chrześcijańskich formułowany jest niekiedy w tym kontekście zarzut, że nie nadążają za kulturowymi wyzwaniem epoki i pozwalają zsekularyzowanemu środowiskom przejmować inicjatywę w kształtowaniu duchowego oblicza współczesności. Nowe formy religijności i duchowości należy właściwie rozpoznawać i odpowiadać na nie w duchu profetycznej misji Kościoła⁴⁴. Wiele z tych nurtów religijności i duchowości omija Kościoły chrześcijańskie i sytuuje się w sferze postchrześcijańskiej czy postsekułarnej, do pewnego stopnia wyrastają one z sekularności współczesnego świata.

Według Samuela P. Huntingtona modernizacja gospodarcza i przemiany społeczne na całym świecie powodują wyrwanie ludzi z ich trwałej lokalnej tożsamości. Te same procesy osłabiają również państwa narodowe jako źródło tożsamości. Według niego w znacznej części świata tę pustkę zaczęła wypełniać religia, często w postaci ruchów określanymi jako fundamentalistyczne. Ruchy te pojawiają się w zachodnim chrześcijaństwie, w judaizmie, w buddyzmie, w hinduizmie i w islamie. W większości krajów i w większości religii w ruchach fundamentalistycznych są zaangażowani ludzie młodzi i wykształceni (inżynierowie, prawnicy, lekarze, biznesmeni)⁴⁵. Ruchy fundamentalistyczne czy szerzej – nowe ruchy religijne przyczyniają się do wzrostu witalności religijnej całego społeczeństwa.

Religijność zindywidualizowana często ma charakter synkretyczny. Synkretyzm, który z socjologicznego punktu widzenia nie ma negatywnych konotacji, nie jest zjawiskiem wyłącznie pozakościelnym. Kościoły chrześcijańskie stają się w znacznej mierze Kościołami osób zdystansowanych wobec religii, prezentujących często synkretyczne postawy religijne. W warunkach kształtowania się tzw. supermarketu różnych religii i swoistego imperatywu wybierania wielu chrześcijan kształtuje swoje religijne postawy poprzez wybór elementów składowych różnych tradycji religijnych. Kryterium wyboru jest nie tyle ich prawdziwość, ile raczej własne potrzeby lub korzyści wybierającego (swoista „mikstura” różnych elementów). Ta nowa forma synkretyzmu ma przede wszystkim odniesienie do interesów jednostki.

⁴⁴ J. Życiński, *Nauczanie papieskie w kontekście polskich przemian społeczno-kulturowych*, „Ethos” 2004, 17, nr 3–4, s. 21–33; W. Misztal, *Konteksty istnienia: Życie, media i sacrum w orędziach Papieża Benedykta XVI*, „Studia Socialia Cracoviensia” 2015, 7, nr 2, s. 41–52.

⁴⁵ S.P. Huntington, *Wojna cywilizacji*, tłum. J.K., „Res Publica Nowa” 1994, nr 2, s.70.

PODSUMOWANIE

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. 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.

Socjologowie rozmaicie opisują nowe formy religijności, luźno związanej z Kościołami (zdystansowanej) lub religijności pozakościelnej. Grace Davie wskazuje na konkurencyjny rynek religijny w USA i dystansowanie się od Kościołów chrześcijańskich w Europie. Jednostki, które nie występują z Kościoła i nie zmieniają swojego wyznania religijnego, preferują pewien dystans wobec własnego Kościoła do czasu, kiedy potrzebują jego pomocy (religijność zastępcza). Oferta Kościoła staje się aktualna w przełomowych momentach ludzkiego życia (np. narodziny dziecka, ślub, śmierć) lub w sytuacjach indywidualnych czy zbiorowych katastrof (poszukiwanie wsparcia u kościelnych specjalistów)⁴⁶. Jeżeli nawet większość Europejczyków zachowuje jeszcze jakąś ogólną wiarę w Boga, to głębia i zasięg kościelnej religijności wyraźnie się zmniejszył. Ci, którzy wierzą w Boga osobowego, uczęszczają regularnie we mszy św. czy nabożeństwach niedzielnych oraz modlą się codziennie, są w wyraźnej mniejszości w większości krajów europejskich. Można by pytać o przyszłość takiej religijności, która nie ma instytucjonalnego zabezpieczenia i społecznego zakorzenienia.

Modernizacja społeczna i związane z nią różnorodne trendy społeczne nie działają według jakiejś nieuchronnej i deterministycznej zasady, niezależnej od idei i działań ludzi. Nie ma takiej z góry ustalonej konieczności, według której nowoczesne społeczeństwa muszą być – niejako z natury rzeczy – świeckie i niereligijne. Czy takimi się stają czy nie, zależy od decyzji ludzi, od ich świadomych wyborów, od niezamierzonych konsekwencji tych wyborów, od konkurencyjności

⁴⁶ G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 311–322.

i wpływów między różnymi grupami społecznymi, od różnych kontekstów społeczno-kulturowych. Także Kościoły chrześcijańskie nie są w stanie odwrócić z góry istniejących trendów niereligijnych (sekularnych).

Część socjologów zachodnich mówi coraz częściej o procesach desekularyzacyjnych, a nawet o końcu sekularyzacji, o ponownym „oczarowaniu” świata. Wskazują na nowe formy duchowości i religijności, na możliwą koegzystencję religii i nowoczesności, na rewitalizację religii, na procesy respirowalności i na megatrendy religijne. Te nowe formy religii i duchowości pełnią swoistą funkcję barometrów zmian społecznych o bardziej ogólnym charakterze. Wszystkie religie świata, w tym i katolicyzm, podlegają ustawicznym transformacjom, także w kontekście procesów modernizacji i globalizacji, ale przekształcają się na wiele sposobów i w zróżnicowanym tempie.

W ostatnich latach coraz częściej są organizowane konferencje naukowe poświęcone religii, są powoływane do życia instytuty badań dotyczących religii i polityki, religii i przemocy, dialogu interreligijnego. Trzeba jednak podkreślić, że publiczne rozmowy i dyskusje na tematy religii nie mogą być utożsamiane z religijną komunikacją, a tym bardziej z indywidualną religijnością. Medialne dyskusje o religii są niejednokrotnie zabarwione negatywnie. Faktem jest, że dzisiaj część socjologów poddaje krytyce teorię sekularyzacji, inni mówią o postsekularnym społeczeństwie, lub o religii w sferze publicznej, a nawet o powrocie religii do życia społecznego. Dyskusje socjologów na temat religii we współczesnym świecie nabierają innego charakteru niż w okresie dominacji teorii sekularyzacyjnych.

BIBLIOGRAFIA

- Armstrong K., *Spór o Boga. Czym naprawdę jest religia?*, tłum. B. Cendrowska, Wydawnictwo VIK, Warszawa 2011.
- Bauman Z., *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992.
- Beckford J., *Teoria społeczna a religia*, tłum. M. Kunz, T. Kunz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006.
- Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, rozmawiał P. Seewald, tłum. J. Jurczyński, Dom Wydawniczy RAFAEL, Kraków 2016.
- Berger P.L., *Święty baldachim elementy socjologicznej teorii religii*, tłum. W. Kurdziel, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1997.
- Berger P.L., *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2015.
- Berger P.L., *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*, „Europa. Miesięcznik Idei” 2012, nr 5, s. 23–27.
- Burgoński P., *Sekularyzacja*, w: *Religia i polityka. Zarys problematyki*, red. P. Burgoński, M. Gierycz, Dom Wydawniczy ELIPSA, Warszawa 2014, s. 436–465.
- Casanova J., *Eurozentrischer Säkularismus und die Herausforderung der Globalisierung*, w: *Politik, Religion und Markt. Die Rückkehr der Religion als Anfrage an den politisch-philosophischen*

- Diskurs der Moderne*, hrsg. von W. Guggenberger, D. Regensburger, K. Stöck, Innsbruck University Press, Innsbruck 2009, s. 19–39.
- Davie G., *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010.
- Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2008.
- Doktór T., *Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 37–53.
- Dyczewski L., *Tożsamość religijna*, w: *Tożsamość religijna w nowoczesności*, red. L. Dyczewski, K. Jurek, Wydawnictwo KUL, Lublin 2015, s. 9–27.
- Dyczewski L., *Sacrum w przestrzeni publicznej*, w: *Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*, red. J. Adamkowski, M. Tymochowicz, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin-Wrocław 2016, s. 15–27.
- Eisenstadt S.N., *Utopia i nowoczesność. Porównawcza analiza cywilizacji*, tłum. A. Ostolski, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009.
- Gabriel K., *Alte Probleme und neue Herausforderungen*, w: *Die Zukunft von Religion und Kirche in Deutschland. Perspektiven und Prognosen*, hrsg. von P. Becker, U. Diewald, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2014, s. 13–28.
- Gabriel K., *Religionssoziologie. Religion zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Deprivatisierung*, „Soziologische Revue” 2000, 23, nr 5, s. 244–254.
- Habermas J., *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 2009.
- Höhn H.-J., *Reflexive Modernisierung – reflexive Säkularisierung. Postsäkulare Konstellationen von Religion und Gesellschaft*, w: *Religion in postsäkularer Gesellschaft. Interdisziplinäre Perspektiven*, hrsg. von F. Gmainer-Pranzl, S. Rettenbacher, P. Lang, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Frankfurt am Main 2013, s. 15–34.
- Heelas P., *The Spiritual Revolution: from ‘Religion’ to ‘Spirituality’*, w: *Religions in the Modern World. Traditions and transformations*, ed. by L. Woodhead, P. Fletcher, H. Kawanami, D. Smith, Routledge, London 2002, s. 357–377.
- Hułas M., *Źródła sekularności. Analiza wybranych aspektów sekularyzacji*, „Studia Nauk Teologicznych” 2014, 9, s. 37–53.
- Huntington S.P., *Wojna cywilizacji*, tłum. J.K., „Res Publica Nowa” 1994, nr 2, s. 69–79.
- Jan Paweł II, *Nauczanie społeczne*, t. 2, tłum. B. Różycka, red. P. Nitecki, Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych, Warszawa 1982.
- Kaczmarczyk M., Roby E., *Intersubiektywność, uniwersalizm i dialog. O socjologii z perspektywy pragmatyzmu oraz o współczesnych sporach o wartości z Hansem Joasem rozmawiają Michał Kaczmarczyk i Elizabeth Roby*, „Studia Socjologiczne” 2012, nr 3, s. 183–195.
- Kaufmann F.-X., *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Mohr Verlag, Tübingen 1989.
- Luckmann Th., *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym świecie*, tłum. L. Bluszcz, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996.
- Mandes S., *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2016.
- Misztal W., *Konteksty istnienia: Życie, media i sacrum w orędziach Papieża Benedykta XVI*, „Studia Socialia Cracoviensia” 2015, 7, nr 2, s. 41–52.
- Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2006.
- Pickel G., *Individuelle Entkirchlichung oder kollektiver Atheismus? Religiosität zwischen privater Transzendenz und traditioneller Religiosität*, w: *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfes-*

- sionslose in Deutschland*, hrsg. von J. Horstmann, Verlag: Katholische Akademie Schwerte, Schwerte 2000, s. 47–79.
- Pickel G., *Religion, Religiosität, Religionslosigkeit und religiöse Indifferenz. Religionssoziologische Perspektiven im vereinigten Deutschland*, w: *Konfessionslosigkeit heute. Zwischen Religiosität und Säkularität*, hrsg. von M. Rose, M. Wermke, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2014, s. 45–77.
- Pollack D., *Auf dem Wege zu einem neuen religionssoziologischen Paradigma?*, w: *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2015, s. 163–168.
- Possenti V., *Religia i polityka na przełomie tysiącleci*, „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 2005, 15, nr 3, s. 437–464.
- Raport o stanie wiary*, z Ks. Kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Vittorio Messori, tłum. Z. Oryszyn, Wydawnictwo Michalineum, Kraków-Warszawa Struga 1986.
- Schmidtchen G., *Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen*, Leske und Budrich Verlag, Opladen 1992.
- Świątkiewicz W., *Wartości rodzinne i religijne we współczesnej kulturze polskiej*, w: *Po kryzysie?*, red. G. Skąpska, M.S. Szczepański, Ż. Stasienuk, Polskie Towarzystwo Socjologiczne, Warszawa 2016, s. 95–119.
- Touraine A., *Myśleć inaczej*, tłum. M. Byliniak, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2011.
- Zielińska K., *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2009.
- Ziemiński I., *Kryzys chrześcijaństwa z perspektywy filozofii religii*, „Filo-Sofija” 2014, 14, nr 2, s. 109–138.
- Zulehner P.M., Polak R., *Von der „Wiederkehr der Religion” zur fragilen Pluralität*, w: *Die Österreicher/-innen. Wertewandel 1990–2008*, hrsg. von Ch. Friesl, U. Hamachers-Zuba, R. Polak, Czernin Verlag, Wien 2009, s. 143–206.
- Życiński J., *Nauczanie papieskie w kontekście polskich przemian społeczno-kulturowych*, „Ethos” 2004, 17, nr 3–4, s. 21–33.

Streszczenie

W niniejszym artykule zaprezentuję sekularyzację jako społeczny kontekst religijności, a następnie opiszę nowe trendy w przemianach religijności, od religijności kościelnej do religijności pozakościelnej i zindywidualizowanej. W ponowoczesnym świecie, w warunkach postępującej sekularyzacji, religijność przybiera rozmaite postaci, przejawia się także w różnych formach duchowości, luźno związanych z religią lub nawet od niej niezależnych. Religijność często staje się „produktem” jednostki, nabiera charakteru procesualnego projektu, nigdy dokończonego, o wymiarach jakby rozproszonych, pomieszanych czy synkretycznych. Ludzie w sprawach religijnych czują się „zmuszeni” do wybierania (tzw. heretycki imperatyw), nie zaś do bezdyskusyjnego przyjmowania obowiązującego modelu religijności.

Słowa kluczowe: sekularyzacja, religijność, desekularyzacja, społeczeństwo

RELIGION AND RELIGIOSITY IN SECULARIZED SOCIETIES

S u m m a r y

The article discusses, in the first place, secularization as a social context of religiosity, and next, the new trends in the transformation of religiosity, namely: religiosity from inside to outside the Church, and individualized religiosity. In the postmodern world, in conditions of growing secularization, religion takes different shapes and manifests itself in various forms of spirituality, loosely connected with religion or even independent of established religion. Religiosity often becomes a “product” of a personal choice, and acquires the character of processual project, somehow never finished, taking diffuse, mixed or syncretic dimensions. People in religious matters feel “forced” to make choices (so called heretical imperative), and not just to accept without question, the current model of religiosity.

Keywords: secularization, religiosity, desecularization, society