

ŁUKASZ KUTYŁO

TEORIE SOCJOLOGICZNE A RELIGIA



MIĘDZY SEKULARYZACJĄ A DESEKULARYZACJĄ



WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO

ŁUKASZ KUTYŁO

TEORIE
SOCJOLOGICZNE
A RELIGIA

MIĘDZY SEKULARYZACJĄ
A DESEKULARYZACJĄ

 WYDAWNICTWO
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO

ŁÓDŹ 2012

Łukasz Kuttyło – Katedra Socjologii Polityki i Moralności, Instytut Socjologii
Wydział Ekonomiczno-Socjologiczny
Uniwersytet Łódzki, 90-214 Łódź, ul. Rewolucji 1905 r. nr 41/43

RECENZENT

ks. prof. zw. dr hab. Janusz Mariański

PROJEKT OKŁADKI

Barbara Grzejszczak

Na okładce wykorzystano fotografię XII-wiecznej ikony z klasztoru
św. Katarzyny na Synaju przedstawiającą drabinę do nieba

Źródło: <http://pl.wikipedia.org>

Wydrukowano z gotowych materiałów dostarczonych do Wydawnictwa UŁ

© Copyright by Uniwersytet Łódzki – Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2012

Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego
90-131 Łódź, ul. Lindleya 8
Wydanie I. Nakład 200 egz. Ark. druk. 14,5.
Zam. 5087/2012. Cena zł 28,- + VAT

ISBN 978-83-7525-717-5

<https://doi.org/10.18778/7525-717-5>

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	5
Rozdział 1. Dyskusja nad sekularyzacją. „Stary” paradygmat	11
Wprowadzenie	11
1.1. Zagadnienia terminologiczne	12
1.2. Dyskusja nad słabnącą rolą religii w perspektywie historycznej	23
1.3. Paradygmat sekularyzacyjny	35
Podsumowanie	54
Rozdział 2. Religia w perspektywie ekonomicznej. Nowy paradygmat	57
Wprowadzenie	57
2.1. Teorie zachowań religijnych	59
2.2. Ekonomia „przedsiębiorstwa religijnego”	71
2.3. Rynki religijne	82
2.4. Paradygmat ekonomiczny a katolicyzm	91
Podsumowanie	102
Rozdział 3. Religia a późna nowoczesność. Paradygmat w budowie	105
Wprowadzenie	105
3.1. Teoretyczne rozważania nad współczesnymi przemianami religijności	107
3.2. Socjologia duchowości	121
3.3. Przemiany religijności w Polsce po 1989 r.	136
Podsumowanie	153
Rozdział 4. Religia w przestrzeni publicznej	157
Wprowadzenie	157
4.1. Religijne odrodzenie. Deprywatywacja religii	159

4.2. Fundamentalizm religijny	175
4.3. Deprywatyżacja religii w społeczeństwie polskim	189
Podsumowanie	201
Zakończenie	204
Bibliografia	213

WPROWADZENIE

Przedmiotem rozważań w niniejszej publikacji są teoretyczne refleksje nad religią obecną na gruncie socjologii. Do niedawna dominował pogląd, zgodnie z którym wiara ulegała marginalizacji. Miała być ostatnią instancją, do której odwoływał się nowoczesny człowiek. Wbrew przewidywaniom tak się jednak nie stało. Witalność religii okazała się zdumiewająca dla tych wszystkich, którzy skazywali ją na funkcjonowanie na peryferiach życia jednostkowego i społecznego. Człowieka charakteryzuje duchowy niepokój, którego nie udało się jak dotąd przezwyciężyć. Trudno w sposób jednoznaczny orzec, jakie czynniki sprawiają, że pojawia się w nas ów religijny refleks. Niewątpliwie jest nim przemijalność cechująca ludzką egzystencję. Sytuację tę w metaforyczny sposób oddała relacja Bedy Czcigodnego, anglosaskiego mnicha, którą przytoczył w swych rozważaniach K. Jaspers. Ów benedyktyn znalazł się w 627 r. na zgromadzeniu wodzów plemiennych debatujących nad przyjęciem wiary chrześcijańskiej. Jeden z przywódców porównał ludzką, ziemską egzystencję do schronienia się wróbla w chacie w czasie zimy. Jak stwierdził: *Na palenisku płonie ogień i ogrzewa izbę, na dworze szaleje burza. Nagle przez jedne drzwi wlatuje wróbel, przelatuje szybko przez izbę i wylatuje drugimi drzwiami. Przebieg tę niewielką, miłą mu przestrzeń i zniknął – z zimy powrócił do zimy. Także życie człowieka jest jak mgnienie oka. Nie wiemy, co było przed nim i co po nim nastąpi* (cyt. za: Jaspers 1990:27). Ten germański wódz czuł, że jest zależny od czegoś obcego. Miał świadomość, że znalazł się na tym świecie przypadkiem. Było mu tutaj jednak dobrze. Trapił się zatem kruchością życia ludzkiego i tym, co po nim nastąpi. Poczucie przemijalności nie jest jednak jedynym czynnikiem odpowiedzialnym za duchowy niepokój człowieka. Stan ten determinują także same ograniczenia poznawcze ludzkiego umysłu. Nie możemy zrozumieć niektórych pojęć. Wymakają się one naszym intelektualnym możliwościom. Taki charakter mają pojęcia nieskończoności oraz nicości. Racjonalnie myślący człowiek nie jest w stanie objąć ich własnym umysłem. Szukamy granic, tych przestrzennych i temporalnych krawędzi, pozwalających nam zbudować obraz świata. Problem polega na tym, iż zawsze istnieje coś poza tymi granicami. Niepokój ten klarownie wyraził B. Pascal. Jak wskazał ten francuski myśliciel: *Znamy*

istnienie nieskończoności, a nie znamy jej natury, ponieważ ma rozciągłość jak my, ale nie ma granic, jak my je mamy (Pascal 1989:62). W innym miejscu natomiast zwrócił uwagę na pewien tragizm cechujący człowieka doświadczającego, choć nie rozumiejącego, nicości i nieskończoności. Jak stwierdził, jest on nicością (...) *wobec nieskończoności, wszystkim wobec nicości, pośredkiem między niczym a wszystkim. Jest nieskończenie oddalony od rozumienia ostateczności; cel rzeczy i ich początki są dlań na zawsze ukryte w nieprzeniknionej tajemnicy; równie niezdolny jest dojrzeć nicości, z której go wyrwano, jak nieskończoności, w której go pogrążono* (Ibidem: 63). Przemijalność jak i ograniczoność naszych zdolności poznawczych podkreślają tylko kruchość ludzkiej egzystencji. Stanowią przy tym fundament dla refleksji o duchowym charakterze.

Wskazany niepokój egzystencjalny rodzi potrzebę sensu. Dostarczają go religie wraz ze swymi systemami wierzeń i praktyk. Sprawiają, że ludzkie życie zyskuje granice, zostaje zakotwiczone w uporządkowanej wizji kosmosu. Z perspektywy socjologicznej, religia wydaje się interesująca jednak nie tylko jako fundament konstytuujący poczucie sensu. Systemy wierzeń i praktyk gwarantują spójność normatywną społeczeństwu, regulują zachowania jego członków. Współcześnie religia ponownie znalazła się w obszarze zainteresowania nauk społecznych. Sytuacja ta okazała się zdumiewająca dla wielu reprezentantów socjologii. Od czasów Oświecenia dominował bowiem pogląd, iż rola religii będzie się zmniejszać w społeczeństwie. Mimo, iż tylko bardziej radykalni przedstawiciele nauk społecznych zakładali całkowity zanik wiary, to powszechne było przekonanie, że ulegnie ona marginalizacji. Punktem wyjścia dla takich prorocत्व okazał się sukces projektu oświeceniowego. Sfera przypadkowości, wyzwająca opisany refleks duchowy, zdawała się maleć wraz z modernizacją zachodnich społeczeństw. Racjonalne przesłanki wbudowane w system społeczny sprawiały, iż stawał się on coraz bardziej uporządkowany. Idea postępu wyznaczała horyzont rozwoju. Osiągnięcia nauki przyczyniały się zaś do wyeliminowania wielu chorób. Nowoczesność konstruowała własne narracje dostarczające społeczeństwu poczucie sensu. W większości nie wykluczały one całkowicie wyjaśnień religijnych, lecz spychały je jedynie na peryferię refleksji. Nowoczesność generowała ponadto własne mechanizmy zapewniające społeczeństwu spójność. Funkcje pełnione dotychczas przez religię stanęły pod znakiem zapytania. Dlaczego zatem dziś ponownie staje się ona przedmiotem zainteresowania socjologii?

Głównym celem niniejszej publikacji jest przedstawienie paradygmatów teoretycznych i podstawowych dyskusji właściwych dla socjologii, próbujących wyjaśnić miejsce religii w społeczeństwie, żywotność wiary oraz przemiany religijności zachodzące we współczesnym świecie. Należy tutaj wskazać na dwuznaczny charakter zainteresowania nauk społecznych tą problematyką. Z jednej strony, religia staje się przedmiotem refleksji niejako przy okazji, gdy dyskusja dotyczy innych zagadnień, w tym polityki, gospodarki, nauki. Z drugiej

zaś, niektórzy czynią z niej centralny obiekt swych rozważań. Oczywistym jest, że za punkt wyjścia przyjąłem tę drugą perspektywę. Jak wskazali P. Heelas oraz L. Woodhead, fundamentalnym problemem socjologii religii jest uformowanie teorii, która potrafiłaby wyjaśnić wszelkie przemiany religijności zachodzące w dzisiejszym świecie. Zdaniem autorów, to pragnienie można określić mianem „poszukiwań św. Graala” (Heelas, Woodhead 2005). Okazuje się bowiem, że każde z funkcjonujących na gruncie socjologii podejść dotyka tylko części rzeczywistości, staje się tym samym niekompletne, niezdolne do całościowego ujęcia zachodzących procesów. Jesteśmy zatem skazani na wyjaśniania fragmentaryczne, odnoszące się jedynie do określonych obszarów życia społecznego.

Swoje rozważania rozpocząłem od przedstawienia zagadnień związanych z ukonstytuowaniem się tezy sekularyzacyjnej. Jej źródeł można doszukiwać się już w starożytności. Na gruncie filozofii greckiej ukształtował się wówczas epikureizm. Zakładano, że świat złożony jest z atomów. Ma materialny charakter. Istnieje tylko to, co jesteśmy w stanie doświadczać własnymi zmysłami. Wszystko pozostałe, w tym bogowie i cały świat nadprzyrodzony, jest ułudą. Ta materialistyczna perspektywa nie była właściwa jedynie dla filozofii greckiej. Na gruncie judaizmu dało się zaobserwować pewną demitologizację wiary. Monoteizm przyczynił się do radykalnego skurczenia się rzeczywistości nadprzyrodzonej. Niektórzy przedstawiciele starożytnego judaizmu, w tym przede wszystkim Saduceusze, powątpiewali nawet w życie pośmiertne. Przyjmowali stanowisko, zgodnie z którym Bóg pozostaje bezosobową siłą rządzącą wszechświatem, nie ingerującą wprost w ludzką egzystencję. Bliski był im deizm. Mimo, że żydowscy uczeni nie posuwali się w swych rozważaniach do negacji Boga, to w samej religii tkwiła jakaś sekularyzująca potencjalność, która uwydatniła się w chrześcijaństwie, a zwłaszcza w protestantyzmie. Ten potencjał został uwolniony wraz z następowaniem nowoczesności. Ukształtowały się wówczas dyskusje, które zaczęły podważać dominującą rolę religii w społeczeństwie. Aby lepiej je zrozumieć, należy uwzględnić kontekst historyczny. Był to bowiem czas wojen religijnych dewastujących kontynent europejski. Związki między Kościołami a świeckimi władcami pozostawały silne. Niektóre funkcje religii, w tym dostarczanie sensu, okazywały się mniej ważne, inne zaś, w tym głównie polityczne, zyskiwały na znaczeniu. Ten sojusz tronu i ołtarza sprawiał, że przedmiotem krytyki, oprócz władz świeckich, stawały się także Kościoły. Domagano się ich separacji od państwa. Ta krytyka z czasem uległa radykalizacji. Na przełomie XVIII i XIX stulecia nastąpił dynamiczny rozwój gospodarczy Europy Zachodniej. Na kwestię religii przestano spoglądać wyłącznie z perspektywy politycznej. Coraz częściej sugerowano, iż wiara zaniknie bądź ulegnie marginalizacji wraz z postępowaniem społecznym. Stanowisko to wywarło znaczny wpływ na wczesną refleksję socjologiczną. Wielu ówczesnych myślicieli cieszyło się, że ludzkość w końcu „wydorośleje”, pozbędzie się średniowiecznych

zabobonów. Nie wszyscy jednak podzielali ten optymizm. Niektórzy zwracali bowiem uwagę, że religia odgrywa fundamentalną rolę w konstruowaniu sensów oraz gwarantowaniu spójności społecznej. Rodząca się refleksja socjologiczna nad wiarą musiała zatem uwzględniać obie perspektywy.

Problematykę w tym względzie podjąłem w rozdziale pierwszym. Na wstępie wskazałem, w jaki sposób pojmuje się na gruncie socjologii pojęcie sekularyzacji. Następnie prześledziłem proces formowania się tezy o zeświecczeniu współczesnych społeczeństw. Sięgnąłem przy tym do dzieł siedemnastoi osiemnastowiecznych filozofów oraz dziewiętnastowiecznych klasyków nauk społecznych. Rozważania zakończyłem prezentacją poglądów właściwych dla zwolenników paradygmatu sekularyzacyjnego. Jest to nurt badawczy, który ukształtował się w latach 60. i 70. XX w. Jego reprezentanci uznali, iż należy uporządkować refleksję nad sekularyzacją. Byli przy tym przekonani, iż we współczesnych społeczeństwach religia odgrywa coraz mniejszą rolę (choć zupełnie nie zanika). Paradygmat sekularyzacyjny zyskał dominującą pozycję na gruncie socjologii religii. Z czasem jednak okazało się, że tworzone na jego gruncie teorie nie odpowiadają temu, co ma miejsce w społeczeństwie. Nowe podejścia teoretyczne koncentrowały się zatem na kwestionowaniu zasadniczych założeń właściwych dla wskazanego paradygmatu. Punktem wyjścia uczyniły sytuacje i zjawiska postrzegane dotychczas za anomalie.

Takim wyjątkiem od teorii pozostawał wysoki poziom religijności w Stanach Zjednoczonych. Fenomen ten stał się m. in. przedmiotem refleksji badaczy amerykańskich inspirowanych się teorią racjonalnego wyboru. Ich początkowo luźne rozważania ukształtowały na początku lat 90. XX w. paradygmat zwany ekonomicznym. Formułowane przez amerykańskich badaczy koncepcje teoretyczne pozostają konkurencyjne wobec tezy sekularyzacyjnej. W ramach tego paradygmatu podejmuje się refleksje o mikroekonomicznym charakterze, koncentrujące się na zachowaniach religijnych jednostek oraz funkcjonowaniu „przedsiębiorstw” religijnych, oraz dyskusje makroekonomiczne, skupiające się na rynkach religijnych. W świetle tych koncepcji teoretycznych, proces zeświecczenia dotyczący głównie protestanckie społeczeństwa Europy Zachodniej ma wyjątkowy charakter. Wynika z faktu, iż we wskazanych krajach funkcjonują *quasi*-monopole religijne. Państwo realizując politykę protekcyjną, faworyzując określone wyznanie sprawia, iż dominujący Kościół ulega „rozleniwieniu”. Jego efektywność spada. Traci zdolność skutecznego zaspokajania potrzeb duchowych konsumentów religijnych. Mikro- i makroekonomiczne koncepcje teoretyczne tworzone przez badaczy związanych z tym paradygmatem przedstawiłem w rozdziale drugim.

Nurt badawczy ukształtowany w Stanach Zjednoczonych miał zająć miejsce paradygmatu sekularyzacyjnego. W literaturze przedmiotu w coraz większym stopniu zwraca się uwagę na jego ograniczenia. Podstawowy zarzut brzmi, że powstające na gruncie paradygmatu ekonomicznego koncepcje nie biorą pod

uwagę religijności pozainstytucjonalnej. Na samych teoriach poważne piętno odciska także specyfika amerykańskiego krajobrazu religijnego. Te głosy krytyczne formułują przede wszystkim europejscy badacze. W większości przy tym nie opowiadają się w tym sporze za paradygmatem sekularyzacyjnym. Ta krytyka zbiega się bowiem w czasie z coraz większym zainteresowaniem rozwojem religijności pozainstytucjonalnej w Europie Zachodniej. Źródłem tego zjawiska należy szukać w latach 60. XX w. To wówczas popularnością zaczęły cieszyć się nowe ruchy religijne mające w większości kontestacyjny charakter. Z czasem właściwe dla nich wątki przeniknęły do kultury głównego nurtu. Okazało się, że kontynent europejski nie jest aż tak zeświecczony, jak się wcześniej spodziewano. Rozważania w tym względzie podjąłem w rozdziale trzecim. Uwzględniłem w nim koncepcje teoretyczne, które próbują spojrzeć na te przemiany z szerszej perspektywy. Skoncentrowałem się ponadto na nowej, kształtującej się obecnie subdyscyplinie – socjologii duchowości, której przedmiotem zainteresowania pozostaje przede wszystkim duchowość holistyczna, formująca się pod wpływem kultury New Age. W rozdziale tym zastanowiłem się także, czy te przemiany następują w polskiej rzeczywistości. Interesowało mnie przede wszystkim to, jak transformacja potrzeb duchowych, związana z przeobrażeniami społecznymi charakterystycznymi dla późnej nowoczesności, wpływa na funkcjonowanie instytucji religijnych.

Innym zjawiskiem, które również pozostaje wyzwaniem teoretycznym dla tezy sekularyzacyjnej, jest ponowne pojawienie się religii w przestrzeni publicznej. W literaturze przedmiotu zjawisko to określa się mianem deprywatyzacji. Od lat 70. XX w. obserwujemy proces nazywany „odrodzeniem religijności”, w ramach którego następuje dynamiczny rozwój ugrupowań oraz ruchów religijno-politycznych. Istotny wpływ na to zjawisko ma proces globalizacji. Niektórzy badacze sugerują, że ponowne pojawienie się religii w przestrzeni publicznej pozostaje *de facto* reakcją na rozszerzanie się świata. Konsekwencją ekspansji nowoczesności na obszary zamieszkiwane dotąd przez tradycyjne społeczeństwa jest rozwój organizacji politycznych odwołujących się do języka wiary. Problematykę tę podjąłem w rozdziale czwartym. Na wstępie skoncentrowałem się na teoretycznych rozważaniach nad procesem deprywatyzacji religii. Interesowały mnie w szczególności te stanowiska, które rozpatrywały wskazane zjawisko w perspektywie funkcjonowania społeczeństw demokratycznych. Deprywatyzacja sprawia bowiem, iż muszą one na nowo przemyśleć miejsce wiary w przestrzeni publicznej. Następnie skupiłem się na fundamentalizmie religijnym. Wskazałem na pewne dylematy związane z definiowaniem zjawiska oraz na przyczyny mogące leżeć u podstaw jego gwałtownego rozwoju. Rozważania zakończyłem refleksją nad deprywatyzacją religii w warunkach polskiego społeczeństwa.

Religijność mieszkańców Stanów Zjednoczonych, żywotność wiary w społeczeństwach europejskich oraz ponowne pojawienie się religii w przestrzeni

publicznej pozostają zatem tymi anomaliami (z perspektywy paradygmatu sekularyzacyjnego), które wyznaczyły tok refleksji w ramach niniejszej publikacji. Poszczególne rozważania próbowałem odnieść do sytuacji charakterystycznej dla Polski. Moją intencją nie była przy tym szczegółowa analiza zachodzących tutaj przemian, co raczej próba wskazania, jak omawiane podejścia mogą być wykorzystane do badania polskiej religijności. Zagadnienia te podejmowałem na końcu rozdziałów. Wkład polskich badaczy do debaty nad współczesną religijnością jest znaczący. Umieszczenie ich poglądów na końcu rozdziału nie świadczy zatem o próbie umniejszenia ważności tych stanowisk. Wynika po prostu ze schematu publikacji, porządku rozważań. Znaczna część materiałów przedstawionych w niniejszej książce pochodzi z części teoretycznej mojej pracy doktorskiej¹. W tworzeniu publikacji uwzględniłem uwagi formułowane przez promotorkę dysertacji, prof. dr hab. D. Walczak-Duraj, oraz jej recenzentów, prof. dr hab. Z. Bokszańskiego oraz ks. prof. dr hab. J. Mariańskiego. Jestem bardzo wdzięczny za te wskazówki. Dzięki nim, mam taką nadzieję, udało mi się stworzyć publikację, która prezentuje najważniejsze paradygmaty i stanowiska teoretyczne pojawiające się w dyskusji nad zjawiskiem sekularyzacji i desekularyzacji we współczesnym świecie.

¹ Kutyło Łukasz, *Procesy desekularyzacji we współczesnych społeczeństwach na przykładzie ruchu społecznego Radia Maryja*, praca przygotowana w Katedrze Socjologii Polityki i Moralności w Instytucie Socjologii UŁ pod kierunkiem prof. dr hab. D. Walczak-Duraj, obroniona 14 marca 2011 r.

Rozdział 1

DYSKUSJA NAD SEKULARYZACJĄ. „STARY” PARADYGMAT

Wprowadzenie

Pół wieku temu przedstawiciele nauk społecznych mogli, parafrazując słowa K. Marksa, stwierdzić, iż widmo krąży po świecie – widmo sekularyzacji. Dziś te słowa, nie wzbogacone żadnym komentarzem, stałyby się wielce kontrowersyjne. W czym jednak przejawiało się to widmo sekularyzacji? U progu nowoczesności rozpoczął się proces, w wyniku którego instytucje religijne traciły swe znaczenie. Następowwała emancypacja poszczególnych obszarów funkcjonowania społeczeństwa spod kontroli dominującego Kościoła. Pojawił się pluralizm religijny. Wiara w coraz większym stopniu stawała się kwestią prywatną. Te zachodzące w wymiarze społecznym i jednostkowym procesy zaczęto na przełomie XIX i XX stulecia określać mianem sekularyzacji. Mimo, iż termin ten – w dzisiejszym jego rozumieniu – znalazł zastosowanie dopiero we wskazanym okresie, to jego korzenie sięgały Oświecenia, a według niektórych poglądów Reformacji. Niezależnie od stanowiska, to dopiero w XVIII stuleciu po raz pierwszy tak wyraźnie formułowano sądy o coraz słabszym oddziaływaniu instytucjonalizowanej religii na masy. Niektórzy filozofowie domagali się dekonstrukcji ładu politycznego. Żądali przy tym budowy społeczeństwa tolerancyjnego, w którym na równych prawach mogłyby funkcjonować różne wyznania. Wątki te znalazły swoje odzwierciedlenie w kształtującej się w XIX w. socjologii. Nowa nauka odziedziczyła po oświeceniowej filozofii pewną łatwość, z jaką jej przedstawiciele ogłaszali odkrycie uniwersalnych praw rządzących społeczeństwem. Sekularyzacja znalazła się w centrum zainteresowania klasyków nauk społecznych. Dywagowano, czy religia w ogóle przetrwa, a jeśli tak, to w jakiej formie. Dyskusje te toczyły się w złotych czasach nauki. Piętno na nich odcisnął triumfujący wówczas scjentyzm. W kolejnych dekadach problematyka sekularyzacji zniknęła jednak z głównego nurtu refleksji socjologicznej. Dopiero w drugiej połowie XX stulecia na nowo rozgorzała dyskusja w tym względzie. Uformował się wówczas paradygmat sekularyzacyjny. Badacze z nim związani dokonali dekonstrukcji dotychczasowych poglądów na zeświecczenie. Byli zain-

interesowani wypracowaniem pewnych ram teoretycznych, dzięki którym możliwe stałoby się zrozumienie przemian religijności zachodzących w nowoczesnych społeczeństwach. Na ile jednak im się to udało?

Niniejszy rozdział stanowi punkt wyjścia dla dalszych rozważań podjętych przeze mnie w tej publikacji. Na wstępie spróbowałem przybliżyć znaczenie terminu *sekularyzacja*. Następnie skoncentrowałem się na dziedzictwie filozoficznym, które determinuje także współczesną dyskusję nad procesem zeświecczenia. Nie sięgałem zbyt daleko w przeszłość. Uważam, że największy wpływ na obecne rozważania miały dyskusje podjęte przez filozofów Oświecenia i myślicieli z XIX stulecia. W dalszej części przedstawiłem podstawowe stanowiska funkcjonujące w ramach paradygmatu sekularyzacyjnego. Rozdział zakończyłem własnymi przemyśleniami, które wyznaczyły dalszą refleksję nad badanym zjawiskiem.

1.1. Zagadnienia terminologiczne

Rozważania nad sekularyzacją należy rozpocząć od zagadnień terminologicznych. Zanim jednak przejdę do omawiania kwestii związanych z tym pojęciem, powinienem przedstawić istniejące w literaturze przedmiotu definicje religii. Oba terminy bowiem są ze sobą ściśle powiązane. Sposób, w jaki rozumie się religię implikuje perspektywę, za pomocą której postrzega się proces zeświecczenia. Na gruncie refleksji socjologicznej istnieją dwa rodzaje definicji odnoszących się do omawianego pojęcia: substancjalne, zwane także nominalnymi, oraz funkcjonalne (Berger 1971). Różnice między nimi w klarowny sposób wytłumaczył K. Dobbelaere: *Definicje substancjalne mówią o tym, czym jest religia. Natomiast definicje funkcjonalne mówią, jakie jest działanie religii i jakie są konsekwencje tego działania w odniesieniu do kontekstu strukturalnego religii* (Dobbelaere [1974] 2003:139). Pierwsze z nich nawiązują do tradycji weberowskiej. Definicję substancjalną zawarł w swych rozważaniach m. in. P. Berger. W książce zatytułowanej *Święty baldachim* ([1967] 2005) badacz ten stwierdził, iż religia jest (...) *ludzkim przedsięwzięciem, które ustanawia święty kosmos* (*Ibidem*: 57). Dalej zdefiniował samo pojęcie świętości. Pod terminem tym rozumiał (...) *jakość tajemniczej i budzącej grozę siły, odmiennej od człowieka, a jednak związanej z nim, co do której jest się przekonany, że tkwi w pewnych obiektach doświadczenia* (*Ibidem*: 57). Nieco inny charakter mają definicje funkcjonalne. Nawiązują one do durkheimowskiego rozumienia religii. Taką definicję zaproponował m. in. J. M. Yinger. Badacz ten wskazał, iż religię można określić jako (...) *zespół przekonań i praktyk, za pomocą których określona grupa stawia czoło (...) wielkim problemom ludzkiego życia. Jest to odmowa kapitulacji w obliczu śmierci, klęsk i niepowodzeń, niezgoda na to, by wrogie nam siły zniszczyły sieć naszych ludzkich powiązań* (Yinger 1957:17;

zob. Dobbelaere [1974] 2003:140). K. Dobbelaere większą wagę przypisał definicjom substancjalnym. Jego zdaniem, to drugie rozumienie, wynikające z tradycji durkheimowskiej, rodzi pewne problemy. Po pierwsze, religię definiuje się tutaj jako funkcjonalną dla grupy. Po drugie, nie można mówić o funkcjonalnych, świeckich alternatywach, gdy wszystko, co spełnia funkcję jest religią. Po trzecie, skoro człowiek jest z definicji istotą religijną, to każdy sposób „przezwycięzania” fundamentalnych dla niego problemów ma charakter religijny. Zdaniem K. Dobbelaere, takie pojmowanie terminu sprawia, że dyskusja nad sekularyzacją staje się trudna. Definicje funkcjonalne uniemożliwiają bowiem identyfikowanie alternatyw dla religii. Badacz wskazał, iż człowiek potrzebuje systemu znaczeniowego. Zaraz jednak dodał, iż nie każdy taki system musi być religijny (Dobbelaere 2008:73–74). Sam sposób definiowania omawianego zjawiska wpływa zatem na to, jak postrzegamy proces zeświecczenia.

Pojęcie *sekularyzacji* także ma charakter wieloznaczny, niejednokrotnie jego rozumienie pozostaje zależne od dyscypliny naukowej, jaką reprezentuje badacz². Celem niniejszego podrozdziału nie jest systematyczne zaprezentowanie poszczególnych definicji dotyczących wskazanego zjawiska. Chodzi raczej o wstępną refleksję nad sekularyzacją, przybliżenie istoty tego terminu. Zdaniem J. Mariańskiego, pojęcie *sekularyzacji* wywodzi się od łacińskiego wyrazu *saecularis* – znaczącego tyle co świecki, należący do świata (Mariański 2006:24). A. Draguła wskazał natomiast, że termin ten bierze swój początek od wyrazu *saeculum*, stosowanego na określenie *pokolenia, okresu życia pewnego pokolenia*, następnie zaś – *okresu czasu, określonego wieku*. Pojęcie zaczęto używać w odniesieniu do zjawisk temporalnych, przemijających, doczesnych, przynależących do świata. Stąd, jak stwierdził autor: *Saeculum stało się (...) synonimem świata. W opozycji do łacińskiego mundus, które to pojęcie odwoływało się do rozumienia świata jako miejsca, stworzonego porządku, saeculum miało zawsze odniesienie czasowe* (Draguła 2010:11). To dwojaki rozumienie terminu wskazuje na dwie różne koncepcje pojmowania świata, grecką, gdzie nacisk położony został na miejsce, strukturę i instytucję oraz żydowską, w której istotną rolę odgrywała historia i charakterystyczne dla niej wydarzenia. Mimo, że chrześcijaństwo wywodzi się z judaizmu, to jest zarazem kontynuatorem tradycji grecko-rzymskich. Na jego gruncie przyjmuje się w konsekwencji przestrzenne rozumienie *saeculum*. Takie podejście właściwe było zwłaszcza dla apologetów Kościoła pierwotnego. Uległo ono pogłębieniu w okresie średniowiecza, kiedy to tworzono miejsca święte, „zamieszkiwane” przez Boga oraz jego świętych. Przestrzenny charakter zyskały także „zaświaty”. Jak stwierdził A. Draguła: *Niebo, piekło i czyściec rozumiane były przede wszystkim jako miejsca, a nie*

² Jak zauważył K. Dobbelaere, terminologiczne problemy związane z pojęciem sekularyzacji wynikają z tego, że pojęcie to używane jest na gruncie różnych nauk, w tym filozofii, socjologii czy teologii (por. Dobbelaere 2000:21). W niniejszej pracy skoncentrowałem się na socjologicznym rozumieniu terminu.

*stany (Ibidem: 11). Dla J. Casanovy, źródeł terminu sekularyzacja należy szukać natomiast w prawie kanonicznym. Pojęcie to oznacza proces, w wyniku którego osoba zakonna opuszcza klasztor i powraca do świata (por. Casanova 2005:37). W ujęciu historycznym termin sekularyzacja po raz pierwszy zaczął być używany w odniesieniu do masowego wywłaszczania klasztorów, dóbr kościelnych, dokonywanych przez władców świeckich w okresie Reformacji oraz wojen religijnych. Pojęcie to oznaczało w tym przypadku przemieszczenie się osób, rzeczy, funkcji lub znaczeń ze sfery religijnej do sfery świeckiej. Terminologia ta koncentrowała się zatem na przejmowaniu przez państwo i inne systemy społeczne tych obszarów, materialnych, jak i symbolicznych, które dotąd zarezerwowane były dla instytucji kościelnych (por. Casanova 2005:37). J. Casanova zwrócił także uwagę na podział obowiązujący przez długi czas w Europie, dzielący rzeczywistość na obszar religijny („tamten świat”) oraz świecki („ten świat”). Jak wskazał badacz, w rzeczywistości nie chodziło tu o dwa światy, lecz o trzy. Ówczesny podział przebiegał bowiem nie tylko pomiędzy Królestwem Niebieskim i Ziemskim, ale także pomiędzy sferą Kościoła a Państwa (władzy świeckiej). Obie dychotomie zapośredniczone były w sakramentalnej naturze Kościoła, która sytuuje się między nimi, (...) przynależąc równocześnie do obu światów i mogąc dzięki temu pośredniczyć w sposób sakramentalny między jednym a drugim (Casanova 2005:40). Zdaniem socjologia, proces sekularyzacji w wymiarze historycznym polegał na stopniowym upadku systemu dualistycznego wewnątrz „tego świata” (Kościół–Państwo), co w konsekwencji prowadziło do rozpadu struktur pośredniczących między „tym” a „tamnym światem”. J. Casanova odwołał się do metafory „upadku muru” zaproponowanej przez M. Webera. Jak wskazał: *Upada mur oddzielający w porządku „tego świata” sferę religijną i świecką. Pozostaje, przynajmniej na razie, podział na „ten” i „tamten” świat. Odtąd jednak istnieć będzie tylko jeden niepodzielny „ten świat”, świat świecki, w którym religia dopiero będzie musiała znaleźć sobie miejsce (Ibidem: 40). Na genezę pojęcia sekularyzacja zwrócił także uwagę F. X. Kaufmann. Jego zdaniem, termin ten powstał w ramach teologii protestanckiej, skąd został przeniesiony na grunt filozofii religii i socjologii religii. Podobnie jak J. Casanova, F. X. Kaufmann wskazał, że istotny wpływ na znaczenie tego pojęcia miały przemiany związane z Reformacją, a przede wszystkim z przekształcaniem dóbr kościelnych we własność prywatną (zwłaszcza po pokoju westfalskim z 1648 r.). Jak konkludował badacz: *Jeżeli zatem historia czasów nowożytnych interpretowana jest jako „sekularyzacja”, to trzeba podkreślić religijny charakter początków tego procesu, co potwierdza znaczenie religii chrześcijańskiej w toku dziejów (Kaufmann 2004:91).***

Na gruncie socjologii już w wieku XIX pojawił się termin zeświecczenie, zastąpiony następnie przez E. Troeltscha pojęciem *sekularyzacja* (por. Kaufmann 2004:90). Pierwsze prace socjologiczne *stricte* koncentrujące się na tym zagadnieniu pojawiły się dopiero na przełomie lat 50 i 60. XX w. (Zielińska

2009). Od początku nie było jednak zgody między badaczami, co do definiowania sekularyzacji. Jak stwierdził F. X. Kaufmann: *Wspólny wszystkim tym rozumieniom jest tylko wyraźny związek z problemem religii wobec czasów nowoczesnych* (Kaufmann 2004:92). Niemiecki badacz spróbował uporządkować refleksję nad omawianym fenomenem³. Wskazał, że w dyskusji daje się wyodrębnić pięć różnych perspektyw odnośnie sekularyzacji. Po pierwsze, jest ona postrzegana jako zjawisko nieustannej utraty wagi przez religię. Pojęcie sekularyzacji pozostaje w tym przypadku tożsame z terminem zeświecczenie. Jak pisał F. X. Kaufmann: *Ta utrata znaczenia religii może być tłumaczona zarówno z punktu widzenia dążeń emancypacyjnych społeczeństwa, tj. wyzwolenia się z różnych zależności, jak i z pozycji kultury* (Ibidem: 92). Po drugie, sekularyzacja postrzegana jest jako wyrugowanie autorytetu Kościoła ze sfery świeckiej. W tym sensie, stanowi skutek zmian zachodzących w czasach nowożytnych, a zwłaszcza oddzielania się władzy duchowej od świeckiej. Towarzyszące temu procesowi rozszerzanie się kompetencji państwa prowadzi do utraty przez religię kontroli nad społeczeństwem. Po trzecie, sekularyzacja jest rozumiana jako równoczesna utrata oraz zachowanie dorobku chrześcijaństwa w ramach określonej społeczności świeckiej. Jak pisał badacz: *Chodzi tu zwłaszcza o ideę wolności i równości wszystkich ludzi zgodnie z prawami zawartymi w nowoczesnych konstytucjach, jak również o przejęcie ochrony i opieki nad słabymi i biednymi w ramach działań socjalnych państwa* (Ibidem: 93). W kulturze, zarówno wcześniej, jak i dziś, daje się odnaleźć ślady tradycji chrześcijańskiej. Zasadne staje się zatem mówienie o *chrześcijaństwie istniejącym poza obrębem Kościoła*. Po czwarte, sekularyzacja jest rozpatrywana jako warunek demitologizacji wiary oraz tego, co E. Troeltsch określił mianem *uduchowienia życia świeckiego*. I wreszcie, omawiany fenomen definiuje się jako dechryścianizację społeczeństwa i uwolnienie go spod wpływu Kościoła. Sekularyzacja w tym sensie oznacza coraz mniejsze zaangażowanie wiernych w praktyki religijne, zanik orientacji chrześcijańskiej w postawach i zachowaniach społecznych, a także w dziedzinie nauki. Podsumowując swoje rozważania, F. X. Kaufmann stwierdził: *Ta krótka charakterystyka ukazuje wyraźnie, iż pojęciu sekularyzacji przypisuje się nie tylko różne sprzeczne znaczenia, lecz również diagnozy dotyczące relacji pomiędzy religią czy chrześcijaństwem a epoką nowożytną różnią się między sobą* (Ibidem: 94). W podobny sposób uporządkował refleksję nad sekularyzacją L. Shiner (Shiner 1967; zob. Zielińska 2009). Na podstawie systematycznej analizy badań empirycznych utworzył sześciopunktowy indeks wykorzystania tego pojęcia. Sekularyzacja może zatem oznaczać zanik religii. Religijne symbole, doktryny bądź instytucje, akceptowane w przeszłości, zaczynają tracić swoje

³ W sposób hasłowy refleksję nad sekularyzacją uporządkował J. Mariański. Stwierdził, że do opisanego zjawiska używa się często takich sformułowań, jak: laicyzacja, emancypacja, dechryścianizacja, desakralizacja, „odkościelnienie”, niereligijność, „odczarowanie świata”, odmitologizowanie, dekonfesjonalizacja (Mariański 2006:24).

znaczenie. Konsekwencją tak zdefiniowanego procesu powinno być powstanie społeczeństwa pozbawionego wiary w rzeczywistość transcendentną. Przez pojęcie sekularyzacji rozumie się także zjawisko dostosowywania się do *tego świata* (świata doczesnego). Ludzie odwracają się od wyjaśnień nadprzyrodzonych i skupiają się na pragmatycznym wymiarze życia. Sekularyzacja rozumiana jest również jako proces uwalniania się społeczeństwa od religii poprzez jej wycofanie do odrębnej, oddzielonej od innych sfery. W rezultacie, religia staje się częścią życia prywatnego, kwestią indywidualną bądź ograniczoną do grupy religijnej, nie ma już jednak siły oddziaływania na społeczeństwo. Sekularyzacja może także oznaczać proces transformacji religijnych wierzeń i instytucji w formy niereligijne. Wiedza, poszczególne zachowania, czy instytucje, traktowane niegdyś jako zakorzenione w mocy boskiej, tracą swoje transcendentalne odniesienie, stają się wytworami ludzkiej działalności. Skutkiem tego procesu jest antropomorfizacja samej religii oraz przejęcie jej funkcji przez społeczeństwo. Zdaniem L. Shiner, pojęcie sekularyzacji stosuje się także w odniesieniu do desakralizacji. Badacze w ten sposób definiujący to pojęcie koncentrują się na utracie przez świat jego dotychczasowego, sakralnego charakteru. Procesowi temu towarzyszy desakralizacja człowieka. Efektem sekularyzacji jest powstanie całkowicie racjonalnej rzeczywistości społecznej. W końcu, omawiany termin pozostaje w użyciu na określenie przejścia od społeczeństwa „sakralnego” do „świeckiego”, w którym decyzje podejmowane są wyłącznie w oparciu o racjonalne i utylitarne przesłanki. Termin sekularyzacja nie odnosi się w tym przypadku wyłącznie do religii, lecz do ogólnej zmiany społecznej. Pewnej próby uporządkowania refleksji odnośnie sekularyzacji podjął się także K. Dobbelaere. Na wstępie, belgijski badacz wyróżnił sekularyzację indywidualną, przejawiającą się głównie w spadku indywidualnego uczestnictwa w praktykach religijnych. K. Dobbelaere wskazał przy tym, że nie należy sekularyzacji indywidualnej utożsamiać z sekularyzacją w ogóle. Mimo, że taka postawa pozostaje charakterystyczna dla niektórych badaczy, to jest ona niewłaściwa. Stąd, powinno się: (...) *dokonać wyraźnego rozróżnienia między poziomami sekularyzacji i przyjąć, iż spadek zaangażowania w życie Kościołów i denominacji należy utożsamiać jedynie z sekularyzacją indywidualną* (Dobbelaere 2008:34). Sekularyzacja przejawia się zatem nie tylko na poziomie indywidualnym, lecz także na społecznym, gdzie pozostaje głównie skutkiem dyferencjacji bądź wynikiem celowej polityki, oraz organizacyjnym – jako adaptacja organizacji religijnych do świeckich wartości społeczeństwa (*Ibidem*: 36–40)⁴. Pojęcie to znalazło także swoje zastosowanie na gruncie refleksji podejmowanej w ramach Kościoła katolickiego. Sekularyzacja jest tutaj (...) *płynącym z wiary uznaniem autonomii i sensow-*

⁴ Na trzy poziomy sekularyzacji, choć inne od tych wymienionych przez K. Dobbelaera, zwrócił uwagę V. Possenti. Wyróżnił sekularyzację jako: a) rozróżnienie sfer świeckiej oraz religijnej, państwa oraz Kościoła; b) ograniczenie religii do sfery ściśle prywatnej; c) schyłek i upadek wierzeń religijnych (Possenti 2005:342).

ności doczesności świata i skupieniu się Kościoła na właściwej mu misji ewangelizacyjnej, w której respektuje się autonomię świata i wartości doczesnych (Mariański 2004:365)⁵. W teologicznym rozumieniu, przedstawionym przez J. Mariańskiego, pojęcie *sekularyzacja* oznacza odpowiedni rozwój ludzkiej wiedzy, racjonalnego myślenia (ale już nie racjonalizmu naukowo-technicznego), techniki oraz kultury we właściwych sobie obszarach. Proces ten prowadzi do religijnego pluralizmu oraz do uwolnienia się Kościołów od ideologicznych i politycznych projektów.

Wieloznaczność terminu *sekularyzacja* budziła pewne kontrowersje już w latach 60. XX w. To wówczas D. Martin, amerykański badacz problematyki religijnej, głosił potrzebę rezygnacji z tego pojęcia. Uważał, że poszczególne znaczenia składające się na ten termin są ze sobą sprzeczne, a samo pojęcie używane jest często do wyrażania określonych poglądów ideologicznych. Problematyczna pozostała zatem operacjonalizacja *sekularyzacji*, a co za tym idzie – jej pomiar. Dla przykładu, uczestnictwo w praktykach religijnych ma różne znaczenie w poszczególnych tradycjach religijnych, czy zatem sam spadek udziału w modlitwach, nabożeństwach świadczy już o zeświecczeniu?! W opinii D. Martina, czynniki, które wskazują na istnienie tego zjawiska, mogą być interpretowane w kompletnie różny sposób. Powracając do przedstawionego przykładu, sam spadek udziału w praktykach religijnych niekoniecznie musi świadczyć o *sekularyzacji*, a raczej o przekształceniach w ramach religijnego zaangażowania. D. Martin zwracał uwagę na jeszcze jedną kwestię. Elementy przypisywane religii można odnaleźć w zjawiskach świeckich. Stąd, zasadne stają się pytania: czy to przemieszczenie świadczy o *sekularyzacji*?; jak należy interpretować tego rodzaju fenomeny? Dla D. Martina, wieloznaczność omawianego pojęcia, jego definicyjna nieprzejrzystość, powodują, że operacyjna wartość terminu pozostaje równa zeru (Martin 1965, 2005)⁶.

⁵ Uznanie przez Kościół katolicki autonomii świata doczesnego zaakcentowane zostało w *Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym – Gaudium et spes*, ogłoszonej przez papieża Pawła VI w dniu 7 grudnia 1965 r.

⁶ Interesujące rozważania w tym względzie, dotyczące zarówno problemów terminologicznych, konotacji pojęcia, jak i jego genezy, podjął także T. Luckmann. Jak stwierdził: *Sekularyzacja wciąż jeszcze oznacza, ogólnie i nieprecyzyjnie, globalny proces przemian w religii i społeczeństwie. Jedna tylko rzecz związana z tym pojęciem nie jest pozbawiona precyzji: ocena procesu, do którego owo pojęcie ma się odnosić. Jest on albo bardzo, bardzo dobry, albo bardzo, bardzo zły. Sekularyzacja jest pojęciem zakorzenionym w powszechnym doświadczeniu całej epoki: kształtuje je właściwa warstwie inteligentnej potrzeba sformułowania wyczerpującego wyjaśnienia genezy i istoty jej czasów, tudzież jej szczególnego miejsca w historii. Można powiedzieć, że pojęcie sekularyzacji posiada poniekąd religijne korzenie. Nie jest zaskakujące, że pojęcie sekularyzacji jest czymś więcej, a zarazem czymś mniej niż pojęciem lub teorią. Chociaż posiada ono empiryczne punkty odniesienia (musi być coś w historii społecznej i religijnej, na co ono wskazuje być może w sposób z reguły ideologiczny), to jest przede wszystkim mitologicznym wyjaśnieniem wyłonienia się współczesnego świata – świata, który jest odczuwany jako całkowicie odmienny od tego, co było wcześniej. Używam terminu „mitologiczny” zgodnie z jego definicją słownikową: opowiadanie historyczne, które zawiera pewną ilość elementów fikcyjnych* (Luckmann 2003:102).

Głosy krytyczne nasiliły się w kolejnych latach. Pojawiły się nawet opinie, że pojęcie pozbawione jest desygnatów, nie daje się bowiem zaobserwować ani upadku religii ani całkowitego zeświecczenia współczesnego człowieka (por. Greeley 1972). Interesujące stanowisko w tym względzie sformułował J. Hadden w artykule zatytułowanym *Toward Desacralizing Secularization Theory* (1987). Zdaniem badacza, teza o sekularyzacji nie może być poddana systematycznej analizie. Teorie sugerujące zachodzenie tego procesu we współczesnych społeczeństwach mają *de facto* ideologiczny a nie naukowy charakter. Zjawisko zeświecczenia traktowane jest jako swego rodzaju oczywistość, której nie trzeba udowadniać. Jak stwierdził J. Hadden, idea sekularyzacji uległa sakralizacji. Uzyskała status niepodważalnego dogmatu. Badacz wskazał przy tym, że sakralizacja ta stanowi konsekwencję europejskiego postrzegania religii. Socjologia narodziła się bowiem w środku głębokiego konfliktu zachodzącego na kontynencie pomiędzy Kościołami a rodzącą się kulturą liberalną. Rola wiary została pomniejszona przez osiemnastowiecznych filozofów. Ten duch Oświecenia oddziaływał także na późniejsze epoki. Wywarł swój wpływ na nauki społeczne kształtujące się w XIX stuleciu. W centrum uwagi umieszczono rozum, który miał zastąpić irracjonalną wiarę. W nauce zaś pokładano nadzieję na wyplenienie ze społeczeństw zabobonu i tyranii. Zdaniem J. Haddena, te napięcia pomiędzy organizacjami religijnymi a nowym, dopiero formującym się porządkiem były widoczne na trzech różnych wymiarach. Przedmiotem konfliktu stał się m. in. ewolucjonizm. Teoria zaproponowana przez K. Darwina była wyzwaniem dla religijnego rozumienia historii. Na jej podstawie formułowano wnioski, że wiara pozostaje czymś archaicznym i stanowi przeszkodę dla postępu. Drugim polem konfliktu była władza polityczna. W czasach feudalnych wykształcił się sojusz między Kościołami a władcami. Stąd, gniew, jaki obudziła rewolucja francuska, kierowano nie tylko przeciw monarchii, ale również w stosunku do duchowieństwa, które legitymizowało absolutystyczne rządy. Idee te szybko zyskały swych stronników w innych europejskich krajach. Stały się punktem wyjścia dla koncepcji separacji, rozdziału Kościoła od państwa. Trzecim polem konfliktu było życie wewnętrzne człowieka. Dotychczas Kościoły dysponowały monopolem na rozważania w tym względzie. Zmiany, jakie następowały w XVIII i XIX stuleciu sprawiły, że sfera ludzkiej psychiki zaczęła być eksplorowana przez naukę. We wszystkich tych konfliktach Kościoły przyjmowały strategię defensywną. W wymiarze politycznym broniły poprzednich rozwiązań ustrojowych. W obszarze wiedzy podtrzymywały swój punkt widzenia, poddawany surowej krytyce naukowców. Zdaniem J. Haddena, ideowy sukces sceny politycznej oraz polityczne zwycięstwo liberalizmu odbierano jako dowód na erozję wierzeń religijnych. Nieco inny charakter miały doświadczenia amerykańskie. Od początku Stany Zjednoczone były budowane jako nowoczesne państwo. Kraj ten nie został zatem obciążony dziedzictwem feudalizmu. Pierwsi przedstawiciele nauk społecznych wywodzili się z protestanckiego duchowieństwa. Refleksja,

którą podejmowali, miała bardziej praktyczny charakter. Interesowało ich, jak dzięki nauce można przezwyciężyć niektóre problemy społeczne. Nie zmienia to jednak faktu, że nawet w Stanach Zjednoczonych znaczny wpływ w dyskusji nad sekularyzacją uzyskali w końcu badacze krytycznie ustosunkowani wobec religii. Stąd, według J. Haddena, ta ideologiczna niechęć, głęboko zakorzeniona w umysłach europejskich i amerykańskich ojców założycieli nauk społecznych, silnie odcisnęła swe piętno na socjologii. Sakralizacja poglądu na temat sekularyzacji sprawiła, że zjawisko zeświecczenia stało się oczywistością, której nie trzeba empirycznie weryfikować.

Wśród głosów krytycznych ważne okazało się stanowisko R. Starka sformułowane w głośnym i zarazem kontrowersyjnym artykule zatytułowanym *Secularization, R.I.P.* (1999). Badacz stwierdził w nim, że od ponad trzystu lat przedstawiciele nauk społecznych i związani z nimi intelektualiści obiecują zanik religii. W każdym kolejnym pokoleniu pojawia się pogląd, że wiara upadnie w ciągu kilku dekad bądź w nieco dłuższej perspektywie, a ludzie wyrosną z irracjonalnych zabobonów. Jak wskazał R. Stark, pierwsze tak wyraźnie wyartykułowane stanowisko przedstawił T. Wollstone, który w 1710 r. przekonywał, że chrześcijaństwo zaniknie około roku 1900. Fryderyk Wielki pisząc pół wieku później do Woltera stwierdził, iż ów Anglik mylił się w swych spekulacjach. Zachodzące zmiany wydawały się pruskiemu królowi na tyle dynamiczne, że wieszczył chrześcijaństwu znacznie krótszy żywot. Tę oświeceniową tendencję do proroctw, sugerujących upadek religii w bliższej bądź dalszej przeszłości, zaadaptowały nauki społeczne. Pogląd na sekularyzację nie był jednak empirycznie weryfikowany. Przyjął on raczej formę mitu niż ugruntowanego w danych dowodu. Według R. Starka, na te sekularyzacyjne proroctwa składa się pięć powiązanych ze sobą stanowisk. Po pierwsze, przyjmuje się, że zeświecczenie jest rezultatem bądź częścią procesu modernizacji. Towarzyszy innym zmianom następującym w przeobrażających się społeczeństwach, w tym industrializacji, urbanizacji oraz racjonalizacji. Skoro modernizacja ma linearny charakter, to cecha ta powinna być właściwa także dla sekularyzacji. Po drugie, proroctwa formułowane przez przedstawicieli nauk społecznych i intelektualistów nie koncentrują się na instytucjonalnej dyferencjacji, rozdziale Kościoła od państwa, lecz na indywidualnej pobożności. Dla przykładu, marksiści głosili, iż wraz z nastaniem nowej epoki ludzie porzucą wiarę, stanowiącą jedynie wytchnienie od zła i wyzysku, doświadczanych przez nich w świecie. Z. Freud zakładał natomiast, że to psychoanaliza uwolni ludzkość od dziecinnego, niedojrzałego przywiązania do religii. Po trzecie, wśród omawianych proroctw pojawia się przekonanie, że wraz z rozwojem nauki wiara stanie się archaiczna i bezużyteczna. Co więcej, mniej bądź bardziej wprost formułuje się pewne oczekiwanie względem samych naukowców. Ich wiarygodność uzależnia się od co najmniej ambiwalentnego stosunku do wiary. Po czwarte, proroctwa te przypisują określoną wartość sekularyzacyjnym działaniom państwa. Przyjmuje się, że rezulta-

tem laickiej polityki powinien być zanik religijności w społeczeństwie. Jak wskazał R. Stark, przykładem potwierdzającym skuteczność tych działań pozostawał „ateistyczny” Związek Radziecki. Po piąte, wnioski wyłaniające się z dyskusji nad sekularyzacją społeczeństw europejskich ekstrapolowane są na inne wyznania i zbiorowości. W swojej refleksji R. Stark skoncentrował się na dekonstrukcji tak zdefiniowanych prorocत्व, wykazaniu ich nienaukowego charakteru. Stwierdził, iż modernizacja wcale nie przyczyniła się do zmniejszenia się poziomu religijności w Europie. Badacze sugerujący to zjawisko tkwią w błędzie, gdyż opierają się na micie o pobożnej przeszłości kontynentu. Odwołując się do prac historycznych socjolog wskazał, iż ludzie w średniowiecznej Europie rzadko uczęszczali do kościoła. Infrastruktura sakralna była słabo rozwinięta, brakowało duchownych, a spora ich część pozostawała słabo wykształcona (nieznajomość łaciny). Ludność powszechnie oddawała cześć dawnym bóstwom i praktykowała obrzędy magiczne. R. Stark przywołał nawet słowa A. Greeley'a, który stwierdził, iż nie mógł zajść żaden proces dechrystianizacji w Europie, bo społeczeństwa ją zamieszkujące nigdy nie były całkowicie schryścianizowane (zob. Greeley 1995). Modernizacja nie niszczyła zatem religijnego świata przeszłości, gdyż ten nigdy nie istniał. R. Stark powołał się na dane pochodzące z Wielkiej Brytanii sugerujące, że między 1740 a 1850 r. nie zaobserwowano większych różnic w poziomie religijności, a był to przecież okres dynamicznej industrializacji kraju. Badacz krytycznie odniósł się także do pozostałych stanowisk. Wskazał, iż nie ma jednoznacznego związku między byciem naukowcem a ateizmem. Przytoczył przy tym wyniki badań wskazujące, że wiarę w Boga ponad dwukrotnie częściej deklarują reprezentanci nauk przyrodniczych niż społecznych. R. Stark poddał też krytyce pogląd, że polityka państwa może przyczynić się do zeświecczenia społeczeństwa. Przeczy temu religijne ożywienie towarzyszące upadkowi Związku Radzieckiego. Autor wskazał ponadto, iż wnioski dotyczące sekularyzacji społeczeństw europejskich trudno odnieść do innych kultur. Za przykład podał kraje muzułmańskie. Odwołał się do badań, z których wynika, że procesowi modernizacji tych społeczeństw towarzyszy wzrost zaangażowania religijnego obywateli. Odsetek wierzących pozostaje przy tym znacznie większy wśród osób dobrze wykształconych, zajmujących wyższą pozycję społeczną. R. Stark zgodził się zatem z D. Martinem i J. Haddenem, że pojęcie sekularyzacji jest niejednoznaczne oraz odzwierciedla pewne ideologiczne założenia.

Krytyka podjęta przez wskazanych badaczy wydaje się zbyt daleko idąca. Neguje ona bowiem jakiegokolwiek empiryczne znaczenie analizowanego pojęcia. Należy jednak przyznać im rację, że wskazany termin bywa wykorzystywany do krytyki religii w ogóle. Dla rozróżnienia neutralnej proweniencji pojęcia od jego ideologicznego zastosowania, J. Mariański dokonał rozgraniczenia pomiędzy

sekularyzacją oraz sekularyzmem⁷. O ile, z punktu widzenia teologicznego, sekularyzacja oznacza autonomię człowieka w sprawach doczesnych, o tyle sekularyzm cechuje przecenianie poznawczych możliwości istoty ludzkiej. To drugie zjawisko prowadzi w konsekwencji nie tylko do pomijania Boga i jego roli w świecie, ale także do zaprzeczenia jego istnienia (ateizm). Jak wskazał J. Mariański: *Sekularyzm staje się określonym programem światopoglądowym, opierającym się z reguły na materialistycznej koncepcji człowieka i postulującym ateizację społeczeństwa. W religii dostrzega się wroga nowoczesności* (Mariański 2006:25). Tak zdefiniowany sekularyzm powiązany został współcześnie z pewnym typem mentalności naukowo-technicznej i racjonalistycznym sposobem myślenia, kwestionującym istnienie Boga oraz transcendentną wartość samego człowieczeństwa. Kwestię tę rozważał także W. Kulbat. Jego zdaniem, sekularyzm jest antyreligijną ideologią będącą (...) *produktem rozwijającego się w Europie, zwłaszcza od czasów oświecenia, procesu sekularyzacji* (Kulbat, www.wkulbat.pl). Negatywna postawa wobec religii nie wyraża się obecnie w formie ateizmu wspieranego przez instytucje państwowe. Współczesny sekularyzm odwołuje się do humanizmu oraz nauk społecznych, w tym zwłaszcza psychologii oraz socjologii, wpływa na tworzenie się klimatu religijnego indyferentyzmu, a także atmosfery sceptycyzmu oraz nihilizmu. Jak pisze autor: *W wielu środowiskach religia straciła monopol na tworzenie znaczeń, na interpretację i wyjaśnianie sensu życia, przestała być autorytetem a nawet sama potrzebuje uzasadnień i obrony. Jedynym twórcą i interpretatorem sensu życia ludzkiego ma być od tej pory człowiek* (Ibidem). To przedstawione przez autorów rozumienie sekularyzmu może budzić pewne wątpliwości. Należy się bowiem zastanowić, czy krytyka ideologicznych przesłańek stojących za dyskusją nad sekularyzacją, sama nie przekształca się w tym przypadku w swego rodzaju ideologiczną perspektywę. Być może w rozważaniach nad zeświecczeniem w ogóle nie da się uciec od wartościowania. Nie oznacza to jednak, że zaproponowane pojęcie sekularyzmu jest bezużyteczne. Warto je uwzględnić w refleksji nad zjawiskiem, zwłaszcza w kontekście krytyki formułowanej przez niektórych badaczy pod adresem terminu *sekularyzacja*. Moim zdaniem, problem sekulary-

⁷ S. H. Nasr, muzułmański filozof, profesor nauk o islamie na Uniwersytecie Jerzego Waszyngtona (Washington D. C.) poszedł dalej, stwierdzając, że można wręcz mówić o fundamentalizmie sekularystycznym. Jest to opinia skrajna, niemniej jednak warta uwzględnienia w rozważaniach. Jak stwierdził badacz: (...) *sam modernizm to jedna z najbardziej fanatycznych, dogmatycznych i ekstremistycznych światowych ideologii. Stara się on zniszczyć każdy odmienny punkt widzenia i jest całkowicie nietolerancyjny wobec Weltanschauung, które mu się przeciwstawia, niezależnie czy chodzi tutaj o rdzennych Amerykanów, których cały świat został siłą zniszczony przez modernizm, czy też o hinduizm, buddyzm, islam bądź też tradycyjne chrześcijaństwo lub judaizm. (...) Zatem jeśli chce się mówić o „fundamentalizmie” w religii, należy tu włączyć „fundamentalizm” sekularystyczny, który jest równie napastliwy w swoim prozelityzmie i agresywny wobec wszystkiego, co stoi na jego drodze, jak najbardziej fanatyczna forma „fundamentalizmu” religijnego* (Nasr 2010:100–101).

zmu można rozpatrywać w odniesieniu do sytuacji właściwej dla liberalnego porządku demokratycznego. U jego podstaw leży idea wolności sumienia jednostki, przy czym wolność ta oznacza nie tylko swobodny wybór religii, lecz także wybór życia bez jakichkolwiek religijnych interpretacji. Z sekularyzmem mamy do czynienia wówczas, gdy ta niereligijna perspektywa narzucana jest społeczeństwu jako pewnej całości (poprzez media, system oświaty, itd.) jak i poszczególnym jednostkom z osobna. Problemem dalej pozostaje jednak kwestia rozgraniczenia, kiedy mamy do czynienia z sekularyzmem, czyli uwarunkowanym ideologicznie zwalczaniem wiary, a kiedy z sekularyzacją, a więc strukturalnym procesem prowadzącym do osłabienia religii (bądź transformacji jej funkcji).

Jak widać, pojęcie zeświecczenia nie jest jednoznaczne. W literaturze przedmiotu pod pojęciem sekularyzacji najczęściej rozumie się proces osłabiania się religii w społeczeństwie. K. Dobbelaere wskazał, że zjawisko trzeba analizować w odniesieniu do różnych wymiarów życia społecznego. Na poziomie makrostrukturalnym sekularyzacja stanowi wprost konsekwencję dyferencjacji funkcjonalnej. Przejawia się w emancypacji poszczególnych podsystemów społecznych spod kontroli religii. Rezultatem tego jest separacja sfery świeckiej i sakralnej, przyjmująca na gruncie legislacyjnym postać rozdziału państwa od Kościoła. Następuje także zanik publicznych funkcji religii. Na poziomie mezostrukturalnym sekularyzacja przejawia się w procesie dostosowywania się organizacji kościelnych do wymagań coraz bardziej świeckiego społeczeństwa. Kościoły wycofują się z ortodoksji. Dopasowują swoje nauczanie do racjonalistycznie i scjentyście nastawionych wiernych. Przyjmują postać biurokratycznych organizacji. Na poziomie mikrostrukturalnym sekularyzacja przejawia się w spadku religijnego zaangażowania członków społeczeństwa. Przystają oni uczestniczyć w nabożeństwach. Następuje ponadto sekularyzacja ich świadomości. Wyjaśnienia religijne spychane są na margines. Dominującą rolę zaczynają odgrywać zaś te odwołujące się do nauki, ideologii politycznych czy świeckiego dyskursu w ogóle. W skrajnym przypadku religia w ogóle przestaje być brana pod uwagę w procesie poznawania i oceny rzeczywistości (Dobbelaere 2008). Jak później pokażę, takie rozumienie zeświecczenia zostało ugruntowane w teoriach funkcjonujących w ramach paradygmatu sekularyzacyjnego. Nie w pełni się z nim zgadzam. Niektórzy badacze, których poglądy zaprezentowałem w tej części rozdziału, sugerowali, że wskazany termin ma określone ideologiczne konotacje. Nie da się ukryć, że znaczny wpływ na sposób, w jaki dziś pojmujemy sekularyzację miały poglądy filozofów oświeceniowych i stanowiska formułowane przez klasyków nauk społecznych. Warto się im zatem bliżej przyjrzeć.

1.2. Dyskusja nad słabnącą rolą religii w perspektywie historycznej

Współczesne rozumienie sekularyzacji należy rozpatrywać w kontekście rozważań filozoficznych zapoczątkowanych w siedemnastym stuleciu i kontynuowanych w późniejszym okresie. Przyczyniły się one m. in. do ukształtowania się idei separacji, zgodnie z którą sfera Kościoła powinna być oddzielona od sfery politycznej. Punktem wyjścia dla tej dyskusji były rozważania podjęte przez T. Hobbesa w *Lewiatanie* ([1651] 2006). Ten angielski myśliciel odświeżył pogląd reprezentowany przez epikurejczyków. Stwierdził, że ludzka dusza jest niczym innym, jak kolejną nazwą umysłu złożonego z materii, pobudzanego od wewnątrz różnego rodzaju namiętnościami i pragnieniami. Skoro, rozważał T. Hobbes, religia jest właściwa tylko dla człowieka, to jej przyczyn należy szukać w nim samym. Dla filozofa, u podstaw jej powstania leży działanie dwóch istotnych sił, pożądania przyjemności oraz ignorancji. Zdaniem T. Hobbesa, człowiekiem kierują pragnienia. Nie wie on niestety jak je zaspokoić. Rodzi się w nim lęk. Boi się, że straci to, co już posiada. Niepokoi się, że nie osiągnie tego, co pragnie. Boi się swej przemijalności, śmierci. Z tych lęków narodzili się bogowie. Ich istnienie dawało pocieszenie i nadzieję. Początkowo manifestacje tych bóstw były absurdalne. Ludzie przedstawiali je pod postacią zwierząt. Z czasem jednak, udało się im wykształcić ideę jednego Boga, nieskończonego i wszechpotężnego, mającego wpływ na wszystko, co dzieje się na świecie. Zdaniem T. Hobbesa, monoteizm stał się jednak bodźcem do wytworzenia się nowych lęków. Pojawił się strach przed kapryśnym Bogiem, który pozostaje wiecznie niezadowolony z tego, jak ludzie mu służą. Tak zdefiniowany niepokój jest znacznie silniejszy od pierwotnego lęku. Jak bowiem można ochronić się przed gniewem wszechpotężnego Boga?! Odpowiedź na to pytanie formułują kapłani. Stwierdzają, że tylko oni posiadają wiedzę prawdziwą i znają wolę Boga. Z punktu widzenia ograniczeń, jakie T. Hobbes przypisał ludzkiemu umysłowi, takie roszczenia są zupełnie bezzasadne. Aby zbudować swój autorytet i chronić uzyskaną władzę, kapłani kierują oskarżenia przeciw swoim adwersarzom. Tak rozpoczynają się wojny religijne, konflikty o dusze. Ludzie dopuszczają się podczas nich czynów, jakich nie popełniłoby żadne zwierzę. Dzieje się tak, gdyż wierzą w Boga. Zwierzęta walczą tylko po to by przetrwać, ludzie zaś o to, aby zostać zbawionym. Niewątpliwie konflikty religijne, które wyznaczały bieg historii w siedemnastym stuleciu, wpłynęły na kierunek refleksji T. Hobbesa. Sam filozof sformułował dwie propozycje, stanowiące swego rodzaju rozwiązanie tej kwadratury koła. Pierwsza z nich była kontrowersyjna, zwłaszcza w perspektywie późniejszych doświadczeń Europy. T. Hobbes zakładał, że lęk pozostaje nieodłącznym elementem kondycji ludzkiej. Postanowił go jednak skupić w osobie suwerena. Gdyby takiemu władcy udało się wytworzyć sytuację, w której ludzie nie obawialiby się żadnych bogów bądź ludzi poza nim, to wtedy na świecie zapanowałby pokój. Funkcjonowanie niezależnego Kościoła

w takich warunkach nie miałyby sensu. Suweren posiadałby pełnię władzy w kwestiach religijnych. Jedynym warunkiem zbawienia byłoby pełne posłuszeństwo wobec niego. Druga propozycja T. Hobbesa pozostawała tylko nieco mniej kontrowersyjna. Angielski myśliciel postulował bowiem reformę filozofii, nauk oraz samych uniwersytetów, które traktował jako pozostałości średniowiecznego obskurantyzmu. Uważał, że głównym przedmiotem nauczania powinna stać się nowa interpretacja chrześcijaństwa zaproponowana przez suwerena.

Problematyka religijna była także przedmiotem rozważań innych przedstawicieli angielskiego i szkockiego Oświecenia. Została wzięta pod uwagę m. in. przez J. Locke'a. W *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* ([1690] 1955) filozof skupił się na zagadnieniach epistemologicznych. Uważał, że umysł człowieka w chwili narodzin jest jak *tabula rasa*. Nasza wiedza pochodzi z doświadczenia. Człowiek nabywa ją w dwojaki sposób. Doświadczając świat zewnętrzny bądź – poprzez refleksję – samego siebie. Jednostka posiada zdolność uczenia się, cechuje się także wrodzoną ciekawością. Ludzie tak często błędzą, gdyż są zbyt leniwi albo źle wykształceni, aby samemu podejmować się analizowania świata i wyciągać z niego właściwe wnioski. Wolą natomiast „prawdy” nie poddane nigdy sprawdzianowi doświadczenia, które odziedziczyli na mocy tradycji. Zdaniem J. Locke'a, w ten sposób rodzą się przesady religijne. Ludzie mają przy tym skłonność do narzucania tak uformowanych dogmatów innym. Ta dążność stanowi przyczynę konfliktów i wojen religijnych. Rozważania w tym względzie prowadziły angielskiego filozofa do opracowania ram ustroju, który eliminowałby wskazane zagrożenie. Propozycja, którą sformułował różniła się od stanowiska przyjętego przez T. Hobbesa. W pracy zatytułowanej *Dwa traktaty o rządzie* ([1690] 1992) stwierdził, iż człowieka w stanie natury charakteryzuje pełna wolność. Nie podlega on jakiegokolwiek władzy nadrzędnej. Pozostaje podporządkowany jedynie prawom natury. Stan ten jest możliwy, o ile ludzie kierują się w swych poczynaniach rozumem. Zdaniem J. Locke'a, taki porządek rzeczy nie jest jednak trwały. Angielski filozof podzielał pogląd sformułowany przez T. Hobbesa, że ludzie pozostają ze swej natury egoistyczni i są zainteresowani realizacją swych własnych interesów. Jeśli przy tym przestają kierować się rozumem i zaczynają stosować przemoc w celu narzucania swej woli innym czy przejmowania ich własności, to następuje sytuacja, którą J. Locke określił stanem wojny. Konieczne staje się zatem ustanowienie takiej wspólnoty, która z jednej strony chroniłaby wolność i własność człowieka, a z drugiej gwarantowała pokój. W wyniku umowy tworzy się społeczeństwo polityczne. Wolność funkcjonującego w nim człowieka sprowadza się do tego, iż nie podlega on żadnej innej władzy jak tej, która została powołana na mocy zgody we wspólnocie. Obywatela nie obowiązują ponadto żadne ograniczenia poza tymi, które wynikają z ustanowionych praw. Ramy ustrojowe zdefiniowane przez J. Locke'a umożliwiały zachowanie znacznej części tej wolności, która charakterystyczna była dla stanu naturalnego. Zapewniały zarazem bezpieczeństwo, w tym sensie, że

człowiek pozostawał niezależny od arbitralnej i zmiennej woli innych. W przeciwieństwie do T. Hobbesa zatem, J. Locke uważał, że ludzie nie tworzą społeczeństwa politycznego pod wpływem lęku przed gwałtowną śmiercią. Jako jednostki kierujące się swym własnym interesem podejmują rozsądną decyzję, która pozwala im zachować wolność i obronić własność.

Z poglądami dotyczącymi kwestii ustrojowych korespondowała refleksja J. Locke'a na temat miejsca religii w społeczeństwie. Przemyslenia w tym względzie filozof zawarł w traktacie zatytułowanym *Listy o tolerancji* ([1689] 1963). Punktem wyjścia dla rozważań stała się krytyka przemocy używanej w celu szerzenia wiary. Filozof stwierdził, że istota religii nie leży w presji i gwałcie zadawanym innym. Ten wniosek wyłania się wprost z przesłania uwzględnionego w Ewangelii. J. Locke zauważył bowiem, iż Jezus Chrystus wysyłając swych zwolenników na podbój świata wyposażył ich nie w broń, lecz w słowo, dzięki któremu mieli głosić nowinę o pokoju, świętości i właściwym prowadzeniu się. Ewangelia sprzeciwia się przymusowi w wierze i zaszczenia w ludziach ideę tolerancji w stosunku do tych, którzy mają odmienne zapatrywania w sprawach religii. We wskazanym traktacie J. Locke podkreślał zresztą, że przemoc czy ograniczenia są bezużyteczne. Za ich pomocą nie udało się jeszcze nikogo przekonać do prawdziwej wiary. Filozof wypowiadał także krytyczne sądy względem kleru i instytucji religijnych⁸. Jego zdaniem, ludzie błędnie zakładają, iż duchowni lepiej od nich znają drogę prowadzącą do zbawienia. Zagrożenie widział też w ambicjach kleru. Przyjmował, że instytucje religijne zainteresowane są zdobyciem i utrzymaniem władzy oraz narzucaniem swej wiary obywatelom. Postawa ta prowadzi do wybuchu konfliktów religijnych i przemocy. Ambicje duchownych przyczyniają się zatem do załamania się ładu politycznego. Przeszkodą dla tych roszczeń jest organizacja ustroju według wskazówek, które filozof zaproponował. Konieczny staje się rozdział państwa od Kościoła. Rząd zamiast zbawieniem ludzkich dusz powinien zajmować się regulacją stosunków między ludźmi. Władza w tak zdefiniowanym ustroju pozostaje ograniczona stanowionym prawem, nie daje zbyt wielu prerogatyw. Nie ma zatem powodów, aby duchowni przepełnieni niezdrowymi ambicjami mieli się o nią starać. To wykluczenie Kościołów ze sfery politycznej powinno zatem skutkować tym, że działania instytucji religijnych skoncentrują się na głoszeniu wiary a nie na zdobywaniu władzy i wzniesieniu przemocy.

W rozważaniach nad religią istotne miejsce zajął D. Hume. O ile J. Locke, mimo swych krytycznych sądów na temat instytucji kościelnych, pozostawał człowiekiem wiary, o tyle religijność szkockiego filozofa jest kwestią dyskusji.

⁸ Interesujące jest to, że przedmiotem krytyki J. Locke'a stali się także ateści. Jak stwierdził angielski filozof: *W końcu tych ludzi, którzy przeczą istnieniu bóstwa, w żaden sposób tolerować nie wolno. Dla ateusza bowiem nie mogą być święte żadne poręczenia, żadne układy, żadne przysięgi, które więziami są społeczeństwa: do tego stopnia, że w następstwie negacji Boga, już bodaj w samej myśli, to wszystko traci swą wartość* (Locke [1689] 1963:55).

Niektórzy sugerują, że był ateistą, a swych poglądów nie wyrażał wprost ze względu na obowiązujące wówczas restrykcje w tym względzie. Inni argumentują natomiast, że pozostawał deistą. Rozstrzygnięciu tego dylematu nie pomagają pisma D. Hume'a. W jednym ze swych fundamentalnych dzieł zatytułowanym *Dialogi o religii naturalnej* ([1779] 1962) szkocki filozof uwzględnił formę dyskusji, w której uczestniczą czterej bohaterowie. W literaturze przedmiotu do dziś trwają spory, która z postaci rzeczywiście reprezentowała stanowisko D. Hume'a. Szkockiego filozofa łączył z T. Hobbesem i J. Lockiem pogląd, że konflikty religijne mogą być wyeliminowane ze społeczeństwa tylko na drodze rozdziału Kościoła od państwa. Z tym drugim zgadzał się również w kwestii ograniczenia władzy i przyzwolenia dla tolerancji religijnej. Swoje rozważania rozpoczął od dzieł zatytułowanych *Traktat o naturze ludzkiej* ([1739–1740] 1963) oraz *Badania dotyczące rozumu ludzkiego* ([1748] 1977). D. Hume wskazał w nich na ograniczone możliwości poznawcze człowieka. Wiedza, którą uzyskuje, pochodzi z doświadczenia. Składają się na nią impresje, czyli wrażenia, oraz ich mentalne obrazy zachowywane w pamięci, czyli idee. Człowiek nie dysponuje zatem wiedzą obiektywną dotyczącą przedmiotów sytuujących się w świecie zewnętrznym. Te ograniczenia umysłu odnoszą się także do wnioskowania na podstawie informacji pochodzących z doświadczenia. Uwaga filozofa dotyczyła sądów tworzonych w oparciu o analizowanie związków przyczynowo-skutkowych. Zdaniem D. Hume'a, nie możemy z wystarczającą pewnością stwierdzić, że jakieś wydarzenie stanowi konsekwencję zaistnienia innego. Nasze przeświadczenie o następstwie zdarzeń wynika z przyzwyczajenia. Według M. Lilli, rozważania nad ograniczeniami ludzkiego umysłu doprowadziły szkockiego filozofa do dość zaskakującego wniosku. Skoro bowiem nie jesteśmy w stanie uzyskać wiedzy obiektywnej na temat rzeczywistości, to *de facto* wszelkie nasze sądy o niej można określić mianem wiary. To zaś implikuje konkretne postrzeganie religii. Dla D. Hume'a bowiem jej problemem nie jest to, że opiera się na wierze, lecz to, że poszukuje pewności. Religia stara się odkryć prawdy, które leżą poza możliwościami umysłu. W ten sposób pogłębia ludzką niepewność i zamąca umysł (Lilla 2009:103). Problem ograniczonych możliwości poznawczych człowieka kontynuowany był w *Dialogach o religii naturalnej* ([1779] 1962). D. Hume dokonał w tym dziele krytyki poglądów na istnienie Boga. Przedmiotem analiz stały się argumenty pojawiające się w pracach teologów i filozofów teistycznych. Powszechnie zakładano w nich, że obecność Boga można stwierdzić na podstawie informacji pochodzących ze wszechświata. We wskazanym traktacie argumentację tę przyjął Kleantes. Odwołał się on do popularnej w XVII i XVIII stuleciu koncepcji świata jako uporządkowanego mechanizmu. D. Hume ustami Filona poddał ten dowód krytyce wskazując, że pomiędzy tworam natury a człowieka nie ma wystarczającego podobieństwa. Nie można zatem twierdzić, że oba mają ten sam charakter. Argumentacja ta naraża się zatem na zarzut antropomorfizmu. Refleksja D. Hume'a szła jednak dalej. Na

podstawie dostępnej człowiekowi wiedzy trudno budować analogie w tym względzie. W przypadku tworców natury znamy jedynie skutki, nie dysponujemy zaś wystarczającymi informacjami na temat ich przyczyn. Z wiedzy ograniczonej do dzieł człowieka w sposób nieuprawniony wysuwamy wnioski na temat całego wszechświata. Zakładamy, że skoro twory ludzkie posiadają swego demurga, to taka sytuacja powinna mieć miejsce w odniesieniu do kosmosu w ogóle. D. Hume zakwestionował to rozumowanie. Uporządkowanie świata nie musi wynikać z istnienia boskiego umysłu. Szkocki filozof założył, że sama materia może stanowić pierwotne źródło doświadczanego przez człowieka ładu.

Poglądy D. Hume'a kwestionowały status wiedzy religijnej jako prawdziwego źródła informacji o wszechświecie. Trudno jednoznacznie orzekać, czy sformułowane przez niego stanowisko miało charakter ateistyczny czy deistyczny. Tworzona przez niego filozofia niewątpliwie jednak odzwierciedlała ducha epoki. Oświecenie stało się zatem przyczynkiem dla procesu dekonstrukcji świata religijnego jako danego i jedynie obiektywnego. Rozważania w tym względzie nie były ograniczone do Anglii i Szkocji. Podejmowali je także myśliciele francuscy. Niektórzy z nich opowiadali się za materializmem sugerując, że nie istnieje ani dusza ani świat nadprzyrodzony. Taki punkt widzenia przyjął J. O. de La Mettrie w swej pracy *L'homme-machine* (1748). Materialistyczna geneza religii została natomiast sformułowana przez Ch. De Brosses w jego dziele zatytułowanym *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* (1760). Interesujące rozważania podjął jeden z najbardziej znanych encyklopedystów – D. Diderot. Jego poglądy na religię ewoluowały. W pierwszych swych pracach, w tym: w *Myślach filozoficznych* ([1746] 1953) oraz w *O wystarczalności religii naturalnej* ([1747] 1953), skłaniał się ku deizmowi. Przyjmował jeszcze założenie, że wyniki nauk przyrodniczych przybliżają nas do poznania Boga. Ostro krytykował przy tym religie objawione, stanowiące przyczynę nietolerancji i wojen. W innej swej pracy, zatytułowanej *Przechadzka sceptyka* ([1747] 1953), D. Diderot dosyć wyraźnie opowiedział się już za stanowiskiem ateistycznym. Stwierdził w niej, iż odnajdywane przez naukę prawidłowości świata przyrody nie muszą być dowodem na istnienie Boga, lecz jedynie świadectwem uporządkowania materii. Największy wpływ na ówczesną dyskusję nad religią wywarły jednak poglądy J. J. Rousseau. W dziele zatytułowanym *Emil, czyli o wychowaniu* ([1762] 1955) francuski filozof opowiedział się, podobnie jak D. Diderot w swych pierwszych pracach, za religią naturalną. Bohaterem tego traktatu pedagogicznego pozostaje tytułowy Emil. Chłopiec wychowywany jest w całkowitej izolacji. Mieszka wraz ze swoim nauczycielem na wsi, poza cywilizacją. Żyjąc na łonie przyrody uczy się jak polegać tylko na sobie. Wiedzę zdobywa w drodze doświadczania otaczającej go rzeczywistości. Nie zna pojęcia autorytetu ani koncepcji Boga. Gdy Emil zaczyna dojrzewać, rozpoczyna się kolejny etap w procesie jego wychowania. Kończy się okres izolacji. Emil włącza się

w społeczeństwo. Pragnie znaleźć w nim swą przyszłą żonę. J. J. Rousseau bardzo krytycznie przedstawił obraz społeczeństwa złożonego z ludzi, którzy w przeciwieństwie do Emila pozbawieni są niezależności i nie potrafią na sobie polegać. W ich dyskusjach pojawia się pojęcie Boga. Młody człowiek nie rozumie tego terminu. Żyjąc na łonie natury nie potrzebował żadnego Boga. Polegał wyłącznie na sobie. W jego umyśle rodzą się pytania. Wychowawca nie formuluje żadnych odpowiedzi w tym względzie, zamiast tego snuje opowieść. Należy przy tym zaznaczyć, że ta część dzieła J. J. Rousseau, znana powszechnie jako *Wyznanie wiary wikarego sabaudzkiego*, budziła największe kontrowersje ówczesnego społeczeństwa francuskiego. Wychowawca przedstawia Emilowi historię duchownego, który opowiada człowiekowi zagubionemu duchowo dzieje swego życia. Wikary stwierdza, że jako młody człowiek spotkał się z religijną hipokryzją. To doświadczenie podkopało jego wiarę. Pocieszenia szukał w dziełach filozoficznych. Nie były one jednak zbyt przekonujące, gdyż ich autorzy koncentrowali się przede wszystkim na tworzeniu dogmatycznych systemów, przy czym żaden z nich nie pozostawał bardziej przekonujący od innych. Duchowny doszedł wówczas do wniosku, że w człowieku jest coś co skłania go do przekraczania jego ograniczonych możliwości poznawczych. Dzieje się tak zwłaszcza, gdy popada on w egzystencjalne kłopoty. Wikary postanowił ograniczyć swe rozważania do rzeczy, które może poznać. W sytuacji jednak, gdyby nachodziły go religijne wątpliwości postanowił poszukiwać rozwiązania nie wśród innych ludzi czy tradycji, lecz w samym sobie. Wychowawca opowiadając historię wikarego sugeruje zatem Emilowi, że droga do Boga wiedzie przez własne wnętrze. Mimo, że pogląd zawarty przez J. J. Rousseau w traktacie gloryfikował religię naturalną, to filozof nie negował jednak całkowicie instytucjonalnego wymiaru wiary. Wikary z opowiadania wychowawcy stwierdza bowiem, że dzięki nawróceniu się na tę uniwersalną religię lepiej odprawiał sakramenty w swym kościele i z większym zaangażowaniem służył swym parafianom. J. J. Rousseau kontynuował refleksję w tym względzie w *Umowie społecznej* ([1762] 1966). We wskazanym dziele przedstawił koncepcję religii obywatelskiej, zdolnej integrować wszystkich obywateli danej wspólnoty politycznej. Powinna ona opierać się na pewnym podstawowym kanonie wiary akceptowalnym dla wszystkich. Jak wskazał V. Possenti, w jej skład miały wchodzić cztery dogmaty: istnienia Boga, życia przyszłego, sądu ostatecznego, świętości umowy społecznej i praw (Possenti 2005:151). Zinstytucjonalizowana wiara w postaci religii obywatelskiej powinna dostarczać poczucia solidarności i jedności, a zarazem gwarantować dotrzymanie porozumień między obywatelami. Jak zobaczymy w dalszej części książki, wątki podjęte przez J. J. Rousseau miały być rozwijane przez kolejne pokolenia myślicieli, w tym także przez socjologów.

Istotny wkład w dyskusję poczynił I. Kant. W *Krytyce czystego rozumu* ([1781] 1957) niemiecki filozof stwierdził, iż przedmiotem poznania są dostępne

zmysłom fenomeny. W odróżnieniu jednak od empirystów uważał, iż w procesie konstruowania wiedzy na temat świata zjawisk uczestniczą nie tylko wrażenia, ale również swego rodzaju funkcja świadomości obecna w ludzkim umyśle. Cechuje go bowiem aktywność polegająca na uporządkowywaniu i grupowaniu doświadczanych doznań zmysłowych. Ta funkcja umysłu opiera się na apriorycznych formach zmysłowości (czas oraz przestrzeń) oraz apriorycznych kategoriach intelektu (usystematyzowanych według czterech zbiorów: ilości, jakości, stosunku oraz modalności). Mimo, że świat wrażeń zmysłowych tworzony jest poprzez wskazaną funkcję świadomości, to człowiek odbiera go jako dany a zarazem obcy. Ograniczone możliwości ludzkiego umysłu uniemożliwiają poznanie tego, co kryje się za fenomenami. Nie jesteśmy zatem w stanie uzyskać wiedzy na temat rzeczy samych w sobie. Ta konkluzja I. Kanta miała określone reperkusje w odniesieniu do rozważań teologicznych. Tak zdefiniowana teoria poznania prowadziła bowiem do podważenia ontologicznego oraz kosmologicznego dowodu na istnienie Boga. Pierwszy z nich pojawił się w pismach św. Anzelmia. Chrześcijański filozof głosił, iż skoro występuje pojęcie Boga, to *de facto* implikuje ono jego istnienie. Dowód kosmologiczny, wyrażony przez Arystotelesa oraz św. Tomasza z Akwinu, odwoływał się do koncepcji pierwszej przyczyny. I. Kant sugerował natomiast, że na podstawie pojęcia przedmiotu wolno co najwyżej wnioskować o możliwości jego istnienia. Tym samym dokonał dekonstrukcji argumentu ontologicznego. Filozof wskazał ponadto, iż zasada przyczynowości odnosi się do świata wrażeń zmysłowych. Nie powinno się jej stosować do zjawisk wykraczających poza dostępną postrzeganiu rzeczywistość.

Mimo, że tworzone przez rozum spekulatywny idee regulatywne (Bóg, dusza) nie są dostępne ludzkiemu poznaniu, to I. Kant całkowicie ich nie odrzucał. Aby lepiej zrozumieć jego stanowisko w tym względzie, należy rozważyć zaproponowaną przez filozofa koncepcję *racjonalnej religii moralnej*. W *Krytyce praktycznego rozumu* ([1788] 2002) I. Kant zwrócił uwagę, że rozum praktyczny rozwiązuje wskazane problemy rozumu spekulatywnego tworząc postulaty. Składają się na nie tezy o istnieniu wolności, nieśmiertelnej duszy oraz Boga. Kluczowe znaczenie ma tutaj kwestia niezależności woli ludzkiej. Bez niej jakiegokolwiek nakazy moralne pozbawione są sensu. Rozum praktyczny wymaga od człowieka podporządkowania się im. Dopiero te akty woli, które wykonywane są pod wpływem obowiązku mają znaczenie moralne. Istotną rolę odgrywają także dwa pozostałe postulaty. Dzięki nieśmiertelnej duszy możliwe staje się dążenie do moralnej doskonałości. Idea Boga natomiast wiąże ten wysiłek ze szczęściem. W swych rozważaniach I. Kant zaproponował zatem koncepcję religii naturalnej. W przeciwieństwie jednak do J. J. Rousseau jej źródłem jest nie tyle serce, co rozum. To on orzeka, co jest moralne. Rozstrzygnięcia te należy uznać za boże przykazania. Ta koncentracja na wymiarze etycznym kazała I. Kantowi odnosić się z rezerwą do kwestii praktyk religijnych. Wyraz temu dał w rozprawie zatytułowanej *Religia w granicach samego rozumu* ([1793] 2007).

I. Kant poddał w niej krytyce rytualizm obecny na gruncie judaizmu, przyczyniający się do zaniku moralnych zasad i koncentracji na ceremonialnym aspekcie wiary. Inna sytuacja ma miejsce natomiast na gruncie chrześcijaństwa. Zdaniem filozofa, Jezus nauczał uniwersalnej religii rozumu. Kładł nacisk na konieczność dokonywania w życiu wyborów między złem a dobrem. To przesłanie sformułowane na gruncie Nowego Testamentu właściwie zinterpretował protestantyzm, odrzucający pozostałości żydowskiego rytualizmu i skupiający się na moralnym nauczaniu Chrystusa. Jak wskazał M. Lilla, z jednej strony I. Kant pozbawiał chrześcijaństwo istotnych dowodów na istnienie Boga, z drugiej jednak jego filozofia zakładała uniwersalny charakter duchowych potrzeb człowieka a wskazana religia najlepiej miała służyć moralnemu doskonaleniu się (Lilla 2009:170).

Filozofowie Oświecenia poddawali religię krytyce. Nie jest możliwe jednak zdefiniowanie sumarycznego stanowiska, które odzwierciedlałoby ich poglądy. Moim zdaniem, przedmiotem krytyki była przede wszystkim nie tyle sama religia, większość myślicieli opowiadała się bowiem za deizmem i sugerowała uniwersalny charakter potrzeb duchowych człowieka, co raczej jej zinstytucjonalizowana forma. To w niej widziano przyczynę nietolerancji i konfliktów religijnych. Filozofowie Oświecenia tworzyli ponadto w przeświadczeniu, że ich epoka stanowi szczególny okres w dziejach ludzkości. Rozwój nauk przyrodniczych sprawiał, że czasy te postrzegano jako moment porzucenia zabobonów. Rozpoczęła się nowa era, w której człowiek miał „wydorośleć” i dzięki uzyskanej wiedzy uporządkować funkcjonowanie społeczeństwa. J. Casanova zwrócił natomiast uwagę, że krytyka religii właściwa dla Oświecenia odnosiła się do trzech wyraźnie od siebie oddzielonych wymiarów. Pierwszy z nich miał charakter poznawczy i był skierowany przeciwko metafizycznym oraz nadprzyrodzonym światopoglądom religijnym. W tym przypadku, religia została zredukowana do przednaukowej i prelogicznej prymitywnej formy myślenia i wiary. Traktowana była jako zabobon. Ten rodzaj krytyki pozostawał szczególnie silny tam, gdzie Kościół obstawał przy tomistycznej syntezie metafizycznej i zwalczał wszelkie nowoczesne herezje poznawcze, przypisując sobie prawo do absolutnej kontroli nad edukacją. Drugi wymiar miał charakter praktyczno-polityczny. Krytyka kierowana była tutaj przeciw instytucjom religijnym. Genezy zinstytucjonalizowanej religii poszukiwano w spiskach księży i władców, którzy chcąc zachować rządy tronu i ołtarza nad społeczeństwem, utrzymywali ludzi w niewiedzy, zniewoleniu i ucisku. Trzeci wymiar miał natomiast charakter ekspresywno-estetyczno-moralny i kierowany był przeciw samej idei Boga (Casanova 2005).

Ówczesne dywagacje stanowiły zatem punkt wyjścia dla poglądu, zgodnie z którym religia, a zwłaszcza jej zinstytucjonalizowana forma, traci na znaczeniu we współczesnym społeczeństwie. Innymi słowy, idee te były przyczynkiem dla tezy sekularyzacyjnej. Odcisnęły swe piętno na naukach społecznych, w tym zwłaszcza na kształtującej się w XIX stuleciu socjologii. Widoczne jest to

w koncepcji teoretycznej zaproponowanej przez A. Comte'a. Na poglądy myśliciela, twórcy nowej dyscypliny akademickiej, duży wpływ wywarły przemiany polityczne i ekonomiczne stanowiące rezultat rewolucji francuskiej oraz rozwoju kapitalizmu przemysłowego. A. Comte stwierdził, iż współczesne mu społeczeństwa pogrążają się w kryzysie wywołanym rozpadem wspólnoty moralnej. Proces następował w wyniku rozkładu dawnego systemu wierzeń oraz ustroju feudalnego. A. Comte sugerował, że konieczna staje się odbudowa tej wspólnoty. Jego punkt widzenia pozostawał przy tym w opozycji do stanowiska progresistów, domagających się realizacji kolejnych radykalnych reform, jak i konserwatystów, zainteresowanych powrotem do przedrewolucyjnego porządku rzeczy. Francuski myśliciel nie chciał, aby reintegracja wspólnoty polegała na przywróceniu przestarzałych wierzeń religijnych. Postulował powstanie systemu naukowego, który w swych późniejszych pismach postrzegał w kategoriach świeckiej religii ludzkości. Na przyjęcie takiej perspektywy miały zapewne wpływ koncepcje opracowywane przez francuskich filozofów Oświecenia. Niektórzy encyklopedyści, w tym zwłaszcza A. R. J. Turgot oraz J. A. Condorcet, sugerowali, że rozwój społeczny nie toczy się bezwiednie, lecz przebiega według określonego kierunku. Człowiek ma możliwość przekazywania swej wiedzy kolejnym pokoleniom, co sprawia, że zwiększa się zdolność społeczeństwa do pojmowania świata. Dzięki temu ludzie mogą pozbyć się archaicznych form myślenia i w rozumny sposób organizować życie społeczne (por. Condorcet [1795] 1957). Poglądy te znalazły oddźwięk w pracach A. Comte'a zakładającego istnienie określonych etapów rozwoju. Wyróżniał on fazę teologiczną, metafizyczną oraz pozytywną. W pierwszej ludzie w rozumieniu zjawisk odwoływali się do sił nadprzyrodzonych czy idei Boga (bóstw). W drugiej zaczęli korzystać z abstrakcyjnych pojęć oraz spekulacji filozoficznych. W coraz większym stopniu jednak spod władzy teologii i metafizyki wymykały się kolejne dziedziny myśli. W końcu nadszedł czas całkowitej emancypacji i nastania ostatniej fazy, w której dominować miała analiza obserwowalnych faktów. Zdaniem A. Comte'a, tradycyjną religię zastępowała zatem oparta na dowodach naukowych religia świecka (Szacki 1983, 2010).

W tej dyskusji ważne okazało się stanowisko sformułowane przez E. Durkheima. Francuski socjolog był prekursorem funkcjonalnego pojmowania religii, co dobrze widać w zaproponowanej przez niego definicji. Jak stwierdził: *Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną kościołem* (Durkheim [1912] 1990:41). Dla E. Durkheima religia przyczynia się do utrzymania solidarności i spójności społecznej, prowadzi w konsekwencji do wzrostu poczucia stabilności oraz bezpieczeństwa. Wydaje się nawet, że stawiał on znak równości pomiędzy wspólnotą moralną, określaną przez niego Kościołem, oraz społeczeństwem. Jak pisał: *Wierzenia właściwe religii są zawsze wspólne jakiejś*

określonej zbiorowości, która otwarcie je uznaje i praktykuje związane z nimi obrzędy. Nie tylko zostały [te wierzenia – przyp. Ł.K.] przyjęte indywidualnie przez każdego z członków zbiorowości, lecz są sprawą grupy, stanowiącą o jej jedności (Ibidem:38). I dalej: *Gdziekolwiek (...) obserwujemy życie religijne, jego substrat stanowi określona grupa (Ibidem: 38)*. Oprócz roli integracyjnej religia w perspektywie durkheimowskiej postrzegana była przez pryzmat funkcji regulującej i legitymizującej rzeczywistość. Jak stwierdziła K. Zielińska, według E. Durkheima instytucje religijne w społeczeństwach pierwotnych (...) miały w zasadzie charakter totalitarny. *W małych społecznościach charakteryzujących się homogenicznością i brakiem podziału pracy, religia była podstawową instytucją społeczną, nie tylko wyjaśniającą, ale również sankcjonującą i kontrolującą całą rzeczywistość (Zielińska 2009:24)*. Najbardziej interesujące wydają się jednak rozważania E. Durkheima dotyczące przyszłości religii. Jak sam wskazał, jest w niej coś wiecznego, pełniona przez nią funkcja integracyjna zapewnia istnienie społeczeństwu jako pewnej całości. Dzięki religii ludzie mają możliwość spotykać się, a zgromadzenia nie tylko pozwalają uczestnikom na ekspozowanie wspólnych doznań, lecz przede wszystkim wzmacniają spójność grupy. E. Durkheim stawiał zatem pytanie istotne z punktu widzenia czasów mu współczesnych: czy religia nie zostanie zastąpiona przez naukę? Francuski socjolog odpowiedział na nie przecząco. Nauka jest co najwyżej w stanie przejąć spekulatywną funkcję religii, tym samym podważając jej kompetencje do wyrokowania o naturze rzeczy, nie może jednak całkowicie zastąpić religii. W społeczeństwie ludzkim zapotrzebowanie na transcendencję pozostaje pewną stałą, zmieniają się jedynie formy tych oczekiwań. Jak zauważył E. Durkheim, religia opiera się na pewnych założeniach teoretycznych, współcześnie zaś konieczne staje się jej ugruntowanie w nauce. Innymi słowy, to nauka może być teoretycznym fundamentem dla religii. Jak pisał francuski socjolog: *Odkąd nauka zdobyła sobie autorytet, trzeba się z nią liczyć. Można z konieczności pójść dalej, lecz trzeba od niej rozpocząć. Nie można uznać tego, co ona podważa, nie można podważać tego, co ona uznaje, nie można zakładać nic, co bezpośrednio lub pośrednio się nie opiera na jej zasadach (Ibidem: 411)*.

Religia stała się także przedmiotem refleksji M. Webera. Dla tego niemieckiego klasyka socjologii punktem wyjścia do rozważań było pojęcie racjonalności. To racjonalność leży bowiem u podstaw procesów dyferencjacji, dających początek zarówno kapitalizmowi przemysłowemu, jak i nowoczesnemu państwu. M. Weber postawił jednak ważne pytanie: dlaczego racjonalne formy organizacji wykształciły się właśnie w społeczeństwach europejskich, a nie gdzieś indziej? Badacz zwrócił uwagę na istotne cechy protestantyzmu, odróżniające to wyznanie od innych. Podejmując się analizy wierzeń kalwinów, pietystów, metodystów oraz sekt wyrastających z ruchu baptystycznego, doszedł do wniosku, że typowa dla nich wszystkich pozostaje pewna desakralizacja religii. Następuje odrzucenie wszelkich działań magicznych, również sakramentów jako środków

mających zapewnić zbawienie. Następuje to, co M. Weber określił mianem „odczarowania religii”. Ta desakralizacja prowadzi jednak do osamotnienia jednostki. Nagle pojedynczy człowiek pozostaje sam w obliczu Boga, likwidacji ulega pośrednicząca rola instytucji religijnych. Same instytucje wystrzegają się identyfikowania wybranych do zbawienia, co jeszcze bardziej wzmacnia lęk jednostki. W największym stopniu zjawisko to daje się zaobserwować w kalwinizmie oraz we właściwej dla tego wyznania idei predestynacji. Bóg wie, kogo przeznaczył do zbawienia, ta wiedza obca jest jednak ludziom. Pewnym sygnałem, świadczącym o łasce bożej, pozostaje jedynie materialny dobrobyt. Protestantyzm dowartościował także ideę zawodu–powołania. Fundamenty pod nią dostarczyły już pisma M. Lutera, gdzie niemiecki reformator stwierdził, że każdy kto wypełnia swe obowiązki zgodnie z własnym powołaniem realizuje wolę Boga. Dla M. Webera, protestantyzm ukształtował specyficzny stosunek do świata, polegający w dużej mierze na odrzuceniu go. W przeciwieństwie do religii azjatyckich, w tym głównie hinduizmu oraz buddyźmu, zakładających ascetyczne poprawianie rzeczywistości, religijność zainicjowana przez Reformację położyła nacisk na ascezę wewnątrzświatową. Celem stała się zatem niez mordowana praca, będąca w rzeczywistości wypełnianiem woli bożej, nie gwarantująca przy tym zbawienia. Jaki jednak wpływ miały te wszystkie elementy religijności na powstanie kapitalizmu i nowoczesnego państwa? Zdaniem M. Webera, doszło do przemieszczenia zainteresowania człowieka, a co za tym idzie i charakteru jego aktywności, z przyszłości na teraźniejszość. W protestantyzmie wzmocnieniu uległy te elementy religijności, które mają racjonalny (desakralizujący) i utylitarny charakter. Specyficzny etos zaczął przenikać inne obszary życia. Proces ten doprowadził do wyodrębnienia się poszczególnych systemów społecznych (dyferencjacja), przy czym w każdym z nich zaczęły obowiązywać normy pochodzące ze zdefiniowanej na gruncie protestantyzmu racjonalności. W toku kształtowania się kapitalizmu oraz nowoczesnego państwa na znaczeniu traciły religijne uwarunkowania postaw i wartości. W następstwie tego zjawiska doszło do „odczarowania świata”. W społeczeństwach dalej istniał pewien etos, choć był on już pozbawiony religijnych wyjaśnień. Jak widać zatem, M. Weber jako pierwszy próbował w sposób systematyczny i uporządkowany znaleźć odpowiedzi dotyczące nie tylko europejskiej wyjątkowości, ale także przyczyn obserwowanego przez niego zeświecczenia (por. Weber 1984, Weber 2006).

Problematykę dotyczącą wiary podjął także Z. Freud. Początkowo interesowały go psychogenne uwarunkowania zachowań religijnych. Zwrócił uwagę na ich kompulsywny charakter. W artykule zatytułowanym *Czynności natrętne a praktyki religijne* ([1907] 1996) Z. Freud doszedł do wniosku, że religia opiera się na wyparci i przemilczeniu impulsów popędowych. Jest *powszechną nerwicą natręctw*. Sprowadzając religię do pewnej patologii, u podstaw której leży infantylna psychika ludzka, twórca psychoanalizy sugerował, że ludzkość powinna w końcu dojrzeć i pozbyć się dziecięcego narcyzmu, zaakceptować kultu-

rę oraz poradzić sobie z wszelkimi cierpieniami wynikającymi z represji zasady przyjemności. W swych późniejszych zainteresowaniach Z. Freud skupił się na genezie religii. Wnioski, do jakich doszedł w swych rozważaniach, zostały zawarte w pracy zatytułowanej *Totem i tabu* ([1913] 1998). Próbuąc zrekonstruować czynniki determinujące powstanie religii, Z. Freud odwołał się do dopiero co utworzonej przez siebie psychoanalizy. Stwierdził, że religia wynika z kompleksu Edypa. Stanowił on swego rodzaju grzech pierworodny ludzkości. Z punktu widzenia Z. Freuda, kompleks Edypa stał się źródłem kultury w ogóle, w tym także religii, i jej opresyjnego charakteru. Aby zobrazować ten proces, twórca psychoanalizy skupił swe rozważania na pierwszej ludzkiej zbiorowości, nazwanej przez niego *hordą patriarchalną*. Grupa ta istniała dzięki temu, że jednej osobie udało się narzucić władzę wszystkim pozostałym. Tą jednostką był ojciec, który posiadał na własność wszystkie kobiety w zbiorowości. Ta sytuacja dysproporcji w obszarze władzy negatywnie oddziaływała na synów. Kobiety znajdujące się w hordzie były bowiem przedmiotem ich pożądania. Jak stwierdził Z. Freud w innym miejscu: *Los synów był ciężki; jeśli budzili zazdrość ojca, byli zabijani, kastrowani albo wypędzani. Byli skazani na życie w małych wspólnotach, kobiety zdobywali porywając je* (Freud [1913] 1998:99). Na synów spadały także ciężary związane z pracą. Pozbawieni przyjemności seksualnej sublimowali swój popęd w czynnościach przykrych, lecz koniecznych dla przetrwania hordy. Wszystko to sprawiało, że odczuwali silną nienawiść do ojca i zaprowadzonego przez niego porządku. Struktura pierwotnej hordy pozostawała niepełna. Rezultatem tego był otwarty konflikt, w wyniku którego ojciec wykluczył synów ze zbiorowości. Ci jednak nie pogodzili się z tą decyzją. Wrócili, zamordowali ojca, a jego zwłoki zjedli. W tym akcie pierwotnego kanibalizmu Z. Freud doszukiwał się załazków, z których rozwinęła się następnie religia. Jak wskazał: *Trzeba założyć, że po zabójstwie ojca przez dłuższy okres trwały walki braci o dziedzictwo po nim, które każdy z nich chciał uzyskać wyłącznie dla siebie. Zrozumienie niebezpieczeństwa i bezowocności tych walk, wspomnienie wspólnie dokonanego czynu wyzwoleńczego i związku uczuciowe powstałe w czasach wygnania doprowadziły w końcu do pojednania, do zawarcia swego rodzaju umowy społecznej* (*Ibidem*: 100). Tak powstała pierwsza forma organizacji społecznej, która cechowała się wyrzeczeniem się popędu oraz uznaniem wzajemnych zobowiązań. Wprowadzone zostały ponadto określone instytucje, traktowane jako nienaruszalne i święte. Według Z. Freuda, dały one początek moralności i prawu. Pod wpływem wyrzutów sumienia i poczucia winy synowie pragnęli bowiem pogodzić się z ojcem. Wspomnienie zmarłego zostało zobiektywizowane w totemie. Ustanowiono także nakaz egzogamii, który miał zabezpieczyć przed konfliktami wewnętrznymi wynikającymi z pożądania seksualnego (Freud [1913] 1998).

Poglądy formułowane przez filozofów Oświecenia znalazły swą kontynuację w pismach prekursorów nauk społecznych. Między poglądami obu grup

myślicieli daje się jednak zaobserwować pewne różnice. Mimo, że konflikty religijne mające miejsce w XVII stuleciu odcisnęły swe piętno na koncepcjach filozofów Oświecenia, to w większości optymistycznie zapatrywali się oni na przyszłość. Mniej bądź bardziej wprost wyrażali przekonanie o utracie przez instytucje religijne władzy politycznej. Część zakładała ponadto zanik dotychczasowych form, w jakich religia się manifestuje. Ten duch wpłynął na niektórych późniejszych myślicieli. W dziewiętnastym stuleciu na problem przemian religijności zaczęto patrzeć jednak z jeszcze innego punktu widzenia. Pojawił się niepokój o ład społeczny. Skoro bowiem religia stanowi fundament wspólnoty moralnej jaką jest społeczeństwo, to jej dekonstrukcja i fragmentaryzacja powinna skutkować destabilizacją porządku społecznego. Formułowano różne wnioski w związku z tym problemem. Niektórzy badacze sugerowali, że miejsce religii zastępuje nauka bądź wiara z nią pogodzona, zrationalizowana. Dzięki temu wspólnota moralna mogła nie tylko trwać dalej, ale przybierała kształt adekwatny do wyzwań stojących przed nowoczesnym społeczeństwem. Inni zdawali się nie dostrzegać wskazanego problemu. Byli kontynuatorami perspektywy radykalnie krytycznej wobec wiary. Religię postrzegali jako coś archaicznego, co musi zniknąć wraz z rozwojem społecznym. Wiara stanowiła bądź formę ideologii narzucanej społeczeństwu przez rządzących, bądź irracjonalną reakcją na śmierć i przemijanie. Jak widać, ówczesną dyskusję cechowało napięcie. Z jednej strony pojawiała się obawa przed dezintegracją ładu, z drugiej nadzieja na ukonstytuowanie się „dojrzałego” społeczeństwa wolnego od religii. Refleksja ta prowadziła jednak do istotnego wniosku. Bez względu na stanowisko formułowane w dyskusji, zgadzano się bowiem, że następują przemiany skutkujące zmniejszaniem się roli religii zarówno w życiu jednostek jak i całego społeczeństwa. Proces ten nazwano sekularyzacją.

1.3. Paradygmat sekularyzacyjny

Rozważania zapoczątkowane przez filozofów Oświecenia, kontynuowane przez prekursorów nauk społecznych, doprowadziły do ukonstytuowania się tezy sekularyzacyjnej. Mimo różnicy zdań, zgadzano się, że wraz z następowaniem procesu modernizacji rola religii w społeczeństwie będzie maleć. Dyskusja nad sekularyzacją nieco ucichła w drugiej dekadzie XX w. R. Robertson nazwał ten etap okresem „uśpienia” (Robertson 1970), w którym dominowała socjologia pastoralna (Ritter 1968), wprost powiązana z praktyką duszpasterską. Powrót do dyskusji nad zeświecczeniem nastąpił w latach 50. (Schultz 2006). Najważniejsze stanowiska sformułowano jednak dekadę później. To wówczas ukształtował się paradygmat sekularyzacyjny (Tschannen 1991). Związani z nim badacze na nowo podjęli refleksję nad wskazanym procesem. Składające się na niego stanowiska łączyło przekonanie, że w warunkach nowoczesności następuje

(...) zmiana czy też zanik specyficznych funkcji odnoszących się do życia społecznego oraz życia jednostki dotychczas realizowanych przez dominujące w danym społeczeństwie religie (Zielińska 2008:62). Badacze biorący udział w dyskusji, mimo zgody, co do pewnych założeń wstępnych, wyrażali w rzeczywistości zróżnicowane spektrum poglądów. K. Zielińska analizując koncepcje teoretyczne powstające w ramach wskazanego paradygmatu stwierdziła, iż związani z nim autorzy różnili się w kwestii definiowania religii, odwoływali się do odmiennych przesłanek ontologicznych, posługiwali się własnymi systemami pojęciowymi, skupiali się także na różnych wymiarach sekularyzacji (Zielińska 2008, 2009). Mówiąc zatem o paradygmacie, należy mieć na myśli pewną konstrukcję meta-teoretyczną, w ramach której następowała wymiana poglądów.

W swoich pracach badacze związani ze wskazanym nurtem teoretycznym koncentrowali się przede wszystkim na makrospołecznym wymiarze sekularyzacji. Takie podejście dominowało od początku formowania się paradygmatu. Zagadnienia dotyczące mikrostrukturalnego aspektu sekularyzacji podejmowane były stosunkowo rzadko. Prawidłowość ta znalazła potwierdzenie w koncepcjach tworzonych przez T. Parsonsa oraz R. Bellaha. Pierwszy z nich nawiązywał do durkheimowskiego rozumienia religii. W *Structure and Process in Modern Societies* (1960) stwierdził, iż do jej podstawowych celów należy integracja społeczeństwa oraz legitymizacja porządku społecznego. T. Parsons postrzegał zatem religię na sposób funkcjonalny. Zakładał, że jej rola sprowadza się do wdrażania jednostek do obowiązującego systemu wartości. Innymi słowy, przygotowuje członków danego społeczeństwa do pełnienia ról społecznych, a także zaspokaja ich potrzeby odnośnie sensu życia. W swoich pracach T. Parsons argumentował, że obecnie proces ten przyjmuje bardziej skomplikowaną formę, głównie ze względu na sekularyzację. Źródłem tego zjawiska badacz doszukiwał się w różnicowaniu się struktury społecznej. Rozdzielenie rzeczywistości społecznej na świecką oraz świętą było pierwszym etapem dyferencjacji. Proces ten doprowadził do wyodrębnienia się poszczególnych obszarów instytucjonalnych, w tym religii. U swych początków ta separacja sfery świeckiej oraz sakralnej determinowana była przez powstanie instytucji Kościoła. Proces uległ przyspieszeniu wraz z Reformacją, która stanowiła swego rodzaju katalizator dla procesu dyferencjacji. Różnicowanie się struktury społecznej, „usamodzielnianie się” poszczególnych instytucji wzmacniane było także przez działania legislacyjne. Na gruncie amerykańskim dyferencjacja przyspieszyła wraz z uwzględnieniem w konstytucji zapisu zakładającego rozdział Kościoła od państwa. Proces ten doprowadził w Stanach Zjednoczonych do osłabienia roli tradycyjnych, kościelnych organizacji religijnych i powstania pluralizmu w tym obszarze. Od tego momentu jednostka zaczęła sama decydować o wyborze religii, kierując się przy tym własnymi preferencjami a nie zobowiązaniami wynikającymi z wiary środowiska rodzinnego (Parsons 1960, 1966). T. Parsons był ponadto przekonany o kształtowaniu się w społeczeństwie amerykańskim nowego, zgeneralizowane-

go systemu wierzeń. Poglądy badacza w tym względzie korespondowały ze stanowiskiem zaproponowanym przez jego ucznia – R. Bellaha (Turner 2005). Obaj twierdzili, iż proces sekularyzacji wcale nie musi oznaczać osłabienia religii w ogóle, co więcej może ją nawet wzmocnić. Wartości religijne zostają bowiem odzwierciedlone w strukturze społecznej. Oznacza to, że poszczególne świeckie instytucje opierają na nich swoje funkcjonowanie. T. Parsons sformułował tezę, zgodnie z którą w nowoczesnych społeczeństwach dochodzi do **generalizacji wartości religijnych**. Stąd, charakterystyczne dla nich świeckie wartości mają *de facto* religijny rodowód (Parsons 1966). R. Bellah skoncentrował się w swych rozważaniach na przypadku Stanów Zjednoczonych. Jego zdaniem, we współczesnym społeczeństwie amerykańskim funkcja integracyjna pełniona dotychczas przez tradycyjne Kościoły została zastąpiona przez religię obywatelską [*civil religion*]. Jest to nowoczesny typ religii, na który składają się selektywnie wybrane wartości i normy typowe dla poszczególnych denominacji działających w Stanach Zjednoczonych. Ta religia obywatelska wyrażana jest w kategoriach ekumenicznych. Pozostaje oparta na dziedzictwie judeochrześcijańskim. Jak widać zatem, koncepcja religii obywatelskiej sformułowana przez R. Bellaha nawiązywała do filozoficznych rozważań J. J. Rousseau zawartych w *Umowie społecznej* ([1762] 1966). W odniesieniu do przypadku amerykańskiego, autorowi udało się zidentyfikować pewne jej elementy. Punktem wyjścia dla analizy R. Bellaha stało się przemówienie J. F. Kennedyego, w którym prezydent odwoływał się do pojęcia Boga, choć nie precyzował, co pod tym terminem rozumie. Innymi słowy, jego wystąpienie nie odnosiło się do stanowiska teologicznego właściwego dla konkretnej denominacji. Czym jednak charakteryzowała się amerykańska religia obywatelska? Nigdy nie wykazywała ona wrogości w stosunku do zinstytucjonalizowanych form religijności. Mimo, że ustawa zasadnicza gwarantowała separację sfery świeckiej i religijnej, to zapewniała zarazem wolność sumienia, a pierwsza poprawka do konstytucji pozwoliła realizować ideę tolerancji w praktyce. W tak zróżnicowanym społeczeństwie integrację mogła zapewnić jedynie religia obywatelska, odwołująca się do wartości podzielanych przez wszystkich obywateli. R. Bellah wskazał ponadto, iż konstytuują ją określone wydarzenia z historii narodu. Istotną rolę w budowaniu wspólnej tożsamości odegrały doświadczenia związane z rewolucją amerykańską, wojną secesyjną oraz – we współczesnych badaczowi czasach – z powstaniem ruchów na rzecz praw obywatelskich. R. Bellah stwierdził także, że istotnym czynnikiem formującym tę religię jest mesjanizm. Społeczeństwo amerykańskie żyje bowiem w przekonaniu, że Stany Zjednoczone mają szczególną rolę do odegrania w świecie (Bellah 1967, 1970, 1974).

Problematyką sekularyzacji zainteresował się także B. R. Wilson. W swojej pracy zatytułowanej *Religion in Secular Society* (1966) badacz skoncentrował się m. in. na dyferencjacji struktury społecznej oraz procesie racjonalizacji. Przedmiotem jego analizy stały się ponadto skutki sekularyzacji w odniesieniu

do samych organizacji religijnych i społeczeństwa w ogóle. B. R. Wilson wskazał, iż wraz z procesem wyodrębniania się i usamodzielniania się poszczególnych podsystemów społecznych instytucje religijne zaczęły tracić kontrolę, a także dostęp do istotnych obszarów działalności społecznej. Przykładem tego były zmiany zachodzące w oświacie. Wraz z postępowaniem nowoczesności wiedza traciła swój religijny charakter i stawała się bardziej świecka. Obecność duchownych w szkołach była coraz bardziej dyskusyjna, akceptowano ją jednak dopóty nauczanie religijne stanowiło element utrzymania kontroli społecznej. Treści o charakterze religijno-moralnym stopniowo jednak zastępowano wiedzą dotyczącą problemów natury instrumentalno-technicznej. Ten proces utraty znaczenia przez religię w podobny sposób następował w ramach innych podsystemów społecznych. Im bardziej społeczeństwo stawało się świeckie, w tym większym stopniu organizacje religijne traciły status Kościołów, instytucji dominujących i powszechnych. Jak stwierdził B. R. Wilson, sytuacja ta wywołała określone reakcje. Kościoły utraciwszy swą pozycję stanęły bowiem przed alternatywą: albo będą próbować chronić własny status, albo podążą w kierunku ruchu sekciarskiego⁹. Z punktu widzenia duchowieństwa, znacznie bardziej racjonalna wydała się pierwsza opcja. Wiązała się ona z przyjęciem – obserwowanej już przez T. Parsonsa – strategii ekumenizmu. Było to rozwiązanie najłatwiejsze do zrealizowania, gdyż sekularyzacja osłabia (...) *przywiązanie do specyficznych wierzeń oraz płynące z tego poczucie wyższości i odrębności* (Wilson [1966] 2003:355). Rozwojowi ekumenizmu sprzyjały także zmiany społeczne, w tym przede wszystkim zanikanie podziałów społecznych (klasowych, etnicznych oraz regionalnych). Ta alternatywa wobec kierunku sekciarskiego wiązała się z liturgiczną odnową oraz nawrotem do episkopalizmu. Oba elementy szczególnie odzew znalazły wśród duchownych. Rozbudziły bowiem ich dążenia do (...) *uzyskania określonego statusu społecznego, uwypuklając tradycyjny charakter ról religijnych i utwierdzając w przekonaniu o ważności, trwałości i przydatności ich powołania* (*Ibidem*: 356)¹⁰. Ta chęć utrzymania znaczenia wiązała

⁹ Badacz stwierdził, że w rzeczywistości jest jeszcze jedna opcja – droga, która wzbudza największe zainteresowanie duchowieństwa europejskiego. Jak pisał: *Kiedy stan kapłański staje się odizolowaną, choć coraz mniej funkcjonalną grupą inteligencji, wówczas owa mniejszość zaczyna na nowo interpretować swoją rolę i w większym stopniu postrzegać ją jako obowiązek zaangażowania się w sprawy społeczne i polityczne. Z zaciśnięciem plebanii wyruszają wtedy wyprawy przypominające bardziej krucjaty polityczne. Jest to oczywiście tradycja dysydencka, lecz nie jest to (nawet w wypadku angażującego się duchowieństwa luterńskiego i anglikańskiego) odstępstwo religijne. Jest to natomiast użycie bazy religijnej do celów politycznych* (*Ibidem*: 357). Jak widać, obie strategie – amerykańska droga dostosowania denominacji do celów i stylów życia społeczeństwa oraz „europejska” – upolitycznienia religii – mieszczą się w opcji ukierunkowanej na zachowanie pozycji społecznej Kościołów.

¹⁰ Jak stwierdził B. R. Wilson: *Liturgia wciąż na nowo potwierdza monopol, jaki w tej sferze działań religijnych posiadają ci, którzy ją zawodowo sprawują, wskazując, że tylko oni, dzięki wyposażeniu w odpowiednie umiejętności i techniki, są upoważnieni do legalnego jej sprawowania. Episkopalizm z kolei zapewnia duchownym możliwości awansu, utrwała prawo do wysokich*

się ponadto z racjonalizacją funkcjonowania organizacji religijnych. Stały się one instytucjami zarządzanymi w sposób biurokratyczny. Konieczne było zatem utworzenie nowych stanowisk oraz przywrócenie rangi profesjonalnej ekspertyzie. Organizacje religijne zaczęły ponadto identyfikować się z celami i stylem życia społeczeństwa świeckiego. Odpowiednim przykładem w tym względzie stały się denominacje głównego nurtu funkcjonujące w Stanach Zjednoczonych.

Z punktu widzenia B. R. Wilsona, sekularyzacja nie jest jednak tylko problemem instytucji religijnych, lecz społeczeństwa jako pewnej całości. Istnieją pewne funkcje religijne, które sprzyjają spójności społecznej i rozwojowi gospodarczemu. Autor odnosząc swoje rozważania do protestantyzmu, wskazał, że dobrowolny akt przynależności religijnej, leżący u podstaw denominacji związanych z tym nurtem chrześcijaństwa (zwłaszcza na gruncie amerykańskim), pociąga za sobą nacechowane dobrą wolą i życzliwością nastawienie jednostki do grupy, z którą nie łączą ją ani więzi pokrewieństwa, ani więzi sąsiedzkie. Stąd, konieczne staje się pytanie, jakie skutki może mieć sekularyzacja dla zaufania między ludźmi a w konsekwencji dla ładu społecznego? Zdaniem B. R. Wilsona, w społeczeństwach nowoczesnych utrzymanie porządku publicznego zależy w dużej mierze od upowszechnienia się bezinteresownej życzliwości oraz pewnego poziomu indywidualnej i społecznej uczciwości. To uwarunkowane nauką chrześcijańską, a zwłaszcza doktryną protestancką, przekształcenie się rodzinnej i sąsiedzkiej więzi emocjonalnej w powszechną i bezosobową życzliwość jest dokonaniem, które stanowi barierę dla korupcji, przestępczości oraz nepotyzmu. Jak stwierdził autor: *Funkcjonowanie mniej rozwiniętych społeczeństw w przeważającym stopniu opiera się na kontroli społecznej grupy i publicznym nadzorze indywidualnych zachowań. Stąd też proces urbanizacji i uprzemysłowienia tych społeczeństw sprawia, że powszechnym wzorem zachowania społecznego staje się przekupstwo i korupcja (Ibidem: 360)*. Wpływ sekularyzacji widoczny pozostaje także w odniesieniu do etyki pracy. Zdaniem B. R. Wilsona, doktryna protestancka, zwłaszcza w kalwińskiej postaci, postrzega pracę jako powinność religijną, następuje przy tym oddzielenie działalności ludzkiej od materialnego wynagrodzenia (praca staje się zajęciem bezinteresownym, czynnością duchową oraz nakazem moralnym). Zgodnie z tym, co wskazał M. Weber, wraz z sekularyzacją praca traci charakter religijnego powołania. Człowiek współczesny wykonuje swoje obowiązki bez głębszego poczucia celu, głoszonego uprzednio przez doktrynę protestancką. To zniknięcie religijnej interpretacji działalności gospodarczej może oznaczać, że praca jest obecnie wykonywana bez większego zaangażowania. Jak stwierdził B. R. Wilson: *Świeckie społeczeństwa starają się znaleźć inne sposoby motywowania ludzi i wytworzenia w nich bezinteresownego usposobienia. Nie ma jednak dowodów na to, by jakiegokolwiek wezwania i zachęty były skuteczniejsze od wezwań i zachęt etyki*

godności, gwarantuje powiązania i dostęp do rządzących elit oraz umożliwia instytucji religijnej utrzymanie pewnej symbolicznej pozycji o wysokim znaczeniu społecznym (Ibidem: 356).

protestanckiej (*Ibidem*: 358). Konkludując swoje rozważania amerykański badacz zwrócił uwagę, że religia we współczesnym społeczeństwie nie cieszy się szczególnymi względami, zbyt pochopne byłyby jednak jakiegokolwiek stwierdzenia sugerujące jej całkowity zanik czy upadek. Jak wskazał: *W rzeczywistości nie ma jeszcze całkowicie zsekularyzowanego społeczeństwa. Przyszłość pokaże, czy typ społeczeństwa, w którym dziś żyjemy, będzie rzeczywiście w stanie skutecznie utrzymać porządek społeczny bez uciekania się do instytucjonalnego przymusu w momencie dalszego zmniejszania się istniejącego jeszcze wpływu dawnej religii* (*Ibidem*: 360). W odpowiedzi na postępującą industrializację, anonimowość oraz biurokratyzację współczesnego społeczeństwa wytworzą się zapewne nowe funkcje religii. B. R. Wilson pesymistycznie stwierdził jednak, że tą nową religią nie będzie religia uznająca wartości instytucjonalnego porządku (a więc religia ekumeniczna), lecz raczej religia sekt.

Jedno z najbardziej wpływowych stanowisk w dyskusji sformułował P. Berger. Jego zdaniem, sekularyzacja pozostaje nieodzownym elementem rozwoju społeczeństwa. Jej źródła należy jednak szukać w tradycji religijnej właściwej dla kultury europejskiej¹¹. Mimo, że pewne przesłanki sekularyzacji daje się zaobserwować na gruncie protestantyzmu, który – zdaniem amerykańskiego socjologa – „oczyścić” chrześcijaństwo z tajemnicy, misterium oraz magii, to jednak korzenie wskazanego procesu wydają się głębsze i tkwią w starożytnym judaizmie. Dla tej religii charakterystyczne są trzy istotne z punktu widzenia sekularyzacji motywy: transcendentalizacji, racjonalizacji etyki oraz historyzacji. Judaizm umieścił Boga poza kosmosem, który sam stworzył. Przestał on być częścią natury. Ta polaryzacja między istotą doskonałą a jego tworem spowodowała, że nastąpiła demitologizacja wszystkiego, co znajdowało się między nimi. Rzeczywistość zaczęła jawić się w sposób historyczny jako arena wielkich czynów Boga oraz działań wybitnych ludzkich indywidualności. Demitologizacja, wynikająca z transcendentalizacji, stanowiła fundament dla etyki żydowskiej. Kult został oczyszczony ze wszelkich elementów magicznych i orgiastycznych, prawo religijne stało się podstawowym źródłem dyscypliny w życiu codziennym. Według P. Bergera, diasporę judaizmu potraktować można jako triumf racjonalności. Te sekularyzacyjne załączki zostały odziedziczone przez chrześcijaństwo. Początkowo nowa religia wstrzymała dwa pierwsze motywy, rozwijała natomiast ostatni z nich. W kulturze zachodniej została w rezultacie uwzględniona biblijna teodycea historii. Odrzucono te konstrukcje religijne, które nie zawierały nadziei na zbawienie na tym świecie. P. Berger wskazał,

¹¹ Innym autorem, przyjmującym, że korzenie sekularyzacji tkwią w chrześcijaństwie był H. Cox. W swojej książce pt. *Secular City* (1965) stwierdził, że opis stworzenia zawarty w Biblii stanowi *de facto* pierwszy akt desakralizacji świata. Rzeczywistość przedstawiana w Genesis ma świecki charakter. Ani słońce, ani gwiazdy nie są prezentowane jako byty świadome i nadprzyrodzone (nie są półbogami czy bogami, jak na gruncie innych religii), lecz stanowią część naturalnego świata. W rezultacie, już u podstaw religii chrześcijańskiej tkwi idea „odczarowania” rzeczywistości.

iż pewne tendencje sekularyzacyjne tkwią ponadto w społecznym kształcie Kościoła chrześcijańskiego. Stanowi on bowiem rzadki przypadek instytucjonalnej specjalizacji religii będącej w opozycji do wszystkich innych instytucji społeczeństwa. Jak stwierdził badacz: (...) *skoncentrowanie się religijnych działań i symboli w jednej instytucjonalnej sferze, ipso facto określa pozostałą część społeczeństwa jako „świat”, jako świecką realność, przynajmniej względnie nie podlegającą jurysdykcji świętości* (Berger [1967] 2005). Sekularyzacja mogła być powstrzymywana tak długo, dopóki zachowywana była równowaga pomiędzy tymi światami. Wraz z upadkiem tej rzeczywistości procesy zeświecczenia nabrały rozpędu. O ile na gruncie katolicyzmu przez długi czas skutecznie je hamowano, to w ramach protestantyzmu nastąpiło ponowne wyłonienie sił sekularyzujących tkwiących już w tradycji Starego Testamentu. Co więcej, przybrały one bardziej radykalną formę w porównaniu do tendencji występujących na gruncie judaizmu. Tym samym, chrześcijaństwo stało się swoim własnym grabieżem.

Mimo, że korzenie sekularyzacji tkwią w samej religii, to proces ten potrzebuje „ujawnienia się”. Nastąpiło to wraz z powstaniem, a następnie dynamicznym rozwojem kapitalizmu przemysłowego. Jak zauważył P. Berger, w pierwszej kolejności sekularyzacji podlegały te warstwy społeczeństwa, których aktywność zawodowa związana była z przeobrażającą się gospodarką. Proces ten znacznie szybciej dotykał zatem robotników zatrudnionych w rodzącym się w przemyśle, aniżeli drobną burżuazję związaną z handlem i rzemiosłem. Sekularyzacja nie ograniczyła się tylko do tego sektora. Na zasadzie dyfuzji zaczęła przenikać „na zewnątrz”, w głąb innych obszarów społeczeństwa. P. Berger zwrócił uwagę, że pojawiła się wówczas tendencja do sekularyzacji porządku politycznego. Konsekwencją tego procesu było instytucjonalne rozdzielenie sfery świeckiej i sakralnej. Narodziło się nowoczesne państwo, uwolnione spod wpływu instytucji religijnych i religijnych uzasadnień działań politycznych. Badacz rozważając zmiany następujące w wyniku zeświecczenia wskazał na interesujące zjawisko. Mimo, że rola religii osłabła w sferze publicznej, to nie straciła ona na znaczeniu na gruncie rodziny i związanych z nią stosunków społecznych. Przyjmowana jest jednak tutaj dobrowolnie. Stała się sprawą „wyboru” lub „preferencji” jednostki bądź jej rodziny nuklearnej. Jak zauważył P. Berger, taka religijność, która jest jak najbardziej „prawdziwa” dla konkretnej osoby, nie jest w stanie wypełniać swych dotychczasowych funkcji. Nie buduje już wspólnego świata, w ramach którego poszczególne aspekty codzienności życia uzyskiwałyby swe wiążące znaczenie dla każdego wyznawcy. Oznacza to, że wartości właściwe dla religii zostały zredukowane w wyniku sekularyzacji do prywatnych enklaw i nie obejmują już publicznych kontekstów instytucjonalnych. Jak stwierdził badacz: *Zdolność religii do budowania świata zostaje zatem ograniczona do konstruowania subświatów (...), fragmentów uniwersum znaczeń, którego struktura wiarygodności w pewnych przypadkach może nie wy-*

chodzić poza rodzinę nuklearną. Ponieważ nowoczesna rodzina jest nader dobrze znana jako krucha instytucja (cecha, którą rodzina dzieli ze wszystkimi innymi formami sfery prywatnej) znaczy to, iż religia oparta na tego typu strukturze wiarygodności jest z konieczności konstrukcją chwiejną (Ibidem: 181).

P. Berger skoncentrował się ponadto na innych skutkach sekularyzacji. Jak wskazał, przez wieki religie panujące funkcjonowały w społeczeństwach jako monopole określające ostateczne legitymizacje życia jednostkowego oraz zbiorowego. Sekularyzacja sprowadzając wiarę do kwestii indywidualnych preferencji doprowadziła do demonopolizacji religii. Utworzone zostały bowiem warunki do wykształcenia się sytuacji pluralistycznej. Jej przykładem pozostaje denominacjonalizm właściwy dla Stanów Zjednoczonych (Berger 1963). Sytuacja pluralistyczna powoduje, że bez względu na kontekst historyczny dawne monopole nie mogą już przyjmować za oczywistość posłuszeństwa swoich dotychczasowych wyznawców, o przynależności wyznaniowej decyduje bowiem wolny wybór. O ile we wcześniejszym, preindustrialnym okresie tradycję religijną można było autorytatywnie narzucić, to obecnie musi ona zostać „sprzedana”. Jak stwierdził P. Berger, aktywność religijna została zatem zdominowana przez logikę rynkową. Instytucje religijne przyjęły postać agencji rynkowych. Taki stan rzeczy nieuchronnie wpłynął na samą ich strukturę i organizację. Pojawił się nacisk na „wyniki”. P. Berger w następujący sposób podsumował to zjawisko: *Jakkolwiek by to było legitymizowane przez teologów, ludzie, którzy odpowiadają za ziemską pomyślność grup religijnych muszą zwrócić uwagę na to, czy struktury pozwalają na racjonalne spełnienie „misji” tej grupy. Tak jak w innych sferach instytucjonalnych nowożytnego społeczeństwa, taka strukturalna racjonalizacja wyraża się głównie w zjawisku biurokracji (Berger [1967] 2005:187).* Tak zorganizowane instytucje religijne wymagają odpowiedniego personelu. Jego specyfika polega nie tylko na pełnionych funkcjach, czy niezbędnych umiejętnościach, ale także na określonych cechach osobowości. Profesjonaliści ci powinni bowiem wykazywać podobieństwo do typów psychologicznych zatrudnianych w organizacjach biurokratycznych. Chodzi zatem o pragmatycznie zorientowanych aktywistów, nie podejmujących refleksji nie związanej z administrowaniem, sprawnych w dziedzinie stosunków interpersonalnych, dynamicznych i zachowawczych jednocześnie. Proces biurokratyzacji doprowadził do zbliżenia się poszczególnych instytucji religijnych. Zarządzający nimi personel posługuje się tym samym językiem, ma do czynienia z podobnymi problemami. W wyniku postępujących zmian organizacyjnych, instytucje religijne zaczęły „rozumieć” siebie nawzajem. Ufundowane zostały podwaliny pod „ekumeniczność”. Oddziaływanie logiki rynkowej nie ograniczyło się jednak wyłącznie do kwestii organizacyjnych. Odcisnęła ona swe piętno także na samych tradycjach religijnych. Dopóki bowiem instytucje religijne zajmowały w społeczeństwie pozycję monopolistyczną, ich treści mogły być określone zgodnie z jakąkolwiek nauką teologiczną, która wydawała się wygodna bądź

wiarygodna dla religijnych przywódców. Pluralizm zakwestionował tę sytuację. Sfera religijna znalazła się pod wpływem preferencji konsumentów. Treści wiary stały się przedmiotem „mody”. Skoro religia utrzymała swe znaczenie w sferze prywatnej, to preferencje konsumentów zaczęły odzwierciedlać potrzeby właściwe dla tego właśnie obszaru. Instytucje religijne dostosowały w efekcie głoszone przez siebie przekaz do moralnych i terapeutycznych oczekiwań jednostek. Refleksja dotycząca wpływu preferencji konsumentów na treść doktryny religijnej doprowadziła P. Bergera do sformułowania interesującego wniosku. Badacz stwierdził, iż w wyniku sekularyzacji nastąpiła zmiana ułożenia religii w świadomości człowieka. Jak wskazał: *Każdy określony świat religijny będzie przedstawiał się świadomości jako rzeczywistość jedynie w takim stopniu, w jakim podtrzymywane jest istnienie właściwej struktury wiarygodności. Jeżeli struktura wiarygodności jest solidna i trwała, to podtrzymywany przez nią świat religijny będzie solidnie i trwale realny w świadomości (Ibidem: 199)*. W optymalnym przypadku świat religijny przyjmowany jest jako oczywistość. Sytuacja pluralistyczna spowodowała zatem, że pojawiły się różne struktury wiarygodności konkurujące między sobą. Osłabła natomiast subiektywna rzeczywistość świata religijnego. W świadomości człowieka narodziła się niepewność. Jak stwierdził P. Berger, dawne treści religijne „przeniknęły” (...) *jak gdyby z poziomów świadomości zawierających podstawowe „prawdy”, co do których są zgodni przynajmniej wszyscy „będący przy zdrowych zmysłach” ludzie, do poziomów, na których utrzymują się różne „subiektywne” poglądy – poglądy, na które inteligentni ludzie nie godzą się z łatwością i których nikt nie jest pewien (Ibidem: 199)*. Innymi słowy, treści religijne pozbawione zostały przyjmowanego w świadomości za oczywistość statusu obiektywnej rzeczywistości. Okazały się subiektywne w dwojakim tego słowa znaczeniu. Po pierwsze, ich „realność” stała się odtąd prywatną sprawą jednostki. Zatraciły zatem właściwość rzeczywistej, intersubiektywnej wiarygodności. Po drugie, „realność” tych treści stała się bytem tkwiącym w świadomości aniżeli w jakiegokolwiek faktyczności świata zewnętrznego. Jak stwierdził badacz: (...) *religia nie odnosi się już do kosmosu czy historii, lecz do indywidualnej Existenz lub psychologii (Ibidem: 201)*.

W swych rozważaniach P. Berger wyraźnie uwzględnił różne wymiary sekularyzacji. Mimo, że znaczna część jego refleksji koncentrowała się na aspekcie makrospołecznym, to wziął jednak pod uwagę kwestie związane z wpływem zeświecczenia na instytucje religijne oraz samych ludzi. W swej późniejszej pracy *explicite* dokonał rozróżnienia na sekularyzację instytucjonalną oraz sekularyzację świadomości (Berger 1970). W moim odczuciu, uwzględnienie tego drugiego procesu okazało się szczególnie istotne. W literaturze przedmiotu nie kwestionowano wówczas faktu, że religia traci swe znaczenie w przestrzeni publicznej, przynajmniej w swej tradycyjnej formie. Świadomość człowieka stanowiła natomiast swego rodzaju granicę zainteresowania badaczy. Na problematyce tej skoncentrował się T. Luckmann. Sformułował on tezę prywatyza-

cyjną, stanowiącą swego rodzaju wyzwanie dla paradygmatu sekularyzacyjnego. Zdaniem T. Luckmanna, błędem socjologii jest to, że religię w ogóle utożsamia się z religią kościelną, zinstytucjonalizowaną. Uniemożliwia to zdefiniowanie właściwych wniosków dotyczących procesu zeświecczenia. Badacz zaproponował zatem odmienne podejście, zwane subiektywistycznym. Wychodząc od rozważań antropologicznych, stwierdził, iż charakterystyczna dla człowieka transcendencia natury biologicznej pozostaje *de facto* procesem religijnym. Podobną właściwość ma także socjalizacja, w ramach której ta transcendencia zostaje osiągnięta. Jak stwierdził autor: *Opiera się ona [socjalizacja – przyp. Ł.K.] na uniwersalnym antropologicznym warunku religii, indywidualności świadomości i sumienia w procesach społecznych, oraz jej aktualizowaniu w internalizacji konfiguracji znaczeniowych, leżących u podstaw porządku społecznego* (Luckmann [1967] 2006:88–90). Tę konfigurację znaczeniową T. Luckmann określił mianem światopoglądu. Ów światopogląd dostarcza jednostce gotowe wzorce interpretacyjne, stanowi matrycę procedur rozwiązywania problemów, rutynizuje i stabilizuje pamięć, myślenie oraz zachowanie. Łączy jednostkowe życie człowieka z życiem pokoleń, dostarcza sensu. Zdaniem badacza, pozostaje elementarną społeczną formą religii. W ramach tak określonego światopoglądu istnieje określona hierarchia wartości, na którą składają się poszczególne poziomy znaczeniowe. Przechodząc od tych najniższych do najwyższych daje się zaobserwować (...) *spadek powszechnie znanej i zróżnicowanej konkretności, której towarzyszy bezmyślna rutyna oraz wzrost ogólnie obowiązujących modeli, których konkretne zastosowanie wymaga pewnego „wyboru”* (*Ibidem*: 96). Ta hierarchia ważności właściwa dla światopoglądu jako całości, będąca podstawą jego funkcji religijnej, pozostaje wyraźna w odrębnej, nadrzędnej warstwie znaczeniowej, określanej mianem świętego kosmosu. Jak wskazał T. Luckmann: *Przy pomocy symbolicznych wyobrażeń warstwa ta odnosi się w sposób wyraźny do sfery rzeczywistości, która jest oddzielona od świata życia codziennego* (*Ibidem*: 99). W społeczeństwach o niskim stopniu zróżnicowania instytucjonalnego święty kosmos pozostaje jednakowo dostępny dla wszystkich jego członków i jednakowo im odpowiada. Jak stwierdził autor: *Im bardziej „złożone” społeczeństwo, tym bardziej jest prawdopodobne, że wytworzy ono odrębne instytucje wspierające obiektywność i ważność społeczną świętego kosmosu* (*Ibidem*: 100). Pełna instytucjonalna specjalizacja i „autonomia” religii pojawiła się dopiero w judeochrześcijańskiej tradycji Zachodu, choć pewne zjawiska w tym zakresie dało się także dostrzec w islamie. Religijność indywidualna w takich społeczeństwach (zwłaszcza, jak to określił T. Luckmann, w czasach przed naporem sekularyzacji) ukierunkowana jest na model oficjalny religii, wytwarzany przez wyspecjalizowane instytucje (Kościoły), internalizowany przez członków społeczeństwa w procesie socjalizacji. Wysoki poziom stabilności świętego kosmosu (relatywnej zgodności między modelem oficjalnym a religijnością indywidualną) zostaje zachowany tak długo, jak problemy życiowe jednostek nie różnią się

między poszczególnymi pokoleniami. Sytuacja komplikuje się w okresie szybkich zmian społecznych, kiedy kłopoty dnia codziennego rodziców są inne niż ich dzieci. Jak stwierdził T. Luckmann: *Poważny problem instytucjonalnej specjalizacji religii polega (...) na fakcie, iż oficjalny model religii zmienia się w wolniejszym tempie niż „obiektywne” warunki społeczne, które współdeterminują dominujące, indywidualne systemy znaczeń „ostatecznych”* (Ibidem: 121). Doprowadzić to może do sytuacji, w której model oficjalny przestaje być przekazywany w procesie socjalizacji. Sprzeczne bądź co najmniej nie powiązane ze sobą wymogi religii i świata skłaniają jednostkę do okazjonalnego zastanowienia się nad własną wiarą. Rozważania te mogą prowadzić do różnych rozwiązań. Jednym z nich jest „skok wiary”. Religijność indywidualna w tym przypadku (...) *początkowo odwzorowana od modelu „oficjalnego”, zostaje ponownie utworzona po fazie „zwątpienia”, jako czysto indywidualistyczne rozwiązanie problemów życiowych* (Ibidem: 125). Inną możliwością jest powrót do postawy przedrefleksyjnej, w której przechodzi się rutynowo od wykonań świeckich do religijnych. Trzecie rozwiązanie polega na sformułowaniu otwarcie „świeckiego” systemu wartości. Role religijne są wówczas zarzucane bądź pełnione w celach oportunistycznych. W tym przypadku: *Na różnych poziomach refleksji i intelektualnej spójności jednostka próbuje ograniczyć przystawalność specyficznie religijnych norm do obszarów, które nie zostały jeszcze zawłaszczone przez oddziaływania kompetencyjne instytucji „świeckich”. Stąd, religia staje się „prywatną sprawą”* (Ibidem: 125).

Obecne ulokowanie religii kościelnej na peryferiach życia społecznego oraz prywatyzacja wiary pozostają aspektami złożonego procesu, w którym fundamentalną rolę odegrały dalekosiężne konsekwencje instytucjonalnej specjalizacji religii, a także globalne przekształcenia porządku społecznego związane z wyodrębnianiem się innych obszarów instytucjonalnych. Jak jednak zauważył T. Luckmann: *To, co zwykle jest uznawane za symptomy upadku tradycyjnego chrześcijaństwa, może być objawem bardziej rewolucyjnej zmiany; zastąpienia instytucjonalnej specjalizacji religii przez nową społeczną formę religii* (Ibidem: 129). Zmiany, jakie nastąpiły wraz z pojawieniem się społeczeństwa przemysłowego wzmocniły autonomię jednostki, ta zaś ściśle powiązana była z rozszerzającą się orientacją konsumpcyjną. W stopniu o wiele większym aniżeli w tradycyjnym porządku społecznym, człowiek miał odtąd możliwość wyboru towarów i usług, przyjaciół, partnerów do małżeństwa, sąsiadów, itd. Ta orientacja konsumpcyjna stała się także istotna w odniesieniu do świętego kosmosu. Jak stwierdził badacz: *Spółeczna forma religii, która wyłania się we współczesnych społeczeństwach przemysłowych charakteryzuje się bezpośrednią dostępnością zbioru wyobrażeń religijnych dla potencjalnych konsumentów. Święty kosmos nie jest zapośredniczony ani przez wyspecjalizowane obszary instytucji religijnych, ani przez inne pierwotne instytucje publiczne* (Ibidem: 142). W wyniku braku modelu „oficjalnego” pojawiła się sytuacja, w której jednostka ma

możliwość wyboru różnych znaczeń „ostatecznych”. Kieruje się przy tym własnymi preferencjami uwarunkowanymi jej społeczną biografią. T. Luckmann zwrócił jednak uwagę, że przy braku zewnętrznego poparcia za strony instytucji religijnych (...) *subiektywnie skonstruowane i eklektyczne systemy znaczeń „ostatecznych” będą stanowić jakąś wątpliwą rzeczywistość dla jednostki. Będą one również mniej stałe lub mocne, aniżeli bardziej jednorodne wzorce religijności indywidualnej, które charakteryzują społeczeństwa, w których „wszyscy” internalizują „oficjalny” model i w których internalizowany model jest społecznie wzmacniany przez biografię jednostki (Ibidem: 145)*. Podkreślił również, że współcześnie wśród tematów religijnych najbardziej popularne powinny być te, które dotyczą indywidualnej „autonomii” człowieka, w tym: samoekspresji, samorealizacji, etosu mobilności, seksualności i familizmu. Wszystkie one roszczą sobie prawo do „świętego statusu” (Luckmann [1967] 2006:154)¹². Brak instytucjonalnego ugruntowania tych tematów powoduje, że sama religia stała się zjawiskiem „niewidzialnym”.

Poglądy T. Luckmanna spotkały się z krytyką niektórych badaczy związanych z paradygmatem sekularyzacyjnym. Socjolog zgadzał się z innymi, że w nowoczesnych społeczeństwach następował proces sekularyzacji instytucjonalnej, będący konsekwencją dyferencjacji struktury społecznej. W jego wyniku doszło do spadku znaczenia organizacji religijnych. Osłabła ich zdolność oddziaływania na członków społeczeństwa. T. Luckmann nie podzielał jednak poglądu wyrażonego m. in. przez P. Bergera, zgodnie z którym sekularyzacja prowadzi do marginalizacji wiary w ogóle. Przyjmując skrajnie funkcjonalne rozumienie religii mógł jej poszukiwać w świeckich obszarach życia społecznego. Ta postawa sceptycznie została oceniona przez P. Bergera. Badacz przyznał, iż można wskazywać na antropologiczne źródła religijności, tak jak to uczynił T. Luckmann. Nie należy jednak religii całkowicie z nimi utożsamiać. Prowadzi to bowiem do nadmiernego rozszerzenia zakresu definicyjnego pojęcia religii. Poglądy obu badaczy ewoluowały w przyszłości, co pokazałem w rozdziale trzecim w przypadku T. Luckmanna oraz w czwartym w odniesieniu do P. Bergera. Ich stanowiska wywarły ogromny wpływ na dyskusję mającą miejsce na gruncie paradygmatu sekularyzacyjnego. Te rozważania kontynuowane były w latach 70. i 80. Ukształtowały się wówczas kolejne teorie sekularyzacji, których autorami byli m. in. D. Bell (1977), R. K. Fenn (1978) oraz N. Luhmann

¹² Badacz zastanawiał się także nad religijnością kościelną. Wskazał, że warto ją rozpatrywać w dwóch różnych perspektywach. Jak stwierdził: *Po pierwsze, możemy postrzegać religijność kościelną jako pozostałość tradycyjnej społecznej formy religii (tj. specjalizacji instytucjonalnej) na peryferiach współczesnych społeczeństw przemysłowych. Po drugie, możemy postrzegać religijność kościelną jako jedną z wielu manifestacji wylaniającej się, niewyspecjalizowanej instytucjonalnie, społecznej formy religii, która różni się tym, iż wciąż zajmuje specjalne miejsce wśród innych manifestacji ze względu na swe historyczne związki z tradycyjnym „oficjalnym” modelem chrześcijańskim. Wiele zjawisk współczesnej religii kościelnej można lepiej zrozumieć, jeśli rozpatruje się je raczej w drugiej, niż w pierwszej perspektywie (Ibidem: 139–140)*.

(1977). Moim zdaniem, szczególnie interesujące stanowisko sformułował ostatni z nich.

Punktem wyjścia dla refleksji badacza stał się proces dyferencjacji (Luhmann 2007b). Zdaniem N. Luhmanna, społeczeństwa podlegają strukturalnym przemianom, które początkowo mają charakter segmentacyjny i warstwowy, a następnie funkcjonalny. Jak stwierdził: *Nowoczesne społeczeństwo charakteryzuje się nie tylko przez stopień, ale przede wszystkim przez formę swego zróżnicowania. W odróżnieniu od starszych, zróżnicowanych segmentacyjnie bądź warstwowo formacji społecznych, podstawowe zróżnicowanie wewnętrzne systemu społecznego opiera się dziś na funkcjach* (Luhmann [1977] 2007a:221). Z historycznego punktu widzenia proces dyferencjacji funkcjonalnej rozpoczął się w późnym średniowieczu na gruncie już osiągniętej nietożsamości ról i powiązań między rolami w obszarze religii, polityki i gospodarki. Wykształciły się odrębne podsystemy społeczne. W XVII stuleciu doszło do wyróżnienia dwóch kolejnych – nauki i edukacji. Nowy porządek społeczny został ostatecznie utrwalony w XIX w. N. Luhmann podkreślał w swoich rozważaniach, że sekularyzacja stanowi konsekwencję tak zdefiniowanej dyferencjacji funkcjonalnej. Stwierdził przy tym, iż termin ten nie oznacza utraty funkcji czy znaczenia przez religię w ogóle. Nie odnosi się także do „zeświecczenia” nastawień i sposobów zachowania. Jak wskazał autor: *Pojęcie to ma raczej określić dającą się udokumentować historycznie ewolucję strukturalną systemu społecznego, o ile oddziałuje ona na system religijny i jego środowisko* (Ibidem: 224). N. Luhmann uznał zatem, iż pojęcie sekularyzacji powinno być definiowane poprzez odniesienie do struktury systemu społecznego. Stąd, uwaga badacza skoncentrowała się na dyferencjacji funkcjonalnej w ogóle oraz jej konsekwencjach w obszarze podsystemu religijnego. Na wstępie swych rozważań nad sekularyzacją pod rozwagę poddał kwestię transformacji struktur ról i ich zwrotnego oddziaływania na „mikromotywy” indywidualnego udziału w społecznych kontekstach komunikacji. Jak wskazał, dyferencjacja funkcjonalna wymaga całkowitej inkluzji wszystkich osób jako możliwych uczestników do każdego z wyróżnionych podsystemów¹³. Pojawił się jednak problem nieobecny w społeczeństwach segmentacyjnych i uwarstwionych. Funkcjonalnie zróżnicowany system musi zrezygnować ze stałego (...) *przyporządkowania osób do określonych systemów cząstkowych*

¹³ Rozszerzenie inkluzji na każdego człowieka następuje dzięki dwóm posunięciom. Jak wskazał N. Luhmann: *Najpierw próbowano dowartościować rolę człowieka świeckiego jako tę, którą w systemie religijnym może przyjąć każdy (bez przyjmowania szczególnego statusu i bez dalszych konsekwencji) i jednocześnie odpowiednio dopasować do niej rolę duchownego* (Ibidem: 226). Był to jeden z głównych celów Reformacji. W konsekwencji, zarówno laikat, jak i kler uzyskały ten sam dostęp do Boga i takie samo prawdopodobieństwo dostąpienia zbawienia. Te założenia Reformacji pozostawały jednak sprzeczne z programem istniejącego już, zorganizowanego Kościoła. Doszło do schizmy. W jej wyniku każdy otrzymał możliwość wyboru wiary i w tym sensie wszyscy członkowie społeczeństwa mieli już jednakowy dostęp do religii. Ta „wolność wyboru” była drugim posunięciem determinującym proces rozszerzania się inkluzji.

społeczeństwa (...) jako głównego czynnika kształtowania oczekiwań. Osoby nie dają się sfunkcjonalizować w sensie stałego i wyłącznego przyporządkowania do określonych funkcji społecznych (Ibidem: 227)¹⁴. Z drugiej jednak strony, zmniejsza się prawdopodobieństwo, że każdy będzie mógł sprawować funkcję w oparciu o rzeczowe kompetencje w długookresowej perspektywie. W odpowiedzi na tę sprzeczność powstały wiązki ról związanych z pracą zawodową (role profesjonalne), które dla pojedynczej osoby przewidują określony zwód. Oznacza to, że wymaganie inkluzji odnosi się nie tyle do ról profesjonalnych, co raczej do (...) *komplementarnych ról pracy zawodowej, do ról przeciwstawnych rodom pełnionym w procesie pracy* (Ibidem: 228). Innymi słowy, w społeczeństwie zróżnicowanym funkcjonalnie każda osoba odgrywa na ogół tylko jedną rolę profesjonalną oraz wiele ról komplementarnych, przy czym te drugie odpowiadają za kanalizowanie dostępu do korzyści związanych z funkcjami właściwymi dla poszczególnych podsystemów. W wyniku tej inkluzji nastąpiła prywatyzacja procesów podejmowania decyzji. W przypadku podsystemu religijnego oznacza to, że (...) *udział w komunikacji religijnej (Kościół) i przyjęcie wiary staje się kwestią indywidualnej decyzji, że religijność musi opierać się na indywidualnych decyzjach i że ma się tego świadomość* (Ibidem: 230). Prywatyzacja religii włączyła ją w obszar czasu wolnego. W ten sposób organizacje religijne zmuszone zostały do konkurowania z silnymi i strukturalnie uprzywilejowanymi tendencjami, w tym: zabawą i rozrywką. Kolejna konsekwencja dyferencjacji funkcjonalnej dotyczy społeczeństwa i to w zakresie form jego integracji. Wzrastająca kompleksowość systemu społecznego spowodowała, iż poszczególne podsystemy nie mogą operować tak samo w ramach jednakowych struktur, gdyż sytuacja taka grozi ich przeciążeniem. Integracja systemu jako całości może być w konsekwencji osiągnięta poprzez to, że wszystkie podsystemy będą stanowić dla siebie nawzajem środowisko wewnętrzspołeczne. Jak stwierdził N. Luhmann: *O tyle też warunek zapewnienia integracji polega na tym, że inne sprawy dzieją się gdzie indziej, także że na przykład system religijny nie musi troszczyć się o wystarczającą produkcję przemysłową, o badania we wszystkich możliwych dziedzinach wiedzy, o gwarancje prawne lub o edukację* (Ibidem: 235). Tak rozumiana integracja systemu pociąga za sobą konieczność zapobiegania sytuacjom, w których optymalizacja w ramach jednego podsystemu prowadzi do nieprzewidzianych problemów w innych obszarach funkcjonalnych. Dla przykładu, optymalizacja żarliwości religijnej nie powinna powodować trudności z uzyskaniem konsensusu w polityce. Integracja osłabiła zatem mechanizmy

¹⁴ Jak to wyjaśnił N. Luhmann: *Tak więc w zasadzie każdy musi mieć możliwość uczestniczenia w politycznych procesach decyzyjnych, zdobycia edukacji, zawarcia związku małżeńskiego i założenia rodziny, przeżycia doświadczenia zdobywania wiedzy dzięki nauce, zabezpieczenia sobie zaspokojenia potrzeb w otwartych dzięki gospodarce horyzontach przeszłości. Każdy powinien też mieć dostęp do dóbr zbawczych oferowanych przez religię – nawet jeśli nie każdy w każdym momencie i nie każdy w ten sam sposób* (Ibidem: 227–228).

normatywne, wzmocniła natomiast kognitywne. Sytuacja ta dostarczyła szans tym obszarom funkcjonalnym, które operują głównie za pomocą procesów poznawczych, a więc nauce i gospodarce.

Sekularyzacja w rozumieniu N. Luhmanna pozostaje zatem jedną z konsekwencji przebudowy społeczeństwa (...) *w kierunku przede wszystkim funkcjonalnie zróżnicowanego systemu, w którym każdy obszar zyskuje wysoką samodzielność i autonomię, lecz staje się też bardziej uzależniony od stopnia i sposobu wypełniania innych funkcji* (Ibidem: 246). Analiza funkcjonalna tego zjawiska powinna koncentrować się zatem na zmianach w obszarze orientacji, które w obrębie podsystemów odnoszą się do całego systemu, do podsystemów wewnątrz środowiska tego systemu i do danego podsystemu. Te orientacje to: funkcja, świadczenie oraz refleksja. W odniesieniu do podsystemu religijnego N. Luhmann zidentyfikował je odpowiednio jako: komunikacja religijna (Kościół), diakonia oraz teologia. W perspektywie socjologicznej szczególnie istotne wydają się dwie pierwsze orientacje. Jak stwierdził badacz, religia jako forma komunikacji chce być jednocześnie totalna i wszechogarniająca. W społeczeństwie zróżnicowanym funkcjonalnie sytuacja ta stwarza jednak dwa powiązane ze sobą problemy. Po pierwsze, tak określona funkcja religii pozostaje sprzeczna z wyspecjalizowanym i instrumentalnym wzorcem innych podsystemów. Zajęcia zdominowane niegdyś przez profesjonalistów religijnych przejęte zostały obecnie przez specjalistów z innych obszarów funkcjonalnych. Stąd, powszechne zastosowanie religii, właściwe dla społeczeństw segmentacyjnych i uwarstwionych, jest niemożliwe w warunkach dyferencjacji funkcjonalnej. Po drugie, w systemach zróżnicowanych segmentacyjnie bądź warstwowo holizm tak zdefiniowanej komunikacji sprzyjał ustalaniu i regulowaniu wyraźnie zaznaczonych granic społecznych. Inna sytuacja ma miejsce w nowoczesnych społeczeństwach. Dyferencjacja funkcjonalna warunkuje powstawanie wzajemnie przecinających się granic, których nie da się już jednoznacznie utrwalić ani kontrolować. W wyniku zaistnienia tych problemów, aktywność religijna koncentruje się nie tyle na funkcji, co raczej na świadczeniu. Jak stwierdził N. Luhmann: *To przesunięcie akcentów jest najważniejszą z jednostkowych konsekwencji sekularyzacji*. I dalej: *Jednakże dziedzina, którą określiliśmy mianem diakonii, ma również problemy. Orientacja na świadczenie wymaga podporządkowania się prawom sukcesu i życzeniom oraz normom odbiorcy; inaczej nie osiągnie się celu* (Ibidem: 255). Te uwarunkowania odebrały w efekcie świadczeniu specyficznie religijny charakter. Sekularyzacja odcisnęła swe piętno także na teologii. Ta orientacja systemowa stanęła przed wyborem między adaptacją a nieprzystosowaniem, w sensie przyjęcia bądź odrzucenia świeckich idei i motywów. Rości sobie pierwszeństwo do centralnej roli w ramach podsystemu. Pozycję tę może na dłuższą metę utrzymać tylko wtedy, gdy rozważaniom teologicznym uda zintegrować się funkcję oraz świadczenie danej religii (Ibidem: 260).

Koncepcja zaproponowana przez N. Luhmanna spotkała się z krytyką niektórych badaczy (Wallace 1985). Przedmiotem kontrowersji było samo rozumienie religii czy procesu różnicowania się systemu społecznego. Tę cybernetyczną koncepcję łączyła z innymi teoriami funkcjonującymi na gruncie paradygmatu sekularyzacyjnego koncentracja na makrostrukturalnym wymiarze zeświecczenia. W latach 70. XX w., a więc w okresie, kiedy N. Luhmann kształtował swój pogląd we wskazanym temacie, pojawiało się coraz więcej zjawisk stanowiących wyzwanie dla omawianego nurtu badawczego (Bulka 1983; Grealey 1989; Hammond 1985; Martin 1991; McGuire 1982; Robbins, Dick 1990). W świecie zachodnim nastąpił dynamiczny rozwój nowych ruchów religijnych, które początkowo postrzegano jako fenomeny powstające na peryferiach społeczeństwa. Koniec dekady obfitował także w wydarzenia stanowiące wyzwanie dla makrostrukturalnego rozumienia sekularyzacji. W przestrzeni publicznej pojawiły się bowiem ruchy i ugrupowania religijne, głównie mające fundamentalistyczny bądź ewangelikalny charakter. Mimo, że pewne głosy krytyczne względem paradygmatu sekularyzacyjnego formułowane były już wcześniej (Lenski 1961; Glock, Stark 1965; Glock, Hammond 1973), to na nowo te kontrowersje i dyskusje wybuchły w latach 80., następujących po dekadzie „religijnego ożywienia”. Na gruncie amerykańskim zaczął kształtować się nowy nurt rozważań, który przyjął w początkach 90. XX w. postać paradygmatu ekonomicznego. To jego zwolennicy wytoczyli najpoważniejsze zarzuty wobec koncepcji teoretycznych sugerujących następowanie sekularyzacji w nowoczesnych społeczeństwach. S. Warner, jeden z przedstawicieli tego podejścia, stwierdził nawet, iż „stary” paradygmat (sekularyzacyjny) wygląda przy nowym (ekonomicznym) jak teoria Ptolemeusza przy odkryciach Kopernika (Warner 1996). Szerzej na ten temat napisałem w rozdziale drugim. Krytyka badaczy, rozwój nowych ruchów religijnych oraz ponowne pojawienie się religii w przestrzeni publicznej nie sprawiły jednak, że teza sekularyzacyjna została całkowicie odrzucona. Jak stwierdził M. Chaves, głosy w dyskusji, domagające się porzucenia wszelkich dywagacji nad zeświecczeniem jako procesem nie występującym w nowoczesnych społeczeństwach, są *de facto* wylewaniem dziecka z kąpielą (Chaves 1993). Kontrowersje związane z sekularyzacją sprawiły, że uformowała się grupa badaczy kwestionujących głosy krytyczne. W obronie „starego” paradygmatu stanęli m. in. S. Bruce (1992, 2002), N. J. Demerath (1995) czy F. Lechner (1991). D. Yamane w tekście zatytułowanym *Secularization on Trial: In Defense of Neosecularization Paradigm* (1997) stwierdził, iż krytycy tezy sekularyzacyjnej i „starego” podejścia błędnie przyjmowali dwa założenia. Po pierwsze, przypisywali przedstawicielom tego paradygmatu pogląd, iż religia wraz z modernizowaniem się społeczeństwa zniknie. Dane empiryczne pokazujące żywotność indywidualnej pobożności miały podważać to założenie. D. Yamane podkreślił jednak, że badacze związani z paradygmatem sekularyzacyjnym nie sugerowali upadku czy zaniku religii, lecz twierdzili o jej transfor-

macji w nowoczesnym społeczeństwie. Podobną opinię wyraził M. Chaves. Autor ten wskazał, iż dla „starego” paradygmatu charakterystyczne było stanowisko, zgodnie z którym rola religii słabnie we współczesnych społeczeństwach. Nie twierdzono natomiast, że ona zaniknie (Chaves 1993). Po drugie, krytycy paradygmatu sekularyzacyjnego skupili się w swych analizach na wymiarze jednostkowym oraz organizacyjnym. Nie udało im się jednak zidentyfikować żadnych dowodów kwestionujących następowanie procesu zeświecczenia na poziomie makrostrukturalnym. Ten wymiar zaś najczęściej brany był pod uwagę przez badaczy związanych ze „starym” paradygmatem, co wyraźnie widać zwłaszcza w pracach T. Parsonsa oraz N. Luhmanna. Sam D. Yamane wskazał, że krytyka ta nie jest całkowicie bezzasadna. Zwrócił uwagę na stanowisko sformułowane przez J. Haddena, który twierdził, że pojęcie sekularyzacji odnosi się do wielu zjawisk i procesów, nie jest spójne ani uporządkowane (Hadden 1987). Zdaniem D. Yamane, niektóre te uwagi powinny być uwzględnione przez przedstawicieli „starego” paradygmatu. Należy zatem na nowo przemyśleć tezę o zeświecczeniu i dostosować ją do tego, co dzieje się w społeczeństwie. Autor stwierdził, iż działania w tym względzie powinny stanowić punkt wyjścia do ukonstytuowania się nowego paradygmatu – **neosekularyzacyjnego**.

Interesującej reinterpretacji tezy sekularyzacyjnej dokonali m. in. P. Norris oraz R. Inglehart (Inglehart, Norris 2006a, 2006b, 2007). U podstaw podejścia zaproponowanego przez tych badaczy leżą dwa istotne aksjomaty. Pierwszy z nich określili mianem **aksjomatu bezpieczeństwa**. Nawiązuje on do teorii potrzeb A. Masłowa. Autorzy przenieśli jednak tę psychologiczną refleksję z wymiaru jednostkowego na zbiorowy. Stwierdzili, iż we współczesnym świecie daje się zaobserwować swego rodzaju zróżnicowanie społeczeństw. Jedne z nich pozostają bardziej rozwinięte pod względem społecznym i gospodarczym, inne słabiej. P. Norris i R. Inglehart zidentyfikowali w tym względzie społeczeństwa postindustrialne, industrialne oraz rolnicze. Różnią się one poziomem poczucia bezpieczeństwa, jaki gwarantują swym obywatelom. Mieszkańcy biednych państw są bowiem narażeni na głód, choroby, wojny czy klęski ekologiczne. Nie mają dostępu do czystej wody, odpowiedniego pożywienia, elementarnej opieki medycznej czy darmowej i powszechnej edukacji. Społeczeństwa te często zmagają się z degradacją środowiska naturalnego. Rozpowszechnione są w nich nierówności płci. Dotykają je głębokie konflikty etniczne. Ich słabość wzmacniają czynniki o charakterze strukturalnym, w tym zwłaszcza brak stabilności politycznej. Poprawa bezpieczeństwa następuje wraz z rozwojem społecznym i gospodarczym. Modernizacja sprawia, że społeczeństwa wychodzą ze stanu skrajnego ubóstwa, w wyniku czego zmniejsza się ilość czynników ryzyka zagrażających życiu obywateli. Wraz z poprawą warunków życia zmniejsza się także poziom religijności. Potrzeby w tym względzie towarzyszą bowiem człowiekowi wówczas, gdy jego egzystencja jest stale zagrożona. Poprawa bezpieczeństwa powoduje, że ludzie w coraz mniejszym stopniu są skłonni odwoływać się do Boga

i rzeczywistości nadprzyrodzonej. Ta zależność, między rozwojem społeczno-gospodarczym a poziomem religijności nie ma jednak charakteru deterministycznego, lecz jedynie probabilistyczny. Nawet najbogatsze społeczeństwa postindustrialne mogą bowiem doświadczyć w krótkim czasie wzrostu poczucia zagrożenia. Taka sytuacja miała miejsce m. in. w Stanach Zjednoczonych po zamachach terrorystycznych w 2001 r. Drugi z przyjętych **aksjomatów dotyczy tradycji kulturowych**. P. Norris oraz R. Inglehart przyjęli, iż światopoglądy, powiązane początkowo z określonymi tradycjami religijnymi, kształtują kulturę danego społeczeństwa. W ten sposób, obywatele nawet najbardziej zsekularyzowanych państw, mimo że nie uczestniczą w nabożeństwach ani nie czują się członkami żadnego Kościoła, internalizują wartości mające religijne korzenie. Odbywa się to w trakcie procesu socjalizacji, zwłaszcza na etapie edukacji szkolnej.

Swoją koncepcję teoretyczną P. Norris oraz R. Inglehart weryfikowali na podstawie danych empirycznych zgromadzonych podczas czterech serii Ogólnoswiatowego Badania Wartości (1981–2001), przeprowadzonego w ponad 80 państwach świata. Autorzy uwzględnili ponadto opracowania pochodzące z innych źródeł, w tym z: Instytutu Gallupa, Międzynarodowego Programu Sondażu Społecznego (ISSP) oraz Komisji Europejskiej (Eurobarometr). Do jakich wniosków doszli na ich podstawie? Po pierwsze, wskazali, iż przyjęty przez nich aksjomat bezpieczeństwa potwierdzają dane empiryczne. Jak stwierdzili: *Dorastanie w społeczeństwach, gdzie przeżycie nie jest pewne, sprzyja przywiązywaniu dużej wagi do religii i odwrotnie, wysoki poziom bezpieczeństwa egzystencjalnego w decydującym dla rozwoju okresie życia zmniejsza subiektywne znaczenie religii w życiu człowieka* (Norris, Inglehart 2006:303). Uwzględnienie kilku podstawowych wskaźników rozwoju, w tym: PNB na jednego mieszkańca, odsetka zakażonych HIV/chorych na AIDS, dostępu do uzdatnionej wody czy liczby lekarzy na 100 tysięcy osób, pozwoliło z dużą dokładnością określić, jak często ludzie w danym kraju uczestniczyli w praktykach religijnych. Po drugie, autorzy doszli do wniosku, że choć dziedzictwo historyczne wywiera wpływ na określone społeczeństwo, to jednak proces sekularyzacji niesie ze sobą systematyczne przemiany kulturowe, które (...) *zmierzają w możliwym do przewidzenia kierunku, zmniejszając znaczenie religii w życiu człowieka i osłabiając przywiązywanie do tradycyjnych norm kulturowych, w wyniku czego ludzie stają się bardziej tolerancyjni wobec rozwodów, aborcji, homoseksualizmu i ogólnie pojętych przemian kulturowych* (*Ibidem*: 304). Zjawisko to nie jest charakterystyczne wyłącznie dla Zachodu. Jak wskazali autorzy: *Są to przemiany kulturowe związane z wysokim poziomem rozwoju gospodarczego i powstaniem społeczeństwa wiedzy* (*Ibidem*: 307). Po trzecie, jak wynikało z danych empirycznych, wartości i wierzenia religijne w istotnym stopniu wpływają na praktyki religijne, mierzone udziałem w nabożeństwach oraz częstotliwością modlitwy/medytacji. Zdaniem P. Norris oraz R. Ingleharta, dało się jednak zidentyfikować wiele przypadków, gdzie poziom religijności pozostawał na wyższym poziomie od spodziewanego.

Taka sytuacja miała miejsce m. in. w przypadku Polski oraz Irlandii. Według autorów, na zaangażowanie religijne w tych państwach wpływ miały takie czynniki jak: normy społeczne, sieci powiązań społecznych oraz nieformalna presja grupy by uczestniczyć w nabożeństwach. Pewnym fenomenem pozostały Stany Zjednoczone. P. Norris oraz R. Inglehart nie potraktowali jednak tego przypadku jako anomalii od sformułowanej przez nich teorii. Wskazali natomiast, że w odniesieniu do społeczeństwa amerykańskiego możliwe jest wyróżnienie pewnych czynników strukturalnych warunkujących wysoki poziom religijności. Stany Zjednoczone mają węższy zakres ubezpieczeń społecznych aniżeli większość państw znajdujących się na tym samym, postindustrialnym etapie rozwoju. Stąd, wielu amerykańskich obywateli doznaje niepewności egzystencjalnej. Poświadczeniem tego jest fakt, że przewidywana długość życia w Stanach Zjednoczonych pozostaje nieco niższa niż w większości zamożnych krajów. Wpływ na wysoki poziom religijności mogą mieć także rzesze imigrantów napływające do tego państwa. W większości pochodzą oni z biedniejszych krajów latynoamerykańskich oraz azjatyckich. Po czwarte, okazało się, że udział w praktykach religijnych wykazywał pozytywny związek z przynależnością do organizacji religijnych (kościelnych grup charytatywnych, młodzieżowych oraz klubów towarzyskich), a także do innych, świeckich stowarzyszeń. Po piąte, autorzy zaobserwowali zjawisko, zgodne z którym odsetek osób uczestniczących w nabożeństwach pozostawał na najwyższym poziomie w społeczeństwach, gdzie dominowało jedno wyznanie. Wniosek ten przeczył założeniom sformułowanym przez przedstawicieli podejścia ekonomicznego. I wreszcie, po szóste, badacze wskazali, że wtórnym następstwem sekularyzacji jest niski wskaźnik dzietności w społeczeństwach zamożnych. Dla państw ubogich charakterystyczna pozostaje natomiast odwrotna tendencja. Na podstawie danych pochodzących z badań empirycznych P. Norris oraz R. Inglehart sformułowali dwa pozornie sprzeczne wnioski. Pierwszy z nich brzmiał: *Niemal we wszystkich rozwiniętych przemysłowo krajach w ciągu ostatnich pięćdziesięciu lat ogół społeczeństwa zmieniał orientację na coraz bardziej świecką.* Drugi natomiast ujęty został w następujący sposób: *Na całym świecie żyje obecnie więcej osób o tradycyjnych poglądach religijnych niż kiedykolwiek przedtem i stanowią one coraz większy odsetek ludności świata (Ibidem: 323).* Mimo zatem, że społeczeństwa postindustrialne doświadczają sekularyzacji, to w perspektywie globalnej wzrasta odsetek ludzi religijnych (ze względu na wysoki wskaźnik dzietności w krajach słabiej rozwiniętych społecznie i gospodarczo). Moim zdaniem, propozycja sformułowana przez P. Norris oraz R. Ingleharta idzie dalej niż sugestie przedstawiane przez D. Yamane, dotyczące ewentualnych ram nowego paradygmatu. Wychodząc od ludzkich potrzeb autorzy zakwestionowali poglądy badaczy krytykujących następowanie sekularyzacji we współczesnych społeczeństwach. Ich perspektywa nie ogranicza się przy tym do stwierdzenia, że proces zeświecczenia jest charakterystyczny dla wymiaru makrostrukturalnego. P. Norris oraz R. Inglehart od-

świeżyli klasyczną tezę sekularyzacyjną. Mimo, że zanegowali właściwy jej determinizm, to zarazem wskazali na istnienie związku między rozwojem społecznym i gospodarczym, a spadkiem poziomu religijności. Nie ograniczyli się przy tym do twierdzenia, iż wraz z postępowaniem cywilizacyjnym dochodzi do procesu dyferencjacji, prowadzącym z kolei do emancypacji poszczególnych podsystemów spod kontroli religii. Skupili się na wymiarze jednostkowym. Wskazany rozwój gwarantuje bowiem człowiekowi bezpieczeństwo. Pozwala skupić się na innych aspektach życia, nie związanych bezpośrednio z przetrwaniem. Religijne wyjaśnienia, formułowane głównie w sytuacjach trudnych, granicznych, stają się bezużyteczne. Rodzi się jednak pytanie: co należy rozumieć przez zanikanie religijności w tych bezpiecznych, postindustrialnych społeczeństwach? Moim zdaniem, autorzy nie postawili jednoznacznych odpowiedzi w tym względzie. Zignorowali również fakt, że na gruncie społeczeństw postindustrialnych kształtują się nowe zagrożenia, związane m. in. z rozwojem energetyki nuklearnej czy zanieczyszczeniem środowiska, które mogą zakwestionować opisane poczucie bezpieczeństwa. Zagadnienia te wydają się zatem szczególnie interesujące w kontekście dalszej refleksji nad sekularyzacją.

Podsumowanie

Ze względu na fakt, że proces sekularyzacji ma wieloznaczny charakter, dobrze jest rozważyć jego znaczenie w odniesieniu do określonych wymiarów życia społecznego. W moim odczuciu, kluczową rolę w zrozumieniu zjawiska odgrywają dwa poziomy, jednostkowy oraz instytucjonalny. Na wstępie zajmę się tym pierwszym. Analiza tego indywidualnego wymiaru zależy wprost od przyjmowanej definicji religii. Dla niektórych badaczy, sekularyzacja na poziomie jednostkowym powinna oznaczać spadek uczestnictwa w praktykach religijnych. Uważam jednak, że bardziej zasadne staje się w tym przypadku uwzględnienie stanowiska, które wiąże się z pytaniem: co należy rozumieć pod pojęciem zeświecczonej świadomości? Jak wynika z powyższych rozważań, wątek ten rzadko był podejmowany przez badaczy. Stał się przedmiotem refleksji m. in. P. Bergera. Badacz ten *implicite* dokonał przeniesienia koncepcji dyferencjacji na poziom świadomości człowieka. Zabieg ten doprowadził go do określonych wniosków. Różnicowaniu się struktur społecznych towarzyszy strukturyzacja świadomości. Innymi słowy, ludzka świadomość stanowi niejako odbicie tego, co zachodzi w zewnętrznym dla niej środowisku. Jeśli społeczna rola religii uległa osłabieniu w wyniku procesu dyferencjacji, to również wyjaśnienia religijne funkcjonujące w umyśle powinny utracić swą uprzywilejowaną pozycję. Proces marginalizacji wiary następuje zatem zarówno na poziomie makrostrukturalnym jak i ludzkiej świadomości. Moim zdaniem, przedmiotem zainteresowania P. Bergera w wymiarze jednostkowym stała się *de facto* strate-

gia dostosowywania się człowieka do zmian zachodzących w społeczeństwie. Ograniczenia tej perspektywy budzą jednak pewne wątpliwości. Należy raczej przyjąć, że na gruncie ludzkiej świadomości powinny pojawić się różne reakcje na nowoczesność. Ogólnie rzecz biorąc, uwzględniłem dwie strategie: adaptacji oraz odrzucenia. Opisana przez P. Bergera marginalizacja wiary przez inne struktury wiarygodności jest przejawem pierwszej z nich, jednak nie jedynym. Wydaje się bowiem, że strategia adaptacji może mieć dwojaki charakter. W drugim przypadku religia nie ulega marginalizacji, lecz reinterpretacji. Człowiek korzysta z wyjaśnień dostarczanych mu przez naukę, ideologie polityczne czy świecką kulturę w ogóle. Dzięki temu, jego procesy poznawcze adaptują się do funkcjonowania w zmodernizowanym, zracjonalizowanym społeczeństwie. Różnica polega na tym, że istnieją tutaj dwa poziomy doświadczania i oceny rzeczywistości. Religia nie ulega marginalizacji jak w pierwszym przypadku, lecz stanowi swego rodzaju meta-narrację. Spaja różne świeckie wyjaśnienia, nadaje im transcendentny sens. Obie formy, w jakich przejawia się ta strategia adaptacji związane są zatem z różnym rozumieniem sekularyzacji. W pierwszym przypadku, przez zeświecczenie należy uznać proces marginalizacji wiary, osłabienia jej roli. W drugim zaś, sekularyzacja oznacza transformację funkcji religii w świadomości człowieka. Nie determinuje już ona wszystkich procesów poznawczych człowieka. Staje się swego rodzaju ramą dla narracji opierających się na świeckich wyjaśnieniach. Oprócz tych rozwiązań adaptacyjnych istnieje strategia odrzucenia. Na poziomie świadomości przejawia się w negacji świeckich wyjaśnień i próbie utrzymania przednowoczesnego sposobu doświadczania rzeczywistości. Dyskusyjną jest kwestia, na ile taka strategia pozostaje skuteczna. Na poziomie świadomości człowiek może *de facto* odrzucać świecki punkt widzenia. Żyjąc jednak w zmodernizowanym społeczeństwie internalizuje funkcjonujące w nim wyjaśnienia. Proces ten ma co najwyżej nieświadomy charakter.

Tę refleksję z wymiaru indywidualnego warto przenieść na poziom instytucjonalny. Badacze związani z paradygmatem sekularyzacyjnym wskazywali, że sekularyzacja oznacza przede wszystkim osłabienie roli wiary w społeczeństwie. Wyrazem tego jest uniezależnienie się podsystemów społecznych od kontroli dominującego Kościoła, pojawienie się pluralizmu światopoglądowego czy prywatyzacja religii. Uważam, że sytuacja na poziomie instytucjonalnym także pozostaje bardziej skomplikowana niż niektórzy przedstawiciele paradygmatu sekularyzacyjnego zakładali. Odwołując się do strategii kognitywnych, funkcjonujących w ludzkim umyśle i stanowiących reakcję na zsekularyzowaną rzeczywistość społeczną, wyróżniłem dwa generalne trendy istniejące na omawianym poziomie. Pierwszy z nich określiłem mianem sekularyzacji. Na trend ten składają się dwie pomniejsze tendencje. Jedna z nich zakłada, iż wraz z rozwojem społecznym i gospodarczym następować będzie publiczna marginalizacja kwestii związanych z wiarą, rozpad instytucji kościelnych oraz prywatyzacja religii. Tendencja ta wydaje się być charakterystyczna dla wielu zachodnich

społeczeństw. Sekularyzacja oznacza w tym przypadku osłabienie publicznej roli religii. W ramach pierwszego trendu możliwa jest jednak także inna tendencja. Nie następuje wówczas rozpad instytucji religijnych. W różny sposób dostosowują się one do funkcjonowania w świeckim społeczeństwie. Znajdują chociażby nowe obszary działania, które uzasadniają ich obecność w przestrzeni publicznej. Nie kwestionują przy tym strukturalnego zróżnicowania systemu społecznego. Starają się być „sumieniem” społeczeństwa. Przez sekularyzację należy rozumieć w tym przypadku proces transformacji roli, jaką religia pełni w wymiarze instytucjonalnym. Drugi, zasadniczy trend odpowiada strategii odrzucenia. Instytucje religijne negują dyferencjację funkcjonalną. Domagają się powrotu do rzeczywistości przednowoczesnej. Przejawem tego mogą być dążenia do podporządkowania systemów prawnych kodeksom religijnym. Mimo, że instytucje te konfrontują się z nowoczesnością, to w wielu obszarach oddziałuje ona na nie. Trend ten nazwałem mianem desekularyzacji.

Jak widać, w swojej refleksji nie zakwestionowałem całkowicie dziedzictwa „starego” paradygmatu. Uznałem, że związani z nim badacze koncentrowali się na pewnym szczególnym przypadku relacji zachodzących między religią a nowoczesnością. Sytuacja zaś wydaje się znacznie bardziej złożona. Odnoszę wrażenie, że znajdujemy się na szczególnym etapie rozwoju. Doświadczamy sytuacji, którą określiłem mianem bifurkacji. Zidentyfikowałem dwa podstawowe, a zarazem wykluczające się trendy, przed którymi stoją obecne społeczeństwa i współcześni ludzie. Jeden z nich oznacza sekularyzację, drugi desekularyzację. Pierwszy trend rozpada się *de facto* na dwie tendencje, oznaczające odpowiednio: marginalizację religii w społeczeństwie (i w świadomości człowieka) bądź transformację jej roli, funkcji, które pełni. Drugi zaś pozostaje w kontradycji do nowoczesności. Oznacza powrót do dawnych funkcji religii. Te dwa trendy zachodzą jednocześnie. Nawet, jeśli odnoszę wrażenie, że ostatecznie ludzie i społeczeństwa podążą drogą wyznaczoną przez proces sekularyzacji, to dalej nie jestem pewien, czy nastąpi marginalizacja religii czy raczej transformacja roli, jaką pełni. Pewnego klucza do zrozumienia zachodzących współcześnie zjawisk dostarczają tzw. *anomalie*, a więc zjawiska, które podważyły niektóre założenia tezy sekularyzacyjnej (zwłaszcza jej uniwersalistyczny charakter) bądź otworzyły nowe obszary dyskusji. Chodzi tutaj m. in. o rozwój nowych ruchów religijnych, rozkwit duchowości w społeczeństwach zachodnich, zjawisko religijnego odrodzenia, które skutkowało ponownym pojawianiem się religii w przestrzeni publicznej. Istotną anomalią, która od początku budziła dyskusję, pozostaje wysoki odsetek osób uczestniczących w nabożeństwach w Stanach Zjednoczonych. Fenomen ten kwestionuje zależność, jaka zdaniem badaczy związanych ze „starym” paradygmatem miała łączyć religijność z nowoczesnością. Warto zatem bliżej przyjrzeć się podejściom, które z tych anomalii uczyniły centralny punkt swych rozważań. Być może podejmowane na ich gruncie dyskusje dostarczą narzędzi do zrozumienia zachodzących obecnie przemian.

Rozdział 2

RELIGIA W PERSPEKTYWIE EKONOMICZNEJ. NOWY PARADYGMAT

Wprowadzenie

We współczesnych rozważaniach nad religijnością istotne miejsce zajmuje podejście utworzone na gruncie amerykańskim. Mowa tu o paradygmacie ekonomicznym. Formułowane w ramach niego teorie stanowią poważne wyzwanie dla zwolenników tezy sekularyzacyjnej. Związani z nim badacze punktem wyjścia dla swych rozważań uczynili kwestię „amerykańskiej wyjątkowości”, szeroko dyskutowaną w literaturze przedmiotu (por. Wilson 1982; Wallis, Bruce 1984; Wallis 1986; Dobbelaere 1987; Hunter 1983, 1987; Lechner 1991). Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, istotnym problemem dla paradygmatu sekularyzacyjnego był wysoki poziom religijności w Stanach Zjednoczonych. Uznano to za formę anomalii, odstępstwa od fundamentalnych założeń. Teza sekularyzacyjna zakładała bowiem, że wraz z rozwojem społeczno-gospodarczym poziom religijności powinien maleć. Ten aksjomat odpowiadał sytuacji właściwej dla kontynentu europejskiego, nie pasował jednak do religijnej atmosfery Stanów Zjednoczonych. Problemem „amerykańskiej wyjątkowości” zajęli się badacze, których początkowo luźne refleksje uformowały na początku lat 90. XX w. nowy paradygmat. Wśród nich należy wymienić przede wszystkim: W. S. Bainbridge’a, R. Starka, R. Finke, A. Greeley’a oraz L. Iannaccone. Rozważania doprowadziły ich do konkluzji, stanowiącej zarazem fundamentalną tezę konstytuującą nowe podejście, że modernizacja społeczeństwa nie musi prowadzić do zaniku czy spadku religijności. Chcąc uzasadnić to stanowisko badacze sięgnęli po aparat pojęciowy wypracowany w ramach nauk ekonomicznych. Inspirowali się teorią racjonalnego wyboru, która od lat 70. XX w. zaczęła cieszyć się coraz większą popularnością (Iannaccone 1994, 1995, 1998). G. Becker, jej wybitny przedstawiciel, zasugerował, że przedmiotem badań ekonomii powinna być nie tylko gospodarka, ale w ogóle wszelkie zjawiska społeczne (Becker 1976). Sam w swoich pracach podjął się m. in. analizy przestępczości (Becker 1968). Teoria racjonalnego wyboru wydała się także odpowied-

nim narzędziem teoretycznym do badania religijności. W ten sposób zaczęto tworzyć pewne ramy, w których miał funkcjonować nowy paradygmat.

Jego powstanie ogłosił S. Warner w tekście zatytułowanym *Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States* (1993). Autor przyjął, że oba paradygmaty: „stary”, reprezentowany przede wszystkim przez P. Bergera i jego koncepcję „świętego baldachimu”, oraz nowy, ekonomiczny, wyrastają z dwóch odmiennych doświadczeń. Fundamentem dla pierwszego z nich jest sytuacja właściwa dla Europy. Na kontynencie dominującą pozycję zajmują religijne monopole, reprezentowane przez Kościoły narodowe. Stąd paradygmat ten kładzie nacisk na procesy dyferencjacji, linearnej sekularyzacji. W rozważaniach historycznych istotne znaczenie ma różnica istniejąca pomiędzy poziomem religijności społeczeństw średniowiecznych i nowoczesnych. Zakłada się, że wraz z pojawianiem się kapitalizmu oraz współczesnego państwa następuje spadek znaczenia wiary. Inaczej sytuacja wygląda na gruncie nowego paradygmatu. Wyrasta on z doświadczenia amerykańskiego, gdzie istotną rolę odgrywa konkurencja pomiędzy poszczególnymi denominacjami. Nacisk kładzie się na procesy religijnego odrodzenia oraz mobilizacji religijności. Punktem wyjścia dla historycznych porównań staje się okres Drugiego Przebudzenia Religijnego, mającego miejsce na początku XIX w. Przebudzenie to przyczyniło się do ożywienia religijności, wzrostu liczby denominacji. Zdaniem S. Warnera, na amerykańskie doświadczenie składa się pluralizm religijny, a także rozdział Kościoła od państwa, nie będący zarazem odmianą europejskiego sekularyzmu. Denominacje motywują swoich członków do angażowania się w działania na rzecz Kościoła, społeczności lokalnej, jak i państwa. Nierzadko stanowią fundament dla ruchów praw człowieka czy w ogóle aktywności ukierunkowanej na walkę z różnymi formami dyskryminacji (Warner 1993). Przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego przyjęli, że to nie doświadczenie amerykańskie, lecz europejskie stanowi anomalię. Rozwój społeczno-gospodarczy wcale nie przyczynia się bowiem do sekularyzacji, jeśli w danym społeczeństwie mamy do czynienia z pluralizmem religijnym.

Rozważania badaczy związanych z omawianym podejściem skoncentrowały się wokół szerokiego spektrum zagadnień. Przedmiotem refleksji uczynili zarówno mikro- jak i makroekonomię religijności. Oba obszary tematyczne znalazły swoje odzwierciedlenie w niniejszym rozdziale. Na wstępie przedstawiłem teorie dotyczące zachowań religijnych. Uwaga badaczy skupiła się tutaj przede wszystkim na udziale wiernych w praktykach religijnych. Reprezentanci wskazanego podejścia byli zainteresowani przy tym opracowaniem perspektywy łączącej ze sobą wymiar jednostkowych decyzji i ich makrostrukturalnych skutków. Korzystali zarówno z doświadczeń teorii gier, jak i koncepcji odwołujących się do pojęcia kapitału społecznego. W swojej refleksji uwzględniłem ponadto zagadnienia związane z funkcjonowaniem „przedsiębiorstw religijnych”. Przedmiotem analizy stała się przede wszystkim kwestia restrykcyjności, deter-

minująca potencjalny sukces denominacji. W rozważaniach ująłem również opis różnych struktur rynkowych i ich wpływu na poziom uczestnictwa w praktykach religijnych. Te zagadnienia teoretyczne stały się swego rodzaju przyczynkiem do analizy sytuacji w społeczeństwie polskim. Pod refleksję poddałem kwestię, czy istnieje tutaj zależność między typem struktury rynkowej a poziomem uczestnictwa w praktykach religijnych. Kwestie podjęte w rozdziale powinny przybliżyć mnie do odpowiedzi na pytanie, czy we współczesnych społeczeństwach następuje proces sekularyzacji.

2.1. Teorie zachowań religijnych

W połowie lat 70. XX w. religia stała się przedmiotem rozważań badaczy związanych z teorią racjonalnego wyboru. C. Azzi oraz R. Ehrenberg jako pierwsi podjęli się ekonomicznej analizy uwarunkowań uczestnictwa w praktykach religijnych. Były to badania pionierskie, inspirowane dokonaniem G. Beckera. C. Azzi oraz R. Ehrenberg przedstawili wyniki swojej analizy w artykule zatytułowanym *Household Allocation of Time and Church Attendance* (1975). Na wstępie założyli, że ludzie uczestniczą w praktykach religijnych z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, mogą przyjmować, że ich pośmiertna konsumpcja jest uzależniona od udziału w praktykach religijnych w życiu doczesnym. Podstawowe znaczenie ma w tym przypadku „motyw zbawienia”. Po drugie, mogą odczuwać satysfakcję z udziału w nabożeństwach oraz uczestnictwa w różnych inicjatywach organizowanych przez Kościół. To poczucie zadowolenia ma dwa źródła. Z jednej strony chodzi o satysfakcję natury duchowej, z drugiej zaś udział w praktykach religijnych determinowany jest przez chęć bycia we wspólnocie. Po trzecie, istotnym czynnikiem sprawiającym, że ludzie uczęszczają do kościoła pozostaje presja społeczna. C. Azzi oraz R. Ehrenberg skupili się na pierwszym ze wskazanych powodów. Punktem wyjścia dla rozważań stała się ekonomia gospodarstwa domowego. Badacze byli zainteresowali, w jaki sposób ludzie dokonują wyboru pomiędzy konsumpcją dóbr doczesnych a udziałem w praktykach religijnych. Ten dylemat został przedstawiony w sposób formalny. Przez gospodarstwo domowe C. Azzi oraz R. Ehrenberg rozumieli podmiot gospodarczy złożony z dwóch osób: męża oraz żony. Ze względu na to, że celem jego działalności jest maksymalizacja użyteczności, to wskazany dylemat daje się przedstawić za pomocą następującej funkcji:

$$U = U(C_1, C_2, \dots, C_t, \dots, C_n, q)$$

gdzie C_t reprezentuje konsumpcję gospodarstwa domowego w czasie t , zaś q spodziewaną wartość konsumpcji pośmiertnej. Badacze uprościli model. Założyli, że członkowie gospodarstwa znają długość swojego życia oraz oboje za-

kończą je pod koniec okresu n . Dla dalszej analizy niezbędne było zdefiniowanie obu zmiennych. C. Azzi oraz R. Ehrenberg uznali, że wartość konsumpcji gospodarstwa domowego w czasie t (C_t) jest zależna od dóbr nabywanych na rynku (x_t) oraz od alokacji czasu przeznaczanego przez męża (h_{1t}) oraz żonę (h_{2t}) na konsumpcję:

$$C_t = C(x_t, h_{1t}, h_{2t}) \text{ dla każdego } t$$

Spodziewana wartość konsumpcji pośmiertnej zależy natomiast od wartości dóbr ofiarowanych przez gospodarstwo domowe na Kościół (x_{rt}) oraz czasu przeznaczanego przez członków tego gospodarstwa (h_{1rt}, h_{2rt}) na aktywność religijną:

$$q = q(R_1, R_2, \dots, R_t, \dots, R_n)$$

gdzie:

$$R_t = R(x_{rt}, h_{1rt}, h_{2rt}).$$

W swoich rozważaniach C. Azzi oraz R. Ehrenberg zwrócili uwagę na szczególny przypadek niewierzących. Będą to te osoby, dla których q zawsze jest równe zero, bez względu na poziom religijnego zaangażowania. W rezultacie, niewierzący nie będą poświęcać czasu na uczestnictwo w nabożeństwach.

C. Azzi oraz R. Ehrenberg podkreślali, że przedstawione przez nich wyjaśnienie udziału w praktykach religijnych możliwe jest jedynie w ramach modelu, który opracowali. Gdy weźmie się pod uwagę inne powody determinujące uczestnictwo w nabożeństwach, w tym motyw satysfakcji bądź presji społecznej, to wartość q dla niewierzących może być wyższa od zera. C. Azzi oraz R. Ehrenberg testowali wypracowany przez siebie model na danych statystycznych dotyczących udziału w praktykach religijnych z 1926, 1936 oraz 1952 r., a także na wynikach sondażu społecznego przeprowadzonego w 1973 r. Doszli do dwóch istotnych wniosków. Na wstępie założyli, że udział w praktykach religijnych powinien wzrastać wraz z wiekiem. Ta hipoteza wydawała się oczywista. Analizy przeprowadzone przez C. Azzi oraz R. Ehrenberga potwierdziły to założenie, interesująca okazała się jednak sama interpretacja. W przypadku zwykłych inwestycji największy nakład czasu i środków pozostaje charakterystyczny dla wcześniejszych etapów życia, tak by w późniejszym okresie można było czerpać satysfakcję z uzyskanych zysków. Udział w praktykach religijnych ma jednak szczególny charakter. Jest to inwestycja, w przypadku której nakład czasu i środków wzrasta wraz z udziałem w praktykach religijnych. Uczestnictwo w nabożeństwach sprawia, że zwiększa się kapitał religijny właściwy dla danego gospodarstwa domowego. Korzyści wynikające z tej inwestycji wierni będą mogli skosztować jednak dopiero w życiu pośmiertnym. Z analizy badaczy

wynikało ponadto, że ów liniowy wzrost religijności wraz z wiekiem pozostawał właściwy przede wszystkim dla kobiet, podczas gdy w przypadku mężczyzn zależność ta przyjmowała kształt litery U. Wyjaśnienia dla tej sytuacji dostarczył drugi wniosek sformułowany przez C. Azzi oraz R. Ehrenberga. Opracowany przez nich model umożliwił bowiem opisanie efektu substytucji pomiędzy czasem przeznaczonym na aktywność religijną a pieniędzmi ofiarowanymi na Kościół. Wraz ze wzrostem dochodów członkowie gospodarstwa domowego częściej uczestniczą w mniej czasochłonnych praktykach religijnych. Ta mniejsza intensywność zaangażowania religijnego kompensowana jest przez większą wartość datków finansowych oferowanych na rzecz Kościoła. Inna sytuacja ma natomiast miejsce, gdy gospodarstwo domowe dotyka problem bezrobocia. Maleje wówczas wartość czasu. W rezultacie, członkowie gospodarstwa częściej uczestniczą w bardziej długotrwałych, intensywniejszych praktykach religijnych. Zdaniem badaczy, ta konkluzja tłumaczy także, dlaczego relacja między udziałem w nabożeństwach a wiekiem u mężczyzn przyjmuje kształt litery U. To ich praca oraz uzyskiwane z niej dochody stanowią podstawowe źródło utrzymania gospodarstw domowych. Spadek uczestnictwa w praktykach przypada na okres, kiedy mężczyźni skoncentrowani są na realizacji kariery zawodowej. Wzrasta wówczas koszt alternatywny czasu przeznaczanego na udział w praktykach religijnych. Uczestnictwo w nabożeństwach staje się zbyt czasochłonne. Model C. Azzi oraz R. Ehrenberga (model A–E) był w następnych latach wielokrotnie testowany empirycznie. Niektóre analizy potwierdziły wnioski badaczy (por. Ehrenberg 1977, Sullivan 1985, Neuman 1986). Wyniki innych (Ulbrich i Wallace 1983, 1984) podważyły ich dokonania. W przypadku tych drugich uwagę zwracano na dwie kwestie. Po pierwsze, na brak dowodów sugerujących, że istnieje związek pomiędzy oczekiwaniem pośmiertnych korzyści a wzrostem uczestnictwa w praktykach religijnych wraz z wiekiem. Po drugie, stwierdzano, że wyższy poziom religijności kobiet nie musi wcale wynikać z niższego kosztu alternatywnego czasu przeznaczanego na udział w nabożeństwach.

W pierwszych latach kształtowania się nowego paradygmatu refleksję nad czynnikami determinującymi zaangażowanie religijne jednostek podejmowali nie tylko ekonomiści, ale również socjologowie. Istotną rolę w tym względzie odegrali R. Stark oraz W. S. Bainbridge. Obaj autorzy koncentrowali się początkowo na problematyce kultów religijnych. W latach 80. XX w. wydali dwie publikacje, *The Future of Religion* (1985) oraz *Teorię religii* ([1987] 2007), które stanowiły swego rodzaju bodziec dla dalszego rozwoju omawianego nurtu badawczego. W pierwszej z wymienionych prac, autorzy podjęli się ataku tezy sekularyzacyjnej, sugerowali przy tym, że mimo pesymistycznych prognoz, religia dalej trwa i się rozwija. W *Teorii religii* przedstawili natomiast fundamenty swojej koncepcji. Interesującym fragmentem tej publikacji okazały się rozważania autorów nad zaangażowaniem religijnym. Mimo, że sami badacze

odeszli od niektórych założeń przedstawionych w ich pracy, a część z nich zmodyfikowali, to ten obszar refleksji dotyczący aktywności religijnej do dziś wydaje się pozostawać aktualny. Odwołując się do koncepcji behawiorystycznych, a także do teorii wymiany, stwierdzili, że ludzie w swych działaniach poszukują tego, co uważają za nagrody, unikają zaś tego, co postrzegają jako koszty. Pewnym problemem pozostaje jednak samo pozyskiwanie korzyści. Zdaniem R. Starka oraz W. S. Bainbridge'a, dostęp do niektórych nagród jest ograniczony. Co więcej, część z nich nie istnieje. Badacze rozważając ten drugi przypadek zwrócili uwagę na zagadnienia związane ze śmiercią. Gdyby ludzkości udało się ją pokonać, mielibyśmy do czynienia z istnieniem określonej nagrody. Tak jednak nie jest. R. Stark oraz W. Bainbridge skupili zatem swoją refleksję na kwestii kompensatorów. W ich przekonaniu, zastępują one nagrody, gdy te nie istnieją (pokonanie śmierci) bądź są trudne do osiągnięcia. Te podstawowe założenia dotyczące funkcjonowania jednostki autorzy odnieśli do zagadnień związanych z wiarą. Religię zdefiniowali jako system kompensatorów ogólnych. Dla przykładu, ludzie nie mogą uzyskać rzeczywistej nagrody, jaką jest pokonanie śmierci, otrzymują obietnicę życia pośmiertnego, pozostającą *de facto* kompensatorem. Analizując tę część omawianej teorii należy jednak pamiętać o zasadniczej kwestii. Koncepcja zaproponowana przez R. Starka oraz W. Bainbridge'a nie była kolejną odsłoną rozważań utożsamiających religię z „fałszywą świadomością” czy iluzją. Badacze wskazali jedynie, że przedmiotem wiary są kwestie nierozstrzygalne. Zwrócili ponadto uwagę, że o ile sama religia dostarcza wyjaśnień będących kompensatorami ogólnymi, o tyle już organizacje religijne pozostają także źródłem nagród.

Dla R. Starka oraz W. Bainbridge'a, przedmiotem zainteresowania stały się także wybory dokonywane przez jednostki, dotyczące zwłaszcza pozostawania przy danym wyznaniu bądź przystąpienia do innej denominacji. Istotną rolę w tym procesie odgrywają nagrody oferowane przez poszczególne instytucje religijne. Jedną z nich jest sama przynależność do organizacji religijnej. Dzięki niej jednostka otrzymuje prawomocne miejsce we wspólnotcie. Zyskuje możliwość dostępu do innych nagród religijnych. Inną korzyścią jest udział w obrzędach, które poza swym *stricte* religijnym znaczeniem mają również charakter wydarzeń społecznych. Nagrodą pozostaje ponadto udział w organizacjach i różnych inicjatywach, w tym w chórach, kursach tańca towarzyskiego czy klubie samotnych serc. Korzyścią jest także socjalizacja dzieci odbywająca się dzięki instytucji religijnej. Oprócz nagród organizacje religijne dostarczają kompensatorów. Zdaniem R. Starka oraz W. S. Bainbridge'a, taką rolę pełni m. in. doktryna religijna obiecująca pocieszenie w znoszeniu przeciwności losu czy zadośćuczynienie za cierpienie doznawane w życiu ziemskim. Innym kompensatorem pozostają doświadczenia religijne. Przejawiają się głównie w formie wizji czy mówienia w nieznanym języku. Kompensatorami są także: modlitwa, stanowiąca formę szukania boskiej pomocy czy też osiągnięcia wewnętrznego

spokoju, a także poczucie moralnej wyższości, przeświadczenie o byciu wybrańcem bożym, dysponowaniu wyjątkową tożsamością religijną. W opinii R. Starka oraz W. S. Bainbridge'a, Kościoły dostarczają przede wszystkim nagród, sekty zaś kompensatorów. Autorzy rozważali powiązania między statusem społeczno-ekonomicznym a przynależnością do określonej organizacji. Zakładali, że sekty jako podmioty cechujące się wysokim poziomem napięcia z otoczeniem społecznym powinny być atrakcyjne przede wszystkim dla osób zajmujących niższą pozycją społeczną, a więc potencjalnie ponoszących mniejsze koszty związane z przystąpieniem do nich. Założenia tego nie potwierdziły dane empiryczne. R. Stark oraz W. S. Bainbridge zaobserwowali, że do sekt należeli przede wszystkim reprezentanci klasy średniej. Przedstawiciele niższych warstw wykazywali znacznie mniejsze zainteresowanie jakimkolwiek zaangażowaniem religijnym (Stark, Bainbridge [1987] 2007).

Refleksja zainicjowana przez C. Azzi, R. Ehrenberga oraz wskazanych socjologów ukonstytuowała ekonomiczną teorię zachowań religijnych. Na jej gruncie przyjęto, że ludzie podchodzą do religii tak, jak do innych przedmiotów wyboru. Kalkulują koszty i korzyści oraz działają w taki sposób, aby maksymalizować te drugie. Stąd, podejmują decyzję, jaką religię będą wyznawać (jeśli w ogóle biorą pod uwagę kwestię wiary) oraz jak intensywnie się w nią zaangażują. Te wybory nie są jednak stałe. Z czasem, ludzie mogą zmienić swą przynależność wyznaniową bądź poziom swego zaangażowania. Badaczy związanych z omawianym podejściem w największym stopniu zainteresował sposób wytwarzania **satysfakcji religijnej**. Stąd, ich uwaga skoncentrowała się na działalności gospodarstwa domowego. Rodzina jest bowiem zdolna do „produkowania” satysfakcji religijnej w takim samym stopniu, jak do wytwarzania posiłków, zdrowia, itd. Na tę zdolność produkcyjną gospodarstwa wpływają określone czynniki. Aby przygotować posiłek, należy zakupić odpowiednie towary oraz przeznaczyć odpowiednią ilość czasu i pracy na jego wytworzenie. Niezbędne okazują się także określone umiejętności w zakresie gotowania, pieczenia, itd. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku „produkowania” satysfakcji religijnej. Istotną rolę odgrywa tu udział w nabożeństwach czy szkółkach niedzielnych. Są to wszystko „dobra” nabywane od organizacji religijnych. Wkład niezbędny do „wyprodukowania” satysfakcji religijnej obejmuje także czas i pracę, które są przeznaczane na dojazd do i z nabożeństwa, wspólną modlitwę, czytanie Pisma Świętego, działalność charytatywną organizowaną przez Kościół, itd. Trzecim niezbędnym elementem pozostają umiejętności oraz doświadczenie członków gospodarstwa domowego. L. Iannaccone nazwał ten rodzaj wkładu mianem kapitału religijnego. Składają na niego: wiedza religijna, znajomość doktryny i rytuału oraz przyjazne relacje z innymi wyznawcami. L. Iannaccone zwrócił ponadto uwagę, że kapitał religijny jest nie tylko czynnikiem umożliwiającym gospodarstwu domowemu „wytwarzanie” satysfakcji, ale także produktem aktywności religijnej. Badacz ten podkreślił, że rozważania nad zachowaniami

religijnymi powinny koncentrować się na tym właśnie elemencie (Iannaccone 1995a). Tak zdefiniowane założenia teoretyczne pozwoliły reprezentantom omawianego paradygmatu na podjęcie refleksji w wielu obszarach. Przedmiotem zainteresowań stały się m. in. małżeństwa międzywyznaniowe. Zdaniem L. Iannaccone, gospodarstwa domowe są w stanie produkować satysfakcję religijną bardziej efektywnie, jeśli oboje małżonkowie pozostają tego samego wyznania. W takich rodzinach nie dochodzi do dyskusji dotyczących m. in. wychowania religijnego dzieci czy datków i środków przeznaczanych na Kościół, denominację. W gospodarstwach tych poziom uczestnictwa w praktykach religijnych powinien być także wyższy niż w rodzinach, gdzie mąż i żona są innego wyznania. Aby potwierdzić swoje przypuszczenia, L. Iannaccone podjął się analizy danych pochodzących z badań przeprowadzonych wśród amerykańskich katolików (1963, 1974) oraz z Generalnych Sondaży Społecznych (1972–1991). Okazało się, że tendencja do pobierania się w ramach jednego wyznania jest bardzo silna. Związki małżeńskie z przedstawicielami tej samej denominacji były znacznie częstsze wśród osób, których wyznanie miało unikatowy charakter, posiadało niewiele substytutów na rynku wiar. Udało się także sformułować pewne wnioski dotyczące zaangażowania religijnego gospodarstw domowych. Rodziny, w których obaj małżonkowie należeli do tego samego wyznania cechowały się wyższym poziomem uczestnictwa w nabożeństwach, większymi datkami na Kościół oraz częstszym odprawianiem modlitw. Takie gospodarstwa domowe charakteryzowały się zatem większymi zdolnościami w zakresie produkcji satysfakcji religijnej aniżeli rodziny, w których małżonkowie związani byli z różnymi denominacjami. L. Iannaccone przyznał jednak, że możliwe jest inne wyjaśnienie zaobserwowanej zależności. Należy przyjąć bowiem, że w związki małżeńskie z przedstawicielami innych wyznań wchodzi osoby, które dysponują mniejszym kapitałem religijnym (Iannaccone 1995a).

Na gruncie ekonomicznej teorii zachowań religijnych skupiono się także na analizie uczestnictwa w praktykach religijnych. Koncentracja na tej właśnie problematyce wynikała z faktu, że zagadnienie to jest dobrze udokumentowane statystycznie¹⁵. Interesujące rozważania w tym względzie zostały podjęte przez L. Iannaccone oraz S.F. Evertona w artykule zatytułowanym *Never on Sunny days: Lessons from Weekly Attendance Counts* (2004). Autorzy próbowali wyjaśnić w nim, od jakich czynników zależy uczestnictwo w niedzielnych praktykach religijnych. Przedmiotem analizy stały się dane pochodzące z czterech kongregacji¹⁶, odnoszące się do okresu między 1994 a 2002 r. Wstępne obser-

¹⁵ Dobrze udokumentowanym zjawiskiem pozostają także datki przeznaczane przez wiernych na kościoły. Zagadnienie to rzadziej jednak było podejmowane przez badaczy religijności. Na gruncie paradygmatu ekonomicznego rozważania w tym obszarze uwzględnił L. Iannaccone w tekście zatytułowanym *Skewness Explained: A Rational Choice Model of Religious Giving* (1997).

¹⁶ W analizie uwzględniono kongregacje należące do głównego nurtu amerykańskiego protestantyzmu, związane z następującymi denominacjami: Kościołem Reformowanym w Ameryce [*Reformed Church in America*], Zjednoczonym Kościołem Chrystusa [*United Church of Christ*],

wacje przeprowadzone przez badaczy przyniosły mniej bądź bardziej oczywiste wnioski. Okazało się, że poziom uczestnictwa w praktykach religijnych wzrastał w trakcie świąt religijnych, w tym przede wszystkim Bożego Narodzenia oraz Wielkanocy, a także – czego już nie potrafiono wyjaśnić – w Dzień Matki. L. Iannaccone oraz S. F. Everton skoncentrowali się w swojej analizie na sezonowych wahaniami uczestnictwa w nabożeństwach. Interesowało ich to, od czego one zależą. W interpretacji danych odwołali się do teorii popytu. W centrum rozważań znalazł się sam proces wyboru, w trakcie którego wierni decydują, czy wziąć udział w nabożeństwie niedzielnym. W analizie tak zdefiniowanego dylematu wymiar normatywny zszedł na drugi plan. W procesie podejmowania wyboru podstawowe znaczenie ma bowiem nie tyle kwestia przestrzegania religijnych zasad, co raczej kalkulacja kosztów i korzyści dokonywana przez jednostkę. Badacze wyróżnili różne determinanty popytu na usługi religijne. Jednym z ważniejszych okazała się ich cena. W przeszłości praktyki religijne wiązały się z różnymi kosztami. Przyjmowały one postać datków na Kościół, opłat członkowskich, niekiedy zaś społecznej stygmatyzacji czy politycznych przesładowań ze strony państwa. Współcześnie kosztem udziału w nabożeństwie jest czas, a dokładnie całkowita wartość czasu przeznaczanego na realizację praktyki. To założenie pozwoliło badaczom na wyjaśnienie pewnej prawidłowości. W swojej refleksji skupili się na koszcie alternatywnym czasu przeznaczanego na udział w nabożeństwie. Jego wzrost prowadzi do obniżenia wskaźnika uczestnictwa. Istotną rolę odgrywała w tym przypadku pogoda. Jak wynikało z analizy badaczy, spadek udziału w praktykach religijnych następował nie tylko, gdy deszczowa aura zniechęcała do uczestnictwa w nabożeństwie, ale również w słoneczne, letnie dni. Ten wniosek okazał się istotny z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, potwierdził, że udział w praktykach religijnych zależy od kalkulacji korzyści oraz zysków. Gdyby przyjąć, że chodzenie do kościoła nie wynika z wyboru, lecz z obowiązku przestrzegania religijnych zasad, to pogoda nie powinna mieć wpływu na poziom uczestnictwa w nabożeństwach. Po drugie, okazało się, że udział w praktykach religijnych spada, gdy wzrasta koszt alternatywny przeznaczanego na nie czasu. W pogodne dni inne, konkurencyjne wobec kościoła formy aktywności są dla wielu wiernych bardziej atrakcyjne od mszy.

Indywidualne decyzje jednostek stały się także punktem wyjścia dla refleksji nad zjawiskiem określanym mianem **religijnego regionalizmu**. W Stanach Zjednoczonych istnieje znaczne zróżnicowanie, jeśli chodzi o udział wiernych w praktykach religijnych. W największym stopniu uczestniczą w nich mieszkańcy Południowego Wschodu oraz stanu Utah. Najniższy odsetek praktykujących pozostaje natomiast charakterystyczny dla Zachodniego Wybrzeża. W latach 50.

Amerykańskimi Kościołami Baptystycznym [*American Baptist Churches USA*]. Dwie kongregacje zlokalizowane były w San Jose, jedna w Portland, jedna zaś na półwyspie Olympic w stanie Waszyngton.

i 60. XX w. badacze w większości byli przekonani, że różnice pomiędzy poszczególnymi stanami ulegną zatarciu wraz z przemieszczaniem się ludności. Konsekwencją tego zjawiska miał być swego rodzaju amerykański tygiel religijny (Herberg 1960). Późniejsze badania i analizy nie potwierdziły jednak tego założenia. Religijne zróżnicowanie utrzymywało się, mimo znacznej mobilności amerykańskiego społeczeństwa (Finke 1989; Glenn, Simmons 1967; Halvorson, Newman, Nielsen 1978; Newman, Halvorson 1984; Reed 1972; Smith, Sikkink, Bailey 1998; Stump 1984a, 1984b; Wuthnow, Christiano 1979). Mieszkańcy Południowego Wschodu dalej regularnie uczestniczyli w nabożeństwach, choć na tereny te napływała ludność z bardziej świeckich stanów. Podobna sytuacja miała miejsce w przypadku Zachodniego Wybrzeża. Ludność, która tam migrowała nierzadko pochodziła z obszarów o znacznie wyższym poziomie uczestnictwa w praktykach religijnych. Nie miało to jednak wpływu na świecki charakter tych stanów. Problematyka ta stała się przedmiotem zainteresowania przedstawicieli paradygmatu ekonomicznego. Rozważania w tym względzie podjęli L. Iannaccone oraz M. D. Makowsky w tekście zatytułowanym *Accidental Atheists? Agent-Based Explanations for the Persistence of Religious Regionalism* (2007). Analizując problem religijnego regionalizmu odwołali się do koncepcji T. Schellinga, przedstawiciela teorii gier. Badacz ten opracował model wyjaśniający fenomen segregacji rasowej występującej w amerykańskich miastach. Zastosował siatkę złożoną z n komórek, przy czym każda z nich reprezentowała lokalizację zamieszkiwaną przez daną „osobę”. Na oznaczenie „osób” użył dwóch znaków, w zależności od tego, jakiej grupy były przedstawicielami (białych/czarnych). T. Schelling przyjął ponadto założenie, zgodnie z którym każda jednostka preferuje mieszkać w okolicy, gdzie co najmniej c -proc. (najczęściej 50 proc.) jej sąsiadów ma ten sam kolor skóry. Na wstępie symulacji „osoby” zostają przypadkowo rozmieszczone na siatce. Losuje się jedną z nich i sprawdza, na ile jej obecna lokalizacja spełnia wymagania postawione na początku (co najmniej c -proc. sąsiadów tego samego koloru skóry). Jeśli nie, to przemieszcza się tę „osobę” do najbliższego miejsca, które odpowiada wskazanym warunkom. Proces ten jest powtarzany aż do uzyskania równowagi wyjściowej, kiedy wszystkie jednostki zajmują odpowiadające im lokalizacje. O ile stan początkowy na siatce ma chaotyczną strukturę, o tyle końcowy cechuje pewien porządek. Formują się grupy „osób” oznaczonych tym samym symbolem. Na siatce zostaje odzwierciedlone zjawisko segregacji (Schelling 1969, 1971). Zdaniem L. Iannaccone oraz M. D. Makowsky’ego, koncepcję T. Schellinga można zastosować do wyjaśnienia fenomenu religijnego regionalizmu. Na podstawie przedstawionej koncepcji badacze opracowali własny model, który nazwali MARS (*Model-Agent Religion Simulation*). Podobnie, jak T. Schelling wyszli od jednostkowych priorytetów. W przeciwieństwie do niego jednak uznali, że to lokalizacja determinuje preferencje „osoby”, a nie na odwrót. Założenie te potwierdzały dane z sondaży opinii publicznej sugerujące, że religia ma niewielki wpływ na decyzje Amerykanów

o wyborze nowego miejsca zamieszkania. W symulacji uwzględniono dwa „regiony”. Charakterystyczne dla nich stany początkowe zaprezentowano na ryc. A. W każdym z regionów dominowało jedno „wyznanie”¹⁷ (w proporcji 70:30), przedstawione na siatce za pomocą znaków: ● oraz ○. Autorzy uwzględnili w symulacji trzy scenariusze, w tym dwa skrajne. W pierwszej kolejności założyli, że ludzie nigdy nie zmieniają swego wyznania, nawet gdy żyją w sąsiedztwie ludzi należących do innej denominacji. Sytuację w regionach po 1000 ruchach na siatce przedstawiono na ryc. B. Jak widać, oba regiony stały się bardziej zróżnicowane religijnie. Wynik symulacji pozostaje bliski tezom formułowanym w latach 50. XX w. Nie odpowiada jednak danym statystycznym. W drugim scenariuszu założono, że ludzie zawsze przyjmują wyznanie osób, wśród których przychodzi im mieszkać. Wynik symulacji (ryc. C) wskazywał, że „regiony” stają się w coraz większym stopniu religijnie homogeniczne. Zdaniem L. Iannaccone oraz M. D. Makowsky’ego, sytuacja ta również nie ma uzasadnienia w rzeczywistości. Trzeci scenariusz zakładał natomiast, że „osoby” zmieniają wyznanie, gdy wzrasta presja społeczna wymuszająca dostosowanie się do środowiska społecznego, pozostają zaś przy nim bądź powracają do niego, gdy presja ta maleje. Symulacja wykazała (ryc. D), że struktura religijna w danym regionie nie ulega w tym przypadku znaczącym zmianom. Paradoks trwałości religijnego regionalizmu został zatem wyjaśniony, gdy w scenariuszu uwzględniono umiarkowany poziom konformizmu społecznego oraz przynależności wyznaniowej.

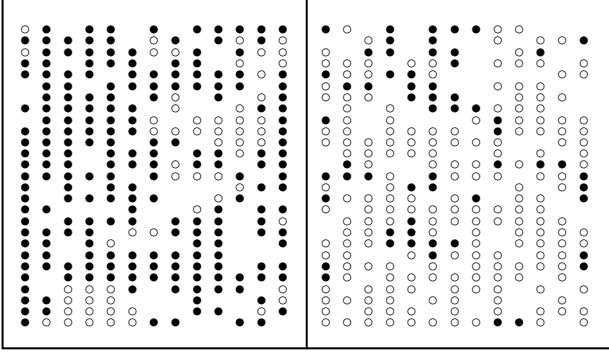
Rozważania podjęte nad religijnym regionalizmem okazały się ważne w perspektywie metodologicznej. L. Iannaccone oraz M. D. Makowsky nawiązując do koncepcji T. Schellinga chcieli sformułować nowe podejście do badania religijności. Innymi słowy, ich artykuł stanowił odpowiedź na zarzuty stawiane pod adresem teorii racjonalnego wyboru¹⁸. W ramach paradygmatu ekonomicznego takie próby podejmowane były już wcześniej (Bainbridge 1995, 1997, 2006). Poszukiwano takiej procedury badawczej, która stanowiłaby pomost pomiędzy decyzjami podejmowanymi przez jednostki a ich makrostrukturalnymi konsekwencjami. Model opracowany przez L. Iannaccone oraz M. D. Makowsky’ego wydaje się spełniać to założenie. Sami badacze sugerowali przy tym, że scenariusze symulacji mogą dotyczyć także innych zagadnień, m. in. rozwoju restrykcyjnych grup religijnych (sekt) na gruncie określonej struktury rynkowej¹⁹.

¹⁷ W symulacji można uwzględnić również sytuację, w której większość „osób” nie praktykuje żadnego wyznania.

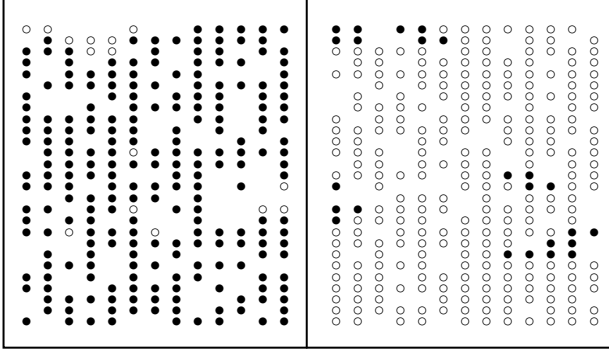
¹⁸ Największe kontrowersje wzbudzał sam redukcjonizm. Krytycy zwracali uwagę, że wskazana teoria koncentruje się na jednostce wyabstrahowanej ze społeczeństwa. To stanowisko, odnoszące się zresztą to metodologii nauk ekonomicznych w ogóle, sformułował M. Granovetter w swym fundamentalnym dla socjologii artykule zatytułowanym *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness* (1985). Badacz stwierdził, że nie powinno się rozpatrywać zjawisk niezależnie od środowiska społecznego, w jakim są zakorzenione.

¹⁹ W tym celu utworzyli stronę internetową www.marssmodels.com, dzięki której możliwa jest realizacja symulacji w oparciu o samodzielnie opracowane scenariusze.

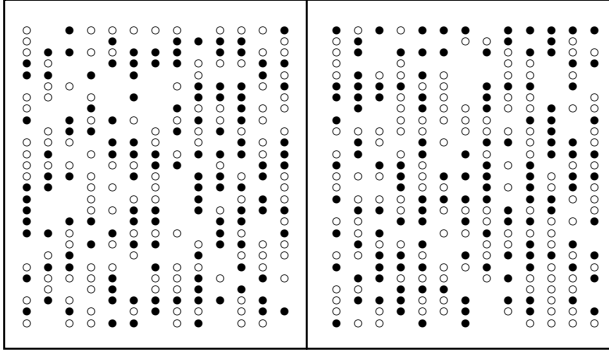
Ryc. D



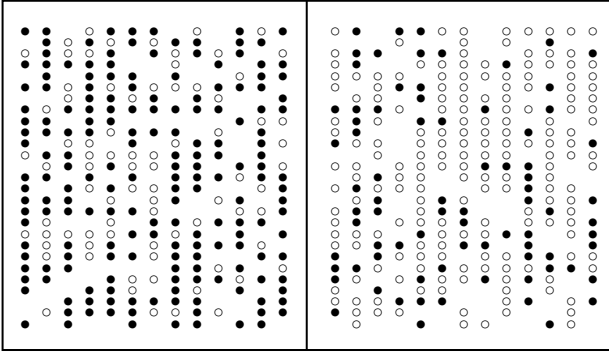
Ryc. C



Ryc. B



Ryc. A



Schemat 2.1. Wyniki symulacji w oparciu o scenariusze przyjęte przez L. Iannaccone oraz M. D. Makowsky'ego
 Źródło: L. Iannaccone, M.D. Makowsky (2007), *Accidental Atheists? Agent-Based Explanations for the Persistence of Religious Regionalism*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion” 2007, Vol. 1(46).

Przedmiotem zainteresowania przedstawicieli paradygmatu ekonomicznego stały się także decyzje jednostek funkcjonujących w radykalnych ruchach religijnych. Studia te koncentrowały się przede wszystkim na zamachach samobójczych (Berman 2004; Berman, Laitin 2005; Berrabi 2003; Berrabi, Klor 2006; Berrabi, Lakdawalla 2007; Krueger, Malečkova 2003; Kydd, Walter 2002). Mimo, że wybory podejmowane przez terrorystów mogą wydawać się irracjonalne, to z perspektywy omawianego podejścia takimi w rzeczywistości nie są. Jak zauważył L. Iannaccone, zamachowcy nie są na ogół biednymi ignorantami. Nie mają zaburzeń psychicznych, a w ich biografii trudno doszukać się informacji o próbach samobójczych. Nie są wyjątkowo agresywni czy zdesperowani. Nie mają także szczególnych powodów, aby nienawidzić swych ofiar. Stwierdzenia te pozostają w sprzeczności z popularnym stereotypem terrorysty obecnym w mediach. W opisach zamachowców podkreśla się bowiem psychologiczne i społeczno-ekonomiczne uwarunkowania ich działań. Wśród tych pierwszych wymienia się problemy psychiczne, w tym przede wszystkim wysoki poziom lęku oraz silną potrzebę autorytetu. Wśród drugich zaś głównie: bezrobocie, biedę, dyskryminację religijną (której ofiarą pozostawał terrorysta), kłopoty w domu, itd. L. Iannaccone odrzucił w swej refleksji wskazane determinanty. Stwierdził, że dyskusja nad stawianiem się zamachowcem przypomina debatę z lat 70. XX w. dotyczącą przystępowania ludzi do nowych ruchów religijnych. Media skupiały się na dewiacyjnym charakterze owych konwersji (Iannaccone 2006). Sugestie L. Iannaccone potwierdzają rezultaty niektórych badań (Sageman 2004), z których wynika, że w rekrutacji do organizacji terrorystycznych kluczową rolę odgrywają istniejące sieci społeczne. E. Benmelech oraz C. Berrabi w swoim artykule zatytułowanym *Human Capital and the Productivity of Suicide Bombers* (2007) przedstawili analizę danych pochodzących z Izraelskich Służb Bezpieczeństwa dotyczących palestyńskich zamachowców–samobójców. Wynikało z nich, że starsi i lepiej wykształceni terroryści byli wyznaczani do ataków na ważniejsze cele. Ich działania cechowała wyższa skuteczność. Nie rezygnowali z realizacji zamachu. Rzadziej też byli rozpoznawani jako terroryści w drodze do celu. Na podobne zjawisko zwrócili uwagę A. B. Krueger oraz J. Malečkova (2005), którzy zaobserwowali, że palestyńscy zamachowcy–samobójcy cechowali się wyższym poziomem wykształcenia w porównaniu do ogółu populacji czy swoich rówieśników, a także wyższą pozycją społeczną. Taka sama sytuacja miała miejsce w przypadku terrorystów, którzy przeprowadzili ataki na Nowy Jork i Waszyngton we wrześniu 2001 r. Legitymowali się wyższym wykształceniem. Niektórzy z nich wywodzili się z zamożnych saudyjskich rodzin. Zdaniem L. Iannaccone, decyzja o dokonaniu zamachu ma racjonalny charakter. Sam wybór badacz przedstawił w formalny sposób, za pomocą następującej funkcji:

$$E = E[B(R,Z) - C(R,Z)]$$

Zamachowiec dokonuje kalkulacji korzyści (B) oraz kosztów (C), odnosząc je zarówno do zwykłych, świeckich działań (Z), jak i tych, które związane są z planowanym atakiem terrorystycznym (R). Innymi słowy, gdy zysk wynikający z przeprowadzenia zamachu okaże się wysoki, a potencjalne koszty niewielkie, osoba może zdecydować się na jego realizację. L. Iannaccone zwrócił przy tym uwagę na kategorię korzyści. Zaliczyć należy do nich przede wszystkim: sławę, honor, uznanie, itd. Korzyści te doświadczane są jeszcze przed zamachem (np. szacunek ze strony współtowarzyszy). Sam terrorysta przynajmniej część z nich rozszerza także na życie pośmiertne. Wśród kosztów należy wymienić natomiast: ból, cierpienie, ryzyko niepowodzenia, a w przypadku złapania także – upokorzenie, egzekucję, itd. Dopiero taka kalkulacja, w której korzyści dominują nad potencjalnymi stratami, sprawia, że osoba podejmuje decyzję o przeprowadzeniu zamachu. Sam proces ma zatem racjonalny charakter, a działania terrorystów nie są całkowicie przypadkowe (Iannaccone 2006).

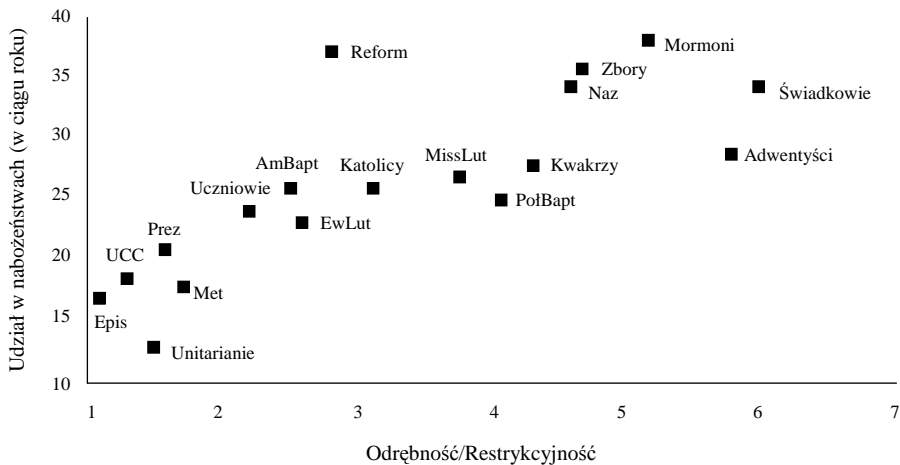
Teorie zachowań religijnych rozwijane w ramach paradygmatu ekonomicznego stały się swego rodzaju przyczynkiem dla kolejnych rozważań. Sformułowane na ich gruncie wnioski wydają się interesujące w perspektywie dyskusji nad sekularyzacją. R. Stark oraz W. S. Bainbridge zwrócili uwagę, że religia (czy szerzej duchowość) pozostaje immanentną potrzebą człowieka. Mimo, że pogląd ten został wyrażony w ramach innego dyskursu, to jest on pokrewny stanowisku wypracowanemu przez T. Luckmanna. R. Stark oraz W. Bainbridge nie odwołali się *explicite* do biologiczności człowieka. Stwierdzili jednak, że w każdym z nas istnieje potrzeba poszukiwania wyjaśnień na pytania egzystencjalne, dotyczące m. in. celowości naszego istnienia. Tych odpowiedzi dostarcza religia. To w ramach niej tworzą się określone wyjaśnienia, nazwane przez badaczy *komparatorami nagród*. Innym ważnym dokonaniem przedstawicieli paradygmatu ekonomicznego jest zwrócenie uwagi na racjonalność zachowań religijnych. Pogląd ten stoi w kontradycji do tradycyjnych stanowisk, silnie ugruntowanych w naukach społecznych, zgodnie z którymi wiara jest irracjonalną pozostałością po przeszłości. Przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego wskazali na coś zupełnie innego. Nawet wydawałoby się najbardziej irracjonalne formy religijnego zachowania, w tym ekstremizm czy terroryzm, nie są pozbawione swej logiki. Pozostają one funkcjonalne dla określonych grup wiernych. Sama kalkulacja zaś korzyści i potencjalnych strat dokonywana przez jednostkę może nam dostarczyć odpowiedzi, dlaczego niektóre formy religijności zanikają, a inne trwają. Jeśli bowiem zyski z uczestnictwa w nabożeństwie niedzielnym są niższe od profitów otrzymywanych z innego rodzaju aktywności, to należy spodziewać się spadku udziału w praktykach religijnych. Nie ma jednak potrzeby, aby w interpretacji tego zjawiska odwoływać się do tezy sekularyzacyjnej. Zeświecczenie w tym przypadku wynika ze spadku atrakcyjności usług dostarczanych przez dany Kościół i ma co najwyżej charakter przejściowy. Na uwagę zasługują także próby budowania pomostów teoretycznych i metodologicznych między sferą jednostko-

wych wyborów a makrostrukturalnymi konsekwencjami tych decyzji. Mimo, że paradygmat ekonomiczny koncentruje się na kalkulacji korzyści i kosztów podejmowanej przez aktora społecznego, to wnioski wynikające z tych rozważań odnosi się do bardziej rozbudowanych struktur społecznych. Dzięki temu możliwa staje się analiza udziału w praktykach religijnych, konwersji, socjalizacji religijnej, itd. Teorie zachowań religijnych stały się punktem wyjścia dla rozważań koncentrujących się na „przedsiębiorstwach religijnych” i rynkach religijnych. Te w znacznym stopniu zdominowały dyskusję w ramach wskazanego nurtu badawczego. Nie oznacza to jednak, że zagadnienia przedstawione w tej części rozdziału zostały całkowicie zaniechane. Cały czas można zaobserwować rozwój koncepcji dotyczących zachowań religijnych. Istotną rolę odgrywają zwłaszcza te podnoszące kwestię kapitału religijnego czy duchowego (por. Finke 2003).

2.2. Ekonomia „przedsiębiorstwa religijnego”

Koncentracja na problematyce podażowej wynikała m. in. z zainteresowania przedstawicieli paradygmatu tym, jakie czynniki determinują rozwój danej organizacji religijnej, a jakie odpowiedzialne są za jej stagnację czy upadek (Iannaccone, Olson, Stark 1995). Rozważania w tym względzie przyczyniły się do powstania **ekonomii „przedsiębiorstwa religijnego”**. Sama refleksja nad wskazanymi czynnikami podejmowana była już przez badaczy wcześniej. W 1972 r. D. Kelley opublikował książkę zatytułowaną *Why Conservative Churches Are Growing*, w której sugerował, że od lat 50. XX w. denominacje głównego nurtu w Stanach Zjednoczonych zaczęły tracić swych członków. Ta obserwacja nie była jednak potwierdzeniem tezy sekularyzacyjnej. Okazało się bowiem, że w tym samym czasie wzrastała liczba członków denominacji znajdujących się dotąd na marginesie rynku religijnego. Tendencja ta dotyczyła przede wszystkim wyznań konserwatywnych, wymagających od wiernych lojalności, zdecydowania w kwestiach wiary oraz skrupulatnego uczestnictwa w praktykach religijnych. Źródłem sukcesu była ich restrykcyjność [*strictness*]. Zdaniem D. Kelley’ a, konserwatywne denominacje cechuje dogmatyzm, konformizm oraz fanatyzm. Restrykcyjne Kościoły potępiają wszelkie odstępstwa, unikają innowierców i odrzucają świat zewnętrzny. Typowe pozostają dla nich pewne „ekscentryczne” zachowania i postawy, w tym stosowanie diet, odmienność ubrania bądź mowy, które wyróżniają członków takiej denominacji od innych, a zarazem izolują ich od otoczenia. W przeciwieństwie do nich, wyznania głównego nurtu mają bardziej liberalny charakter. Właściwa jest im pewna pobłażliwość dla wiernych. Wspólnoty te cechuje relatywizm, zróżnicowanie opinii oraz postaw, a także nastawienie na dialog (Kelley 1972). Wnioski wysunięte przez D. Kelley’ a nie straciły na swojej aktualności. Analizy przeprowadzone przez R. Starka oraz L. Iannaccone pokazały, jak w ciągu ostatnich dekad zwiększała się liczba

Świadków Jehowy, jednego z bardziej restrykcyjnych amerykańskich wyznań. Krótkotrwałe załamanie nastąpiło w połowie lat 70. XX w. Było ono spowodowane niespełnieniem się proroctwa o końcu świata (Stark, Iannaccone 1997). Dowodów na słuszność tezy D. Kelley'a dostarczyły także analizy przeprowadzone przez samego L. Iannaccone. W swoich rozważaniach inspirował się badaniami zrealizowanymi pod koniec lat 70. XX w. przez D. R. Hoge'a oraz D. A. Roozena (Hoge 1979; Hoge, Roozen 1979). Dokonali oni typologizacji amerykańskich wyznań protestanckich, wyróżniając denominacje liberalne (głównego nurtu), umiarkowane, konserwatywne oraz fundamentalistyczne i zielonoświątkowe. Z tego podziału skorzystał także L. Iannaccone. Jak wykazała jego analiza, wierni tych denominacji, które charakteryzowały się największym poziomem restrykcyjności (Kościoły konserwatywne oraz fundamentalistyczne), różnili się w zachowaniach i postawach od członków wyznań bardziej liberalnych. Z danych pochodzących z Generalnych Sondaży Społecznych (lata 1984–1990) wynikało, że wierni z bardziej konserwatywnych Kościołów znacznie częściej uczestniczyli w praktykach religijnych. Koszt alternatywny czasu spędzanego w kościele był dla nich niższy niż w przypadku osób należących do liberalnych denominacji. Zależność ta została przedstawiona na wykresie 2.1.



Legenda: Epis. – Kościół Episkopalny, UCC – Zjednoczony Kościół Chrystusa, Prez. – prezbiterianie, Met. – Metodyści, Uczniowie – Uczniowie Chrystusa, AmbBapt. – Amerykańscy Baptysty, EwLut – Kościół Ewangelicko-Augsburski, MissLut – Kościół Luteranski Synodu Missouri, PołBapt. – Południowa Konwencja Baptystów, Reform. – Kościół Reformowany w Ameryce, Naz – Kościół Nazareński (zielonoświątkowcy), Zbory – Zbory Boże (zielonoświątkowcy), Świadkowie – Świadkowie Jehowy, Adwentyści – Adwentyści Dnia Siódmego.

Wykres 2.1. Odrębność/restrykcyjność Kościoła a udział jego wiernych w praktykach religijnych (na podstawie danych z Generalnych Sondaży Społecznych z lat 1984–1990)

Źródło: L. Iannaccone (1994), *Why Strict Churches Are Strong*, [w:] „American Journal of Sociology” 1994, Vol. 99, No. 5, s. 1194.

Najwyższy poziom uczestnictwa w praktykach religijnych cechował zatem zielonoświątkowców, mormonów oraz adwentystów. Unitarianie, wierni Kościoła Episkopalnego, metodyści oraz prezbiterianie brali udział w nabożeństwach najrzadziej (Iannaccone 1994).

Tabela 2.1

Różnice między denominacjami żydowskimi w poziomie praktykowania religii oraz w zaangażowaniu religijnym i świeckim ich członków (1994 r.)

Judaizm	Reform.	Konserw.	Ortodoks.
Praktyki indywidualne:			
Regularne uczęszczanie do synagogi (%)	8,6	19,0	54,1
Zapalanie świec w każdy piątek (%)	5,4	15,3	56,8
Nie korzystanie z pieniędzy w szabat (%)	6,5	13,1	57,7
Praktyki w ramach gospodarstwa domowego:			
Kupowanie koszerne mięsa (%)	3,5	20,7	68,5
Nie łączenie ze sobą mięsa i nabiału (%)	3,4	18,9	66,7
Zapalanie świec chanukowych (%)	53,4	66,9	76,6
Strojenie choinki (%)	21,8	15,4	7,2
Związki:			
Wszyscy najbliżsi przyjaciele są Żydami (%)	7,6	15,8	39,1
Zamieszkiwanie wśród Żydów (%)	6,6	11,5	36,0
Sprzeciw wobec małżeństw z nie-Żydami (%)	1,9	9,6	47,7
Datki, jakie gospodarstwo domowe przeznaczają w ciągu roku:			
Przeznaczam więcej niż 1 000\$ na sprawy związane ze społecznością żydowską (%)	5,4	9,4	22,5
Przeznaczam więcej niż 1 000\$ na sprawy nie związane ze społecznością żydowską (%)	6,5	4,3	0,0
Wolontariat (%) (liczba godzin w tygodniu):			
Praca na rzecz organizacji żydowskich	1,1 (4,45)	2,3 (7,40)	5,6 (14,54)
Praca na rzecz organizacji świeckich	4,0 (8,98)	3,6 (8,81)	2,2 (9,34)
Członkostwo w organizacjach (%):			
Żydowskich (poza synagogą)	0,5	0,8	1,5
Nie-żydowskich	1,7	1,4	0,7
Lata edukacji	15,8	15,2	14,8
Średni dochód gospodarstwa domowego (w tys. dolarów)	64,7	55,5	41,7
N (liczba respondentów ogółem)	797	720	111

Źródło: na podstawie L. Iannaccone (1994b), *Why Strict Churches Are Strong*, [w:] „American Journal of Sociology” 1994, Vol. 99, No. 5, s. 1194.

Konsekwencją restrykcyjności nie jest jednak wyłącznie wyższy poziom uczestnictwa w praktykach religijnych. Wierni bardziej konserwatywnych denominacji częściej angażują się na rzecz własnej wspólnoty (Berman 1998; Olson, Perl 2001, 2005). W większym stopniu starają się praktykować w swym życiu religię. L. Iannaccone zjawisko to analizował m. in. na przykładzie denominacji żydowskich. Na gruncie judaizmu, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, dominującą rolę odgrywają trzy nurty. Denominację reformowaną, najbardziej rozpowszechnioną wśród amerykańskich Żydów (około 1,5 miliona wyznawców), cechuje znaczny liberalizm. Jej przeciwieństwem jest judaizm ortodoksyjny, mający w Stanach Zjednoczonych najmniej zwolenników. Nurt ten spełnia jednak kryteria restrykcyjności sformułowane przez D. Kelley'a. Pomiedzy denominacją reformowaną a ortodoksyjną znajduje się judaizm konserwatywny. Dane przytaczane przez L. Iannaccone, zaprezentowane w tabeli 2.1, sugerowały, że przedstawiciele społeczności ortodoksyjnej nie tylko najczęściej praktykują religię, ale są też najbardziej zaangażowani na rzecz własnych gmin wyznaniowych (Iannaccone 1994b).

L. Iannaccone skupił się w swoich rozważaniach nad restrykcyjnością na dwóch problemach. Po pierwsze, sam wzrost liczby członków konserwatywnych denominacji interesował go pośrednio. Podstawowe znaczenie miała kwestia, w jaki sposób charakterystyczna dla nich restrykcyjność zwiększa poziom zaangażowania, uczestnictwa wiernych w praktykach religijnych. Po drugie, przedmiotem zainteresowania L. Iannaccone stała się kwestia, jaki poziom restrykcyjności musi zaistnieć, aby dana denominacja zaczęła wydawać się konsumentom religijnym atrakcyjna. Zjawisko, na którym badacz skupił uwagę pozostawało pewnego rodzaju paradoksem z punktu widzenia teorii racjonalnego wyboru. Z przynależnością do restrykcyjnych denominacji wiążą się przede wszystkim koszty. L. Iannaccone wprost zadał pytanie: po co w ogóle do nich przystępować? Na rynku religijnym funkcjonują przecież różne Kościoły. Dlaczego ludzie decydują się przynależeć do restrykcyjnych denominacji, skoro te bardziej liberalne są tolerancyjne, przyjmują potencjalnych wiernych bez stawiania im jakichś szczególnych warunków?! Mormoni tymczasem powstrzymują się od picia kawy, świadkowie Jehowy odrzucają możliwość transfuzji krwi, a ortodoksyjni żydzi noszą pejsy czy stosują niezwykle surową dietę. Te praktyki są problematyczne nie tylko dlatego, że stanowią odstępstwo od „normalnych” zachowań, ale również dlatego, że jawią się jako zupełnie bezproduktywne. L. Iannaccone zasugerował jednak, że zjawisko restrykcyjności można wyjaśnić w racjonalny sposób. Stwierdził, że **konserwatywne denominacje pozostają silne, gdyż eliminują efekt gapowicza**. Z punktu widzenia L. Iannaccone, religia w swej najczystszej formie potrafi być częścią życia prywatnego człowieka, ale w praktyce pozostaje znacznie bardziej atrakcyjna, gdy człowiek doświadcza jej w grupie. Satysfakcja jednostki pozostaje zależna od jej własnego zaangażowania w indywidualne oraz zbiorowe przeżywanie religii. Warto przeanalizować

w tym względzie konkretny przypadek. Korzyści uzyskiwane przez wiernego z udziału w niedzielnym nabożeństwie są konsekwencją zarówno jego indywidualnego wkładu jak i obecności oraz aktywności innych ludzi. Zadowolenie z praktykowania religii stanowi zatem rezultat tego, z jakim entuzjazmem oraz zaangażowaniem uczestniczy we mszy zarówno pojedyncza jednostka, jak i cała zbiorowość. Zdaniem L. Iannaccone, w szczególności tak dramatyczne doznania duchowe jak mówienie językami, cudowne uzdrowienia czy ekstatyczne transy pozostają bardziej satysfakcjonujące, wówczas gdy doświadczane są wspólnotowo. Problemem dla Kościołów pozostaje jednak eksternalizacja korzyści wynikających z zaangażowania wiernych w praktyki religijne. Beneficjentami są bowiem nie tylko te osoby, które przyczyniają się do wypracowania religijnych doznań w danej zbiorowości, ale również ludzie uczestniczący w nabożeństwach nieregularnie, zainteresowani doświadczeniem duchowych satysfakcji bez większego wkładu własnego. Rezultatem tego zjawiska jest zmniejszająca się aktywność wiernych w największym stopniu angażujących się w praktykowanie religii. Istnieją jednak mechanizmy, które umożliwiają poszczególnym denominacjom radzenie sobie z gapowiczami. Skutecznym sposobem jest wprowadzenie zakazów, restrykcji odnoszących się do aktywności alternatywnej wobec religii. Takie podejście pozwala na wyeliminowanie ze wspólnoty tych członków, którzy są mniej zaangażowani na jej rzecz. Zakazy funkcjonują jako rodzaj opłaty wstępnej. Zniechęcają one każdego, kto nie jest poważnie zainteresowany uczestnictwem we wspólnocie. Zakazy i nakazy powodują, że dobra produkowane przez daną zbiorowość (doświadczenia duchowe, entuzjazm, serdeczność, itd.) pozostają w niej i nie są przekazywane na zewnątrz. Restrykcje nie ograniczają się jednak do redukcji problemu gapowiczów. Z drugiej strony, wzmacniają bowiem więzi wewnątrz samej wspólnoty oraz zwiększają religijne zaangażowanie jej członków. Zakazy i nakazy, odróżniające wiernych od reszty społeczeństwa, sprawiają, że osoby przynależące do tego rodzaju denominacji redukują aktywność alternatywną wobec religii. Zainteresowanie przynależnością do restrykcyjnych wyznań i Kościołów jest zatem jak najbardziej racjonalne. Jednostka angażująca się na ich rzecz, ponosząca stosunkowo wysokie koszty wstępne, ma możliwość uzyskania znaczących korzyści, w tym satysfakcji religijnej większej niż na gruncie innych denominacji. Ta konkluzja L. Iannaccone kontrastowała z poglądem popularnym wśród psychologów klinicznych czy psychiatrów oraz z przekonaniem powszechnym w mediach, że konwersje do religijnych sekt i kultów mają patologiczny charakter, stanowią konsekwencję niedojrzałej osobowości bądź zniewalającego „prania mózgu” (Iannaccone 1994b).

Reprezentanci podejścia ekonomicznego wskazywali także na inne **prawidłowości dotyczące jednostek decydujących się na przystąpienie do restrykcyjnych denominacji**. Prawdopodobieństwo konwersji, przyłączenia się do tak zdefiniowanej grupy religijnej pozostaje większe u osób, które mają w niej przy-

jaciół bądź członków rodziny. Taka decyzja jest akceptowana przez bliskich. Koszty społeczne z nią związane są niskie. I odwrotnie, jeśli liczba przyjaciół, członków rodziny przynależących do restrykcyjnego wyznania nie jest wielka, to szanse na przystąpienie do niej danej osoby są małe. L. Iannaccone zwrócił uwagę także na ekonomiczne uwarunkowania konwersji do tego rodzaju grup religijnych. Jego zdaniem, im więzi z zewnętrznym – wobec danej denominacji – światem pozostają silniejsze, tym mniejsza szansa, aby osoba zdecydowała się przystąpić do restrykcyjnego wyznania. Aby wyjaśnić logikę tego zjawiska, amerykański badacz odwołał się do przykładu biznesmena, który odniósł sukces. Są małe szanse, że będzie on zainteresowany przystąpieniem do restrykcyjnej denominacji oraz ponoszeniem kosztów związanych z uczestnictwem w niej. Typowe dla takich wyznań praktyki religijne wymagają zazwyczaj dysponowania większą ilością czasu, co może być trudne dla osoby prowadzącej firmę. Istnieją jednak ludzie, dla których bilans zysków oraz strat będzie przedstawiać się inaczej. Koszty związane z uczestnictwem w restrykcyjnej denominacji są dla nich relatywnie mniejsze, a korzyści, które mogą uzyskać istotnie większe. Zdaniem L. Iannaccone, chodzi tu przede wszystkim o osoby, których możliwości odniesienia sukcesu w społeczeństwie pozostają ograniczone. Są to ludzie dysponujący mniejszymi dochodami, legitymujący się niższym poziomem wykształcenia, mający mniejsze doświadczenie zawodowe. Ta obserwacja poczyniona przez L. Iannaccone doprowadziła go do dwóch wniosków. Po pierwsze, reprezentanci zbiorowości względnie upośledzonych społecznie i ekonomicznie, w tym przede wszystkim przedstawiciele mniejszości etnicznych, kobiety oraz ludzie młodzi, będą częściej decydować się na udział w restrykcyjnych denominacjach aniżeli osoby z innych segmentów społeczeństwa. Po drugie, w niepewnych czasach, kiedy możliwości odniesienia sukcesu zostają ograniczone, ludzie częściej wybierają uczestnictwo w takich grupach aniżeli w ustabilizowanych związkach wyznaniowych (Iannaccone 1988, 1992, 1994).

Dotychczasowe rozważania nie pozwoliły jednak na sformułowanie odpowiedzi o **granice restrykcyjności**. Wymagania kierowane pod adresem wiernych nie mogą być zbyt małe, gdyż wówczas denominacja doświadcza problemów związanych z efektem gapowicza. Restrykcje nie powinny być też zbyt duże. Nadmierne wymagania mogą okazać się trudne do spełnienia. Konsekwencją znacznej restrykcyjności jest zerwanie więzi ze światem zewnętrznym. Taka sytuacja zaś może być nie do zaakceptowania dla osób potencjalnie zainteresowanych danym wyznaniem. Każda denominacja musi znaleźć optymalny poziom restrykcyjności określający dystans pomiędzy nią samą a społeczeństwem. Zdaniem L. Iannaccone, ten poziom powinien zmieniać się w czasie. Takie dynamiczne podejście do restrykcyjności pozwala danej denominacji utrzymać odpowiedni dystans w stale przekształcającym się świecie. Dla L. Iannaccone, właściwy sposób regulacji poziomu restrykcyjności pozostaje charakterystyczny m. in. dla mormonów (Kościoła Jezusa Chrystusa Świętych

w Dniach Ostatnich). Na gruncie tej denominacji następowały pewne zmiany wymagań odnoszących się do ról kobiecych, instytucji małżeństwa, itd. (Iannaccone 1994).

Problem regulacji poziomu restrykcyjności wydał się także interesujący dla R. Finke oraz R. Starka (Finke, Stark 2001). Przedmiotem ich rozważań stał się proces przekształcania się sekt, czyli restrykcyjnych grup wyznaniowych, w ustabilizowane i liberalne Kościoły. Punktem wyjścia dla refleksji badaczy była koncepcja teoretyczna opracowana przez H. R. Niebuhra (1929). Autor ten zakładał, że transformacja możliwa jest tylko w jednym kierunku. Sekta może przekształcić się w Kościół. Kościoły jednak nie są w stanie odwrócić kierunku wskazanego procesu i stać się ponownie restrykcyjnymi grupami wyznaniowymi. H. R. Niebuhr przyjął, że tylko reprezentanci klas niższych pozostają zainteresowani wiarą typową dla sekt, charakteryzującą się wysokim napięciem z otoczeniem społecznym. Same sekty przekształcają się natomiast w Kościoły, wówczas gdy w coraz większym stopniu zaczynają przystępować do nich przedstawiciele wyższych warstw społeczeństwa. Ta obserwacja nie tłumaczyła jednak jeszcze, dlaczego odwrotny kierunek transformacji nie jest możliwy. H. R. Niebuhr broniąc swej koncepcji, zasugerował, że reprezentanci klas niższych w wyniku przystępowania do denominacji przedstawiciele warstw wyższych tracą nad nią kontrolę i nie są w stanie ponownie jej odzyskać. Formujący się Kościół przyjmuje coraz bardziej liberalne stanowisko. Cechuje się mniejszym napięciem z otoczeniem społecznym. Stawia mniej wymagań swym członkom. Oczekiwania klas wyższych mają coraz większy wpływ na jego funkcjonowanie. Pogląd H. R. Niebuhra podzielali inni badacze, choć niektórzy z nich wskazywali, że możliwy jest odwrotny kierunek przekształceń (Johnson 1963). Problematyka ta stała się także przedmiotem zainteresowania badaczy związanych z podejściem ekonomicznym. R. Finke oraz R. Stark wskazali, że na rynku religijnym istnieją denominacje cechujące się różnym poziomem napięcia z otoczeniem. Tworzą one pewne *continuum*. Na jednym jego krańcu znajdują się denominacje ultraliberalne. Ich doktryna zakłada, że Bóg znajduje się daleko od człowieka, nie ingeruje w jego życie. Nie ma zatem potrzeby wypełniania różnych rygorystycznych norm wymaganych w bardziej konserwatywnych denominacjach. Na drugim końcu *continuum* znajdują się wyznania ultrarestrykcyjne, w których uczestnictwo wiąże się ze znacznymi kosztami indywidualnymi. Wierni muszą przestrzegać wielu różnych norm, które separują ich od reszty społeczeństwa. Pomiędzy tymi punktami skrajnymi znajdują się denominacje liberalne, umiarkowane, konserwatywne oraz restrykcyjne. R. Finke oraz R. Stark wskazali, że popyt na dane wyznanie na rynku religijnym zależy od jego umiejscowienia na tym *continuum*. Najmniejszą popularnością cieszą się denominacje ultraliberalne oraz ultrarestrykcyjne. Nieco większy popyt jest na wyznania liberalne oraz restrykcyjne. Największą liczbę wiernych mają nato-

miast denominacje umiarkowane oraz konserwatywne²⁰. W jaki sposób następuje jednak proces przekształcania się sekty (restrykcyjnej grupy religijnej) w liberalny Kościół? Pytanie to znalazło się w centrum zainteresowania R. Finke oraz R. Starka. Ich zdaniem, restrykcyjna denominacja rezygnując z najbardziej uciążliwych kosztów uczestnictwa w niej, zwiększa swe szanse na przyciągnięcie nowych członków. Właściwa dla niej doktryna oraz sposób praktykowania religii stają się możliwe do zaakceptowania dla większego segmentu społeczeństwa. Za przykład służą tutaj Kościoły metodystyczne w XIX w. Ich popularność rosła wraz z tym, jak rezygnowały one ze swych najbardziej restrykcyjnych wymagań. Jeśli jednak dana denominacja kontynuuje proces obniżania napięcia z otoczeniem społecznym, to w końcu może znaleźć się na drugim końcu *continuum*. W rezultacie, ponownie będzie mogła odwoływać się tylko do ograniczonego segmentu rynku. Taka sytuacja miała miejsce w przypadku purytanów. Zaczynali oni jako ultrarestrykcyjna sekta w ramach Kościoła anglikańskiego w XVII w. Z czasem jednak purytanie coraz bardziej łagodźli swe przesłanie. Jako kongregacjoniści stali się jednym z najbardziej respektowanych oraz dominujących Kościołów Nowej Anglii. Proces obniżania napięcia oraz redukowania restrykcyjności kontynuowany był przez kolejne dwa stulecia. Towarzyszył mu spadek liczby wiernych (Finke, Stark 2001).

Czy odwrócenie wskazanego procesu jest możliwe? Czy liberalne Kościoły mogą zwiększać swą restrykcyjność, a tym samym poziom napięcia z otoczeniem społecznym? R. Finke oraz R. Stark sformułowali twierdzące odpowiedzi na te pytania (por. Finke, Stark 2001). Wskazali zarazem na trzy prawidłowości cechujące ten proces. Po pierwsze, liberalne Kościoły podnosząc poziom napięcia z otoczeniem społecznym, przemieszczają się do innej niszy rynkowej. W rezultacie, zwiększają swe możliwości w zakresie pozyskania nowych wiernych. Po drugie, wskazany proces zwiększania napięcia z otoczeniem ma znacznie większe szanse na wystąpienie w przypadku liberalnych Kościołów działających na nieuregulowanych rynkach religijnych. Ta zależność wynika z samych mechanizmów właściwych dla środowiska, w którym dane wyznanie funkcjonuje. Na wolnym rynku wiar to popyt członków społeczeństwa na usługi religijne determinuje istnienie i rozwój poszczególnych denominacji. Muszą one ze sobą konkurować. Stąd, zwiększanie poziomu napięcia społecznego oraz restrykcyjności może okazać się dla liberalnych Kościołów właściwą strategią, umożliwia-

²⁰ Pogląd ten wynika z koncepcji nisz rynkowej, przedstawionej przez R. Starka oraz R. Finke w pracy zatytułowanej *Acts of faith: Explaining the human side of religion* (2000). Autorzy przedstawili w niej strukturę typową dla rynku konkurencyjnego. Interesujące rozważania dotyczące nisz rynkowych podjęte zostały także przez Ch. P. Scheitle w artykule *Organizational Niches and Religious Market: Using Two Literatures* (2007) oraz w publikacji S. Reimera zatytułowanej *Orthodoxy Niches: Diversity in Congregational Orthodoxy Among Three Protestant Denominations in the United States* (2011). Obaj badacze inspirowani są teoriami ekologicznymi. Wydaje się, że zaprezentowane przez nich podejście stwarza więcej możliwości w zakresie analizy podmiotów religijnych i ich lokalizacji na rynku.

jącą pozyskanie kolejnych wiernych. Inna sytuacja ma miejsce na rynkach regulowanych. Funkcjonujące na ich gruncie Kościoły narodowe są wspierane, subsydiowane przez państwo. Nie muszą zatem realizować żadnych strategii, które zwiększałyby liczbę ich członków. Po trzecie, proces przekształcania się liberalnego Kościoła zachodzi wprawdzie na gruncie lokalnych kongregacji, a dopiero następnie na poziomie całej denominacji. Autorzy swoje konkluzje sformułowali bazując na danych statystycznych dotyczących Zjednoczonego Kościoła Metodystycznego (United Methodist Church). Wskazane wyznanie powstało w Anglii w XVIII stuleciu, lecz dopiero w Stanach Zjednoczonych odniosło spektakularny sukces. W 1776 r. tylko 2,5 proc. Amerykanów określało siebie mianem metodystów. Pod koniec XIX w. Kościoły metodystyczne należały już do tzw. głównego nurtu, obok kongregacjonalistów, Kościołów episkopalnych oraz prezbiterian. Sami metodyści stawali się jednak coraz bardziej liberalni, co skutkowało spadkiem liczby wiernych. W 1890 r. na 1000 Amerykanów 84 identyfikowało się ze wskazanym wyznaniem, w 1990 r. już tylko 36. Coraz większa akceptacja władz kościelnych dla liberalnych innowacji religijnych doprowadziła na początku lat 90. XX w. do fermentu wewnątrz głównych denominacji protestanckich. Wewnątrz Zjednoczonego Kościoła Metodystycznego uformowały się ruchy sprzeciwu, w tym *Confessing Movement*, których uczestnicy głosili powrót do ortodoksji. Z jednej strony, ich przedstawiciele występowali przeciw uprzedzeniom rasowym i płciowym, domagali się zwiększenia wsparcia dla ubogich. Z drugiej jednak, sprzeciwiali się rozwodom, praktykom homoseksualnym oraz aborcji. Za jedyne źródło zbawienia uznawali Jezusa Chrystusa. Przedmiotem krytyki uczynili także relatywizm moralny. Aby potwierdzić założenie, że podniesienie napięcia z otoczeniem prowadzi do wzrostu liczby wiernych i ich zaangażowania, R. Finke oraz R. Stark wyróżnili w ramach Zjednoczonego Kościoła Metodystycznego trzy środowiska: konserwatystów związanych z ruchem sprzeciwu (*Evangelical Renewal Fellowship*), postępowców oraz pozostałych. Na wstępie przedmiotem analizy uczynili zmianę w liczbie osób uczestniczących w praktykach religijnych w latach 1994–1996. W konserwatywnych kongregacjach dało się zaobserwować wzrost o 7,5 proc. wiernych uczestniczących w nabożeństwach. Dla postępowych zaś charakterystyczny był spadek o 3,5 proc. Pozostałe kongregacje zanotowały wzrost o 1,0 proc. R. Finke oraz R. Stark skoncentrowali się w swych rozważaniach także na datkach odprowadzanych przez wiernych. Miara ta posłużyła jako wskaźnik zaangażowania. Między 1994 a 1996 r. wartość datków przeznaczanych przez wiernych w kongregacjach prowadzonych przez konserwatywnych pastorów wzrosła o 6,1 proc. Ten trend cechował także pozostałe (ani konserwatywne, ani postępowe) wspólnoty. Między rokiem 1994 a 1996 wartość datków przeznaczanych na Kościół wzrosła w nich o 6,5 proc. Odwrotną tendencję zaobserwowano jednak w kongregacjach postępowych. W 1996 r. wartość datków przeznaczanych w nich na Kościół była mniejsza o 6,0 proc. niż w 1994. Analiza dotyczyła też

liczby członków. W kongregacjach prowadzonych przez konserwatywnych pastorów zaobserwowano między 1994 a 1996 wzrost liczby wiernych o 0,9 proc. W Kościołach postępowych zanotowano natomiast spadek (o 2,3 proc.). Podobna tendencja miała miejsce w pozostałych kongregacjach (spadek o 0,6 proc.). Wyniki analizy danych doprowadziły R. Finke oraz R. Starka do określonej konkluzji. Podniesienie napięcia z otoczeniem społecznym oraz zwiększenie poziomu restrykcyjności determinują swego rodzaju ożywienie religijne w ustabilizowanych denominacjach głównego nurtu. W wyniku wskazanych przekształceń rośnie odsetek członków Kościoła, a także odsetek wiernych uczestniczących w praktykach religijnych. Zwiększa się ponadto zaangażowanie osób przynależących do kongregacji. Przejawem tego pozostaje m. in. przeznaczanie większych sum finansowych na Kościół. Proces regulacji napięcia z otoczeniem oraz restrykcyjności nie jest wyłącznie jednokierunkowy. Wskazane przekształcenia mogą następować także na gruncie liberalnych denominacji (Finke, Stark 2001).

Wnioski, do jakich doszli badacze związani z paradygmatem ekonomicznym okazały się interesujące. Zaproponowana przez nich perspektywa podażowa koncentruje się na „towarach” i „usługach religijnych” dostarczanych przez Kościoły i wyznania wiernym. Wydawać by się mogło, że sukces na rynku religijnym powinien należeć do tych denominacji, które są w największym stopniu dostosowane do świata doczesnego, wykazują się liberalnym i nowoczesnym podejściem. Tak jednak nie jest. Najszybciej rozwijają się bowiem denominacje restrykcyjne, cechujące się konserwatyzmem, wymagające od swych wyznawców pewnej separacji od świeckiej codzienności. Jak zauważyli cytowani badacze, istotną rolę w tym procesie odgrywa proces wykluczania gapowiczów. Nie wszyscy jednak zgodzili się z tym punktem widzenia. M. McBride stwierdził, że organizacje religijne wręcz potrzebują gapowiczów. Ta prawidłowość odnosi się zarówno do Kościołów liberalnych, jak i restrykcyjnych sekt. Jak wskazał M. McBride, kilka milionów Świadków Jehowy na całym świecie czynnie angażuje się w działalność misjonarską. Drugie tyle nie przejawia jednak tak dużej aktywności. Nawet restrykcyjne denominacje nie są zainteresowane wykluczeniem wszystkich tych, których zaangażowanie nie jest zbyt wielkie. Zdaniem badacza, L. Iannaccone, R. Finke oraz R. Stark popełnili błąd zakładając, że gapowicze stanowią jednolitą grupę. W rzeczywistości są oni znacznie zróżnicowani. Wśród gapowiczów można wyodrębnić osoby, które funkcjonują w danym Kościele bądź związku wyznaniowym przez dłuższy czas, czerpiąc satysfakcję religijną dzięki zaangażowaniu innych, a także ludzie, którzy dopiero wchodzą w daną grupę (w tym dzieci). Od tych drugich trudno wymagać aktywności porównywalnej do tej, która cechuje innych wiernych. W opinii M. McBride’a, same Kościoły i związki wyznaniowe postępują racjonalnie. Funkcjonowanie gapowiczów stanowi dla nich pewne ryzyko. Z drugiej jednak strony, część z nich może w przyszłości zwiększyć

swoje zaangażowanie na rzecz Kościoła czy związku. Stąd też, inwestowanie w niektórych gapowiczów jest opłacalne w perspektywie długoterminowej (McBride 2007a, 2007b).

Kontrowersje budziły także inne zagadnienia poruszane na gruncie ekonomii „przedsiębiorstwa religijnego”. Badania poszczególnych autorów prowadziły nierzadko do sprzecznych wniosków. L. Iannaccone analizując restrykcyjne wyznania stwierdził, że w większym stopniu przynależnością do nich są zainteresowani przedstawiciele niższych warstw społeczeństwa (Iannaccone 1994b). Już jednak analizy przeprowadzone przez R. Starka i W. S. Bainbridge’a wskazywały, że tak nie jest (Stark, Bainbridge [1987] 2007). Do restrykcyjnych denominacji bowiem przystępują głównie reprezentanci klasy średniej. Innym problemem pozostaje sfera duchowości czy religii istniejącej poza instytucjami. L. Iannaccone założył, że satysfakcja religijna wytwarzana jest przede wszystkim w ramach organizacji. Przyjęcie takiej perspektywy wydawało się logiczne, zwłaszcza przy uwzględnieniu koncepcji kapitału religijnego. Sam L. Iannaccone zmodyfikował jednak swój pogląd w tym względzie. Rozważając wskazany dylemat odwołał się do teorii zachowań religijnych. Stwierdził, że dla konsumentów religijnych przynależność do określonej denominacji wiąże się z pewnym ryzykiem. To sprawia, że są oni zainteresowani uzyskiwaniem takiej satysfakcji religijnej, która minimalizowałaby zaistniałe wątpliwości. Gwarancją taką dają restrykcyjne denominacje eliminujące efekt gapowicza, a tym samym zwiększające korzyści wynikające z przynależności do nich. Nie jest to jednak jedyna strategia. Niektórzy konsumenci dokonują dywersyfikacji swych inwestycji religijnych. Wiążą się z wieloma różnymi tradycjami. Odpowiedzią na ich potrzeby jest całkowicie inna struktura organizacyjna, bardziej otwarta, ukierunkowana na realizację wyspecjalizowanych usług religijnych, nie uwzględniająca pośrednictwa zbiorowości w procesie wytwarzania satysfakcji religijnej. Taka struktura pozostaje charakterystyczna przede wszystkim dla wyznań azjatyckich, ruchów New Age, itd. (Iannaccone 1995b).

Rozważania dotyczące funkcjonowania denominacji, podjęte przez badaczy związanych z omawianym paradygmatem, powodują, że na nowo należy spojrzeć na tezę sekularyzacyjną. Upadek niektórych Kościołów czy związków wyznaniowych być może nie wynika z istnienia uniwersalnego, historycznie uwarunkowanego procesu, ale raczej z niedopasowania oferty do potrzeb religijnych konsumentów czy z braku umiejętności utrzymania zaangażowania wiernych na odpowiednim poziomie. „Przedsiębiorstwa religijne” nie funkcjonują jednak w próżni. Działają na rynku religijnym. Żywotność Kościołów, związków wyznaniowych nie zależy zatem wyłącznie od zasobów, jakimi dysponują i zdolności w zakresie mobilizacji wiernych.

2.3. Rynki religijne

Przedmiotem zainteresowania badaczy związanych z omawianym paradygmatem stała się także makroekonomia religijności. Rozważania koncentrowały się w tym przypadku na różnych typach rynków religijnych a także relacji pomiędzy strukturą rynku i poziomem religijności. Fundamenty pod wskazany nurt refleksji położył sam A. Smith. Na kwestię tę zwrócił uwagę L. Iannaccone (por. Iannaccone 1991, 1992, 1998). W artykule *Introduction to the Economics of Religion* (1998) wskazał, że podstawy właściwe dla ekonomicznej analizy religijności zwarte zostały w ignorowanym dotychczas fragmencie klasycznej pracy A. Smitha pt. *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów* (Smith [1776] 2011). Szkocki filozof sformułował w niej stanowisko, zgodnie z którym kierowanie się własnym interesem pozostaje charakterystyczne tak samo dla przedsiębiorców jak i duchownych, zaś siły rynkowe wpływają zarówno na świeckie firmy jak i Kościoły. Stwierdził, że w sektorze religijnym istotną rolę odgrywają zagadnienia *stricte* ekonomiczne, związane z istnieniem konkurencji, monopoli czy interwencji podejmowanych przez rządzących. Ta konkluzja klasyka ekonomii stała się punktem wyjścia dla rozważań podejmowanych przez zwolenników omawianego paradygmatu. Badacze związani z tym podejściem postrzegają religię jako towar. Konsumentci mogą dokonywać wyboru, jaką wiarę chcą wyznawać oraz w jakim stopniu będą się w nią angażować. Ta możliwość podejmowania decyzji odciska swe piętno na producentach religii, czyli poszczególnych denominacjach. Dopasowują one swoją ofertę do potrzeb konsumentów. Ich oczekiwania i preferencje mają wpływ na podaż organizacji religijnych. W niektórych przypadkach jednak możliwość dokonywania wyboru wyznania jest ograniczona, w innych natomiast nie istnieje. **Należy mówić zatem o różnych modelach rynków religijnych.** Niektóre z nich są zamknięte, monopolistyczne, inne zaś otwarte i pluralistyczne. Na wstępie zamierzam przybliżyć te pierwsze.

Problematyka rynków niekonkurencyjnych podjęta została przez L. Iannaccone w artykule zatytułowanym *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion* (1991). Amerykański ekonomista wskazał w nim, że najprostszym przykładem takiego rynku jest **prosty monopol**. Jego cechą charakterystyczną jest istnienie jednego Kościoła. Możliwości dokonywania wyboru przez konsumentów zostają w tym przypadku całkowicie ograniczone. Dominujący, powszechny Kościół uniemożliwia innym denominacjom wejście na rynek religijny, wspierają go w tym protekcyjnistyczne działania państwa. Jak wskazał L. Iannaccone, model prostego monopolu jest skrajnie nieefektywny. Konsumentci religijni obciążani są kosztami związanymi z funkcjonowaniem Kościoła. Ceny produktów wytwarzanych w ramach monopolu pozostają zawyżone. W rezultacie dochodzi do sytuacji, w której uczestnicy

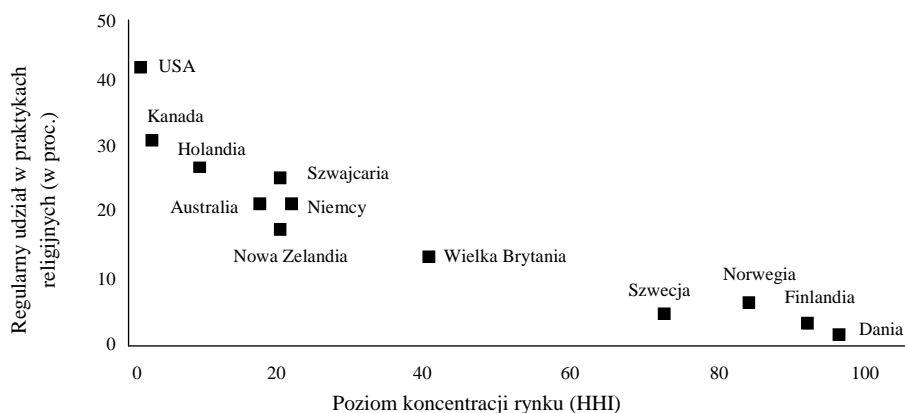
rynku przestają być zainteresowani ich konsumpcją. Następuje wówczas spadek poziomu religijności. Zdaniem L. Iannaccone, rynek *stricte* monopolistyczny charakterystyczny był dla średniowiecznej Europy. Ówczesne społeczeństwa cechował zatem niższy poziom religijności niż się powszechnie przypuszcza. Na kwestię tę zwrócono uwagę w szeregu opracowań historycznych (por. Stark 1996). Według L. Iannaccone, prosty monopol pozostaje zjawiskiem stosunkowo rzadkim. Znacznie częściej mamy do czynienia z **regulowanymi rynkami religijnymi, nazywanymi przeze mnie *quasi-monopolistycznymi***, w których dominującą pozycję zajmuje religia publiczna. Model ten pozostaje alternatywny zarówno w stosunku do prostego monopolu, jak i rynku konkurencyjnego, pluralistycznego. Religia jest w tym przypadku dostarczana obywatelom przez państwo. Koszty prowizji są w części bądź w całości finansowane za pośrednictwem podatków nakładanych na społeczeństwo. Państwo ingeruje zarówno w proces produkcji jak i konsumpcji dóbr religijnych. Mimo, że prywatne organizacje religijne, alternatywne wobec „religii publicznej” są tolerowane, to mogą być stawiane przed nimi określone bariery w postaci licencji, wymagań zezwalających na funkcjonowanie. Konsumenci mają zatem pewną możliwość wyboru. Mogą korzystać zarówno z dóbr wytwarzanych w ramach sektora publicznego jak i prywatnego, bądź w ogóle zrezygnować z wyznawania religii. Zdaniem L. Iannaccone, model ten pozostaje charakterystyczny dla większości społeczeństw europejskich, od Reformacji po dzień dzisiejszy. Przykładem mogą być Niemcy, gdzie oba Kościoły, luterkański oraz katolicki, mają status religii publicznych, a większość ich dochodów pochodzi z podatków ściąganych przez państwo. Tak zdefiniowany model regulowanego rynku religijnego pasuje jednak przede wszystkim do społeczeństw protestanckich. Istniejące w nich Kościoły narodowe pozostają *de facto* agendami rządowymi. Sam L. Iannaccone miał świadomość ograniczeń związanych z przedstawionym modelem. Zasugerował zatem, że regulowane rynki religijne mają miejsce również w państwach, w których Kościół nie posiada już żadnego specjalnego statusu ugruntowanego w ustawie zasadniczej. Mimo, że formalnie utracił on swą dotychczasową pozycję, to w rzeczywistości dalej pełni dominującą rolę. Generuje zyski w postaci subsydiów rządowych, preferencyjnego dostępu do funkcji publicznych czy faworyzujących Kościół aktów prawnych, tyle że cały proces odbywa się w sytuacji formalnej neutralności wyznaniowej państwa. L. Iannaccone nie przedstawił przykładów odpowiadających temu opisowi, niemniej jednak wydaje się, że jego sugestie odnosiły się do społeczeństw katolickich. Tym sposobem model regulowanego rynku religijnego uzyskał szersze znaczenie (Iannaccone 1991; Stark, Iannaccone 1994).

L. Iannaccone skoncentrował swoje rozważania na tym właśnie zagadnieniu. Przedmiotem analizy uczynił regulowany rynek religijny oraz funkcjonującą w ramach niego religię publiczną. Sformułował pięć hipotez w tym względzie, które zostały następnie zweryfikowane empirycznie. Stanowisko przyjęte przez

L. Iannaccone miało pozwolić zrozumieć procesy sekularyzacji zachodzące w Europie. Po pierwsze, badacz założył, że dostarczanie religii przez sektor publiczny będzie charakteryzować się brakiem efektywności. W swojej argumentacji odwołał się do poglądów właściwych dla klasycznego nurtu ekonomii. Przyjął, że publiczne firmy dostarczają droższych produktów oraz usług aniżeli firmy prywatne. Zdaniem L. Iannaccone, na tę zależność w odniesieniu do organizacji religijnych zwrócił uwagę już A. Smith. Klasyk ekonomii zaobserwował spadek inicjatywy, aktywności wśród duchowieństwa reprezentującego ustabilizowane, dominujące Kościoły. L. Iannaccone stwierdził, że dystrybutorzy religii publicznej są wyizolowani od presji konkurencji oraz od potrzeb tych, którym rzekomo służą. *Quasi-monopolistyczne Kościoły ulegają „rozleniwieniu”*. Po drugie, amerykański badacz przyjął, że nawet, gdy religia publiczna dostarczana jest za darmo, czyli bez żadnych dodatkowych kosztów, to poziom konsumpcji religijnej może być niższy w porównaniu do rynku konkurencyjnego. Po trzecie, skupił się na zależnościach istniejących między państwem a dominującym Kościołem. Założył, że przedstawiciele władzy będą wpływać na zawartość religii publicznej, tak by maksymalizować swoje własne korzyści. Stąd, w wielu krajach niezadowolenie wobec władzy często łączone jest z hasłami antyklerykalnymi, skierowanymi przeciw dominującemu w danym państwie Kościołowi. Po czwarte, regulowany rynek religijny ogranicza możliwość dokonywania wyborów przez obywateli. Zdaniem L. Iannaccone, przykład Stanów Zjednoczonych, gdzie funkcjonuje ponad dwa tysiące dominacji, sugeruje, że konsumenci pragną znacznie większego zróżnicowania w kwestiach religijnych niż w sprawach politycznych czy *stricto* gospodarczych (np. zakupu samochodu). Stwarzanie barier ograniczających wybór sprawia, że zmniejsza się religijna aktywność. Po piąte, amerykański ekonomista wskazał, że skutki regulacji mają długookresowy charakter. Badania empiryczne pokazały bowiem, że nawet wtedy, kiedy dochodzi do rozdziału Kościoła od państwa i rynek religijny staje się otwarty, mogą minąć pokolenia zanim pojawi się pluralizm wyznaniowy i nastąpi wzrost poziomu religijności (Iannaccone 1991).

Czy przeświadczenie o destruktywnym oddziaływaniu monopoli i rynków *quasi-monopolistycznych* znajduje odzwierciedlenie w rzeczywistości? Zwolennicy paradygmatu ekonomicznego przeprowadzili szereg badań w tym względzie. Rynki konkurencyjne oraz niekonkurencyjne różnicowali w oparciu o wskaźnik Herfindahla-Hirschmana (HHI), którego wartość mieści się w przedziale od $1/n$ (gdzie n to liczba przedsiębiorstw funkcjonujących na danym rynku) w przypadku konkurencji doskonałej, do 1 w sytuacji monopolu (Hirschman 1964). Analizy przeprowadzone przez L. Iannaccone na danych pochodzących ze Światowego Badania Wartości (lata 1981–1983) wykazały, że niższy poziom religijności pozostawał właściwy dla bardziej uregulowanych rynków religijnych. Ta zależność była jednak charakterystyczna wyłącznie dla państw protestanckich. Analiza tego zjawiska została przedstawiona także w artykule autor-

stwa L. Iannaccone, R. Finke oraz R. Starka zatytułowanym *Deregulating Religion: The Economics of Church and State* (1997). Przedmiotem ich rozważań stała się zależność pomiędzy regularnym udziałem w praktykach religijnych a poziomem koncentracji rynku religijnego. Okazało się, że wśród społeczeństw protestanckich w nabożeństwach najczęściej uczestniczyli Amerykanie. Stany Zjednoczone cechował też najbardziej otwarty i konkurencyjny rynek religijny. Najniższy odsetek osób regularnie uczęszczających w nabożeństwach pozostawał charakterystyczny dla państw skandynawskich. We wszystkich mamy do czynienia z istnieniem *quasi*-monopolistycznego rynku religijnego. Zależność między poziomem uczestnictwa w praktykach religijnych a poziomem koncentracji okazała się istotna statystycznie. Dane dotyczące poszczególnych społeczeństw protestanckich zostały przedstawione na wykresie 2.2.



U w a g a: Poziom koncentracji rynku religijnego przyjął na wykresie wartości od 0 do 100, co odpowiada przedziałowi od 0 do 1 w ramach wskaźnika Harfindahla-Hirschmana. W tym sensie, im wartość wskaźnika bliższa 100, tym większa koncentracja rynku religijnego

Wykres 2.2. Zależność pomiędzy regularnym uczestnictwem w praktykach religijnych a poziomem koncentracji rynku religijnego (dane z lat 1981–1983)

Źródło: L. Iannaccone, R. Finke, R. Stark (1997), *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*, [w:] „Economic Inquiry” 1997, No. XXXV, s. 352.

Rozważania autorów skupiły się na krajach skandynawskich. Z punktu widzenia omawianego paradygmatu, tamtejsza *quasi*-monopolistyczna sytuacja nie sprzyja religijności. Pojawia się problem niedopasowania podaży do popytu, tak charakterystyczny dla niekonkurencyjnych rynków religijnych, a także „rozlewnienia” Kościołów narodowych, będącego rezultatem ich dominującej pozycji w społeczeństwie. W konsekwencji, udział w nabożeństwach pozostaje na niskim poziomie. Zdaniem badaczy związanych z paradygmatem ekonomicznym,

dane dotyczące praktyk religijnych nie są jednak argumentem na rzecz zasadności tezy sekularyzacyjnej. Struktura rynków niekonkurencyjnych sprawia, że cechują się one znaczną nieefektywnością. Ograniczenie podaży sprawia, że potrzeby wielu konsumentów nie zostają zaspokojone. Dla przykładu, Islandia charakteryzuje się niskim poziomem udziału obywateli w praktykach religijnych. Regularnie uczestniczy w nich tylko 2 proc. mieszkańców kraju. Niski poziom religijności oraz liberalne normy seksualne funkcjonujące w społeczeństwie powinny być dowodem potwierdzającym zeświecczenie tego społeczeństwa. Nie do końca jest to jednak prawdą. Badania empiryczne przeprowadzone przez W. Swatosa, których wyniki opublikowane zostały w artykule zatytułowanym *The Relevance of Religion: Iceland nad Secularization Theory* (1984), pokazały, że nadal wielu Islandczyków decyduje się na chrzest dzieci czy ślub kościelny. Niemniej interesujące wydały się inne odpowiedzi respondentów. Aż 66 proc. Islandczyków uznało siebie za osoby religijne, 75 proc. stwierdziło, że Bóg istnieje (tylko 2 proc. określiła siebie mianem ateistów). R. Stark oraz L. Iannaccone zastanawiając się nad fenomenem islandzkim stwierdzili, że społeczeństwo to niewiele różni się od amerykańskiego. W Stanach Zjednoczonych, 74 proc. obywateli określa siebie jako osoby religijne, 95 proc. zaś twierdzi, że istnieje Bóg (tylko 1 proc. definiuje siebie jako ateistów). Stąd, jeśli skoncentrujemy się wyłącznie na poziomie religijności indywidualnej różnice pomiędzy Islandczykami a Amerykanami nie są aż tak znaczące. Pojawiają się natomiast wtedy, gdy przedmiotem analizy uczyni się poziom uczestnictwa w praktykach religijnych (Stark, Iannaccone 1994). Dane te pokazują, że popyt na wiarę istnieje zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak w Islandii. Problem polega na tym, że w tym pierwszym państwie podaż pozostaje lepiej dostosowana do potrzeb religijnych konsumentów. Sytuacja taka jest możliwa dzięki temu, że w Stanach Zjednoczonych mamy do czynienia z rynkiem otwartym, konkurencyjnym, na którym poszczególne denominacje dostosowują się do popytu.

W kręgu zainteresowania przedstawicieli omawianego paradygmatu znalazła się także Szwecja. Punktem wyjścia dla rozważań stały się wyniki badań nad religijnością mieszkańców tego skandynawskiego kraju (Hamberg 1991; Hamberg, Pettersson 1994; Lamont 1989; Pettersson 1988, 1990). Dominującą w nim rolę pełni Szwedzki Kościół Luteranski, cieszący się pełną protekcją ze strony państwa. W niedzielnych nabożeństwach uczestniczy tylko 2 proc. mieszkańców kraju (Iannaccone, Finke, Stark 1997). Szwedzcy obywatele od narodzin używają członkostwo w Szwedzkim Kościele luteranskim. Aż do 1860 r. zabraniano wystąpienia z niego. Przez długi czas niemożliwe było zawieranie związków małżeńskich poza Kościołem luteranskim. Nawet współcześnie, gdy w niedzielnych praktykach uczestniczy tylko niewielki odsetek Szwedów, aż 95 proc. pozostaje jego członkami a 70 proc. chrzci w nim dzieci. Przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego zwrócili uwagę, że Kościół luteranski, podobnie jak każdy inny potężny koncern państwowy, funkcjonuje dzięki rządowemu

protekcjonizmowi. Państwo nakłada na obywateli podatek kościelny. Do jego płacenia zobowiązano nawet tych, którzy nie są wyznania luterńskiego (płacą wówczas 40 proc. jego wartości). Pieniądze przeznaczane są na utrzymanie kościołów, w tym na pensje dla osób w nich zatrudnionych. L. Iannaccone, R. Finke oraz R. Stark podkreślali w swoich rozważaniach, że szwedzcy duchowni luterńscy są *de facto* urzędnikami państwowymi. Zdecydowana większość z nich należy do związków zawodowych. Za ich pośrednictwem negocjują ze swoim pracodawcą, czyli rządem, wysokość płac, tygodniowy czas pracy czy kwestie związane z emeryturami. Duchowni mają prawo do strajku. W porównaniu do przedstawicieli innych zawodów zarabiają dużo. Dla przykładu, zarobki arcybiskupa stojącego na czele Szwedzkiego Kościoła Luterńskiego są równe pensji premiera. Zdaniem zwolenników paradygmatu ekonomicznego, omawiany przypadek stanowi skrajny przykład nieefektywności, wynikającej z *quasi*-monopolistycznej pozycji organizacji religijnej. Wymownym tego wyrazem pozostaje stosunek wiernych uczestniczących w nabożeństwie do liczby osób zatrudnionych w kościele. Tych pierwszych jest zazwyczaj kilku. Do ich obsługi zatrudniona jest rzesza ludzi, w tym duchownych, kantorów, zakrystian, kościelnych, pracowników administracji, itd. L. Iannaccone, R. Finke oraz R. Stark wskazali w swych rozważaniach, że Szwedzki Kościół Luterński ponosi wysoką cenę za tę protekcję, jaką jest interwencja państwowa w jego wewnętrzne sprawy. Funkcjonowanie Kościoła reguluje wiele różnych aktów prawnych. To król nominuje arcybiskupa oraz biskupów. Od kilkudziesięciu lat daje się również zaobserwować proces upolitycznienia Szwedzkiego Kościoła Luterńskiego, podporządkowywania go interesom partyjnym. Zjawisko to widoczne jest zwłaszcza w trakcie wyborów do rad parafialnych, gdzie od kandydatów nie wymaga się żadnych kompetencji religijnych. Nie muszą być członkami Kościoła. Członkowie rad parafialnych reprezentują natomiast określone interesy polityczne. W trakcie sesji rad diecezjalnych zajmują nawet miejsca odzwierciedlające ich podglądy i przynależność partyjną (Iannaccone, Finke, Stark 1997). Dla badaczy związanych z paradygmatem ekonomicznym Szwecja stanowi przykład rynku niekonkurencyjnego. Państwowy protekcjonizm faworyzujący religię publiczną przyczynia się do obniżenia odsetka osób uczestniczących w praktykach religijnych.

Przeciwieństwem prostych monopoli oraz rynków *quasi*-monopolistycznych pozostaje rynek otwarty, pluralistyczny. Dla przedstawicieli paradygmatu ekonomicznego naturalnym przykładem są w tym względzie Stany Zjednoczone (Finke 1992). Badacze zwrócili uwagę, że od początku XIX w. liczba denominacji w tym kraju dynamicznie wzrasta (Finke, Stark 1988, 1989, 1992; Greeley 1989; Stark, Finke 1988). Rozwinął się nawet cały nurt analiz historycznych skoncentrowanych na tym właśnie procesie (Finke 1990, Stark 2006). L. Iannaccone podkreślał w swoich artykułach, że od XIX w. nastąpił nie tylko wzrost liczby denominacji, ale także nie doszło z czasem do spadku liczby duchownych

(Iannaccone 1998). R. Stark oraz R. Finke stwierdzili natomiast, że w początkach kolonizacji Ameryki Północnej idea wolności religijnej natrafiała na pewien opór. Dla imigrantów z Europy podstawowym celem było utworzenie społeczeństwa, w którym ich wyznanie odgrywałoby rolę decydującą. To powodowało, że większość amerykańskich kolonii faworyzowała wybrane Kościoły. Ta sytuacja zmieniła się wraz z rewolucją oraz powstaniem Stanów Zjednoczonych. Wolność religijna wymuszała konieczność znalezienia kompromisu pomiędzy różnymi koloniami. Tendencja pluralistyczna została wzmocniona przez uchwalenie pierwszej poprawki do konstytucji (15 grudnia 1791 r.), gwarantującej m. in. pełną swobodę religijną. Monopolistyczna pozycja Kościołów uległa także osłabieniu w czasie Drugiego Przebudzenia Religijnego (początek XIX w.). W wyniku tych procesów, zaczęła maleć liczba kongregacjonalistów, anglikanów oraz prezbiterian, a więc przedstawiciele dominujących dotychczas wyznań. Ich miejsce zajęły bardziej aktywne Kościoły baptystyczne i metodystyczne, kierujące często swe przesłanie do reprezentantów niższych warstw społeczeństwa. Jak wykazali R. Stark oraz R. Finke, wpływ na ożywienie religijne miały nie tyle fale migracyjne z Europy, co raczej konwersje zachodzące wśród przedstawicieli „rozleniwionych” denominacji (Stark, Finke 1988). Deregulacja rynku religijnego sprawiła, że od początku XIX w. rósł odsetek Amerykanów związanych z jakimś Kościołem. W 1776 r. przynależność do różnych denominacji deklarowało 17 proc. mieszkańców Stanów Zjednoczonych. W 1850 r. wskaźnik ten wzrósł do 34 proc. W 1906 r. zaś do 51 proc. ogółu społeczeństwa. Współczesne dane pokazują, że 62 proc. Amerykanów deklaruje przynależność do jakiegoś wyznania. Trzeba jednak wskazać, że niektóre analizy historyczne modyfikują stanowisko zaprezentowane przez R. Starka oraz R. Finke. Badania przeprowadzone przez K. Landa, G. Deane’a oraz J. Blau, wykazały, że deregulacja rynku, skutkująca pluralizmem religijnym, prowadziła do wzrostu liczby członków poszczególnych denominacji, ale tylko na terenach miejskich (Land, Deane, Blau 1991). Autorzy swoje wnioski oparli na analizie amerykańskich danych urzędowych z początku XX w. Z taką interpretacją wyników nie zgodzili się R. Stark oraz L. Iannaccone. Stwierdzili, że dane pochodzące z terenów wiejskich rodzą pewne problemy. Niektórzy farmerzy pozbawieni byli możliwości uczestniczenia w nabożeństwach we własnej okolicy, gdyż nie funkcjonował w niej kościół związany z ich wyznaniem. Musieli jeździć do sąsiedniego hrabstwa. Stąd, dane statystyczne dotyczące uczestnictwa w praktykach religijnych były na niektórych terenach zaniżone, w innych zaś przekraczały 100 procent (Stark, Iannaccone 1994).

Pewnym potwierdzeniem tezy, że rynki konkurencyjne przyczyniają się do wzrostu poziomu religijności pozostaje przykład Japonii, doświadczającej poważnych zmian społecznych po II wojnie światowej. Koncentracja zwolenników paradygmatu ekonomicznego na tym właśnie kraju wydaje się zasadna. Japonia stanowi bowiem potwierdzenie, że konstruktywny wpływ deregulacji i plurali-

zmu religijnego nie jest ograniczony wyłącznie do Stanów Zjednoczonych. W swoich rozważaniach L. Iannaccone, R. Finke oraz R. Stark zwrócili uwagę na to, że przed II wojną światową ściśle kontrolowano aktywność religijną w tym azjatyckim kraju. Uczestnictwo w kulcie shinto było obowiązkiem wobec państwa. Mimo, że formalnie wolność religijna została ustanowiona w okresie Meiji, to prawa tego nie realizowano w praktyce. Państwowy shintoizm posiadał dominującą pozycję, wszelkie inne wyznania były dyskryminowane, a ich członków poddawano represjom. Sytuacja zmieniła się wraz z przegraną Japonii w II wojnie światowej oraz ustanowieniem władz okupacyjnych. Nowa ustawa zasadnicza, opracowana i uchwalona pod naciskiem Amerykanów, gwarantowała rzeczywistą i całkowitą wolność wyznania. Efekty tej deregulacji rynku religijnego w Japonii okazały się zaskakujące. Tylko w ciągu 1949 r. zostały utworzone 403 nowe grupy religijne, a kolejnych 1546 powstało w wyniku odłączenia się od świątyń, Kościołów, z którymi były wcześniej związane. Niektóre organizacje religijne, które działały dotychczas w podziemiu uzyskały możliwość jawnego funkcjonowania. Przykładem była buddyjska organizacja Soka Gakkai. W 1937 r. liczyła tylko 60 członków. W 1972 r. należało do niej już 8 milionów osób. Z danych statystycznych przywoływanych przez przedstawicieli paradygmatu ekonomicznego wynika, że w 1900 r. tylko 2 proc. Japończyków było związanych z nietradycyjnymi ruchami religijnymi. W 1975 r. odsetek ten sięgnął 20 proc. Największy rozwój miał miejsce w latach bezpośrednio po II wojnie światowej. Okres ten znany jest w Japonii pod nazwą *kamigami no rasshu awa*, co dosłownie znaczy „godzina szczytu bogów”. Zdaniem zwolenników omawianego paradygmatu, ożywienie religijne właściwe dla tego azjatyckiego społeczeństwa stanowiło konsekwencję deregulacji rynku. Badacze kwestionowali te interpretacje wskazanego fenomenu, które zorientowane były psychologicznie i koncentrowały się na aspekcie popytowym. Zgodnie z nimi, doświadczeni przegraną wojną Japończycy szukali w religii schronienia. L. Iannaccone, R. Finke oraz R. Stark sformułowali trzy argumenty podważające tę interpretację. Po pierwsze, ożywienie religijne nie było charakterystyczne tylko dla okresu powojennego. Dynamiczny rozwój ruchów religijnych następował także w kolejnych dekadach. Po drugie, w Niemczech, w społeczeństwie, które również doświadczyło klęski wojennej, nie dało się zaobserwować omawianego zjawiska. Różnica polegała w poziomie uregulowania rynku religijnego. Niemcy zdecydowali się na rozwiązania *quasi-monopolistyczne*. Stąd, nie nastąpiło u nich ożywienie religijności. Po trzecie, podobna sytuacja do japońskiej miała miejsce w Korei Południowej. Państwo to zostało wyzwolone spod okupacji sąsiada. Zniesiono restrykcyjne regulacje dotyczące życia religijnego. Skutkiem tego był dynamiczny rozwój różnych wyznań, w tym chrześcijaństwa, a także ruchów religijnych (Iannaccone, Finke, Stark 1997).

Uwzględnienie w rozważaniach przykładu japońskiego nie było przypadkowe. Przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego chcieli uniknąć oskarżenia,

że ich podejście pasuje wyłącznie do warunków amerykańskich. W rezultacie, rozwinął się nurt badań, który koncentrował się na przemianach następujących na rynkach niekonkurencyjnych. Założenia o pozytywnym oddziaływaniu deregulacji i pluralizmu na poziom religijność zaczęto testować w odniesieniu do różnych społeczeństw. Nie oznacza to, że zanikła refleksja nad fenomenem amerykańskim. W tym przypadku zwracano uwagę m. in. na to, jak pojawienie się nowych imigrantów z Azji w latach 60. XX w. przyczyniło się do wzrostu liczby organizacji religijnych odwołujących się do tradycji Wschodu. Poszukiwanie inspiracji w Oriencie przez kontrkulturowo nastawioną młodzież nie było zatem konsekwencją dekadentckiego znużenia protestancką, mieszczańską atmosferą Stanów Zjednoczonych. Stanowiło raczej rezultat pojawiania się na rynku organizacji czy osób dostarczających nowego produktu religijnego (Iannaccone, Finke, Stark 1997). Refleksję nad konstruktywnym oddziaływaniem deregulacji oraz pluralizmu podejmowano również w odniesieniu do społeczeństw Europy Wschodniej. W centrum zainteresowania znalazły się dawne republiki Związku Radzieckiego. Wraz z upadkiem komunizmu dało się w nich zaobserwować ożywienie religijności (Froese 2004a; Froese 2004b; Froese, Pfaff 2001; Greeley 1994). Aby lepiej zrozumieć ten fenomen należy cofnąć się do czasów rewolucji bolszewickiej. Komuniści wraz z przejściem władzy zaczęli stosować represje, początkowo wobec zniechęconej, związanej z caratem Cerkwi, następnie zaś wobec innych wyznań. Zdaniem P. Froese, działania represyjne państwa umożliwiły ukonstytuowanie się monopolu ateistycznego skierowanego przede wszystkim przeciw prawosławiu²¹. Upadek komunizmu przyczynił się do likwidacji dotychczasowego monopolu, w którym państwo faworyzowało „naukowy ateizm”. We wszystkich dawnych republikach radzieckich nastąpił wzrost liczby osób deklarujących przynależność do Kościoła czy określonej grupy wyznaniowej. Proces ten nazwano ożywieniem religijnym (Greeley 1994). Między 1970 a 1995 r., odsetek osób deklarujących przynależność do Kościoła bądź określonej grupy wyznaniowej wzrósł przeciętnie o 21 punktów proc. Zjawisko to w największym stopniu pozostawało charakterystyczne dla Armenii (wzrost o 42 punkty proc.) oraz Gruzji (wzrost o 33 punkty proc.) (Froese 2004a:59). Ożywienie religijne będące konsekwencją deregulacji rynku religijnego i likwidacji dotychczasowego monopolu ateistycznego stanowiło dowód, że podstawowe założenia właściwe dla paradygmatu ekonomicznego są słuszne. Badania P. Froese, przeprowadzone kilkanaście lat po upadku komunizmu, nie potwierdziły jednak zależności między pluralizmem religijnym a poziomem uczestnictwa w praktykach religijnych. Największy odsetek osób biorących udział w na-

²¹ Ta konfrontacja pomiędzy państwem a najsilniejszą dotychczas organizacją religijną paradoksalnie umożliwiła rozwój mniejszych, protestanckim ruchom religijnym. P. Froese w swoim artykule *Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed* (2004b) przywołał dane sugerujące, że w 1970 r. liczba protestantów była w Związku Radzieckim większa niż prawosławnych (Froese 2004b:38–39).

bożeństwach pozostawał charakterystyczny dla tych byłych republik radzieckich, które cechowały się rynkiem homogenicznym. Bardziej szczegółowa analiza wykazała, że upadek „ateizmu naukowego” rzeczywiście skutkowało ożywieniem religijnym. Głównym beneficjentem tej sytuacji pozostały jednak duże organizacje religijne, odbudowujące swą pozycję dzięki państwowemu protekcjonizmowi. Sama dekonstrukcja monopolu rozbudziła zainteresowanie religijnością. Na rynku religijnym pojawiło się wiele różnych kultów i Kościołów. W końcu jednak, to ożywienie zostało zagospodarowane przez tradycyjne organizacje religijne. Obserwacja ta skłoniła P. Froese do sformułowania pesymistycznej hipotezy w odniesieniu do postsowieckiej religijności. Jego zdaniem, istnienie tych nowych monopolii przyczyni się w przyszłości do spadku odsetka osób uczestniczących w praktykach religijnych²² (Froese 2004a). Nie tylko jednak Europa Wschodnia i zachodzące na jej obszarze przeobrażenia stanowiły wyzwanie dla paradygmatu ekonomicznego. Pewne kontrowersje budziły także analizy dotyczące społeczeństw katolickich.

2.4. Paradygmat ekonomiczny a katolicyzm

Religijność społeczeństw katolickich stała się jednym z głównych wyzwań teoretycznych dla omawianego paradygmatu. Początkowo refleksja podejmowana przez ekonomistów koncentrowała się na funkcjonowaniu chrześcijańskiego monopolu w okresie średniowiecza (Davidson 1995; Davidson, Ekelund 1997; Ekelund, Hébert, Tollison 1989; Ekelund 1996). Dopiero badacze związani z omawianym podejściem skupili swą uwagę na problematyce współczesnej. Jak wspominałem wcześniej, L. Iannaccone *implicite* stwierdził, że *quasi*-monopolistyczna pozycja na rynku religijnym nie ogranicza się wyłącznie do protestanckich Kościołów narodowych, lecz jest charakterystyczna również dla Kościoła katolickiego. Innymi słowy, w katolickich społeczeństwach europejskich powinniśmy obserwować podobny proces do tego, jaki jest właściwy m. in. dla państw skandynawskich. Wszędzie bowiem monopolistyczna bądź *quasi*-monopolistyczna pozycja Kościoła prowadzi do spadku udziału wiernych

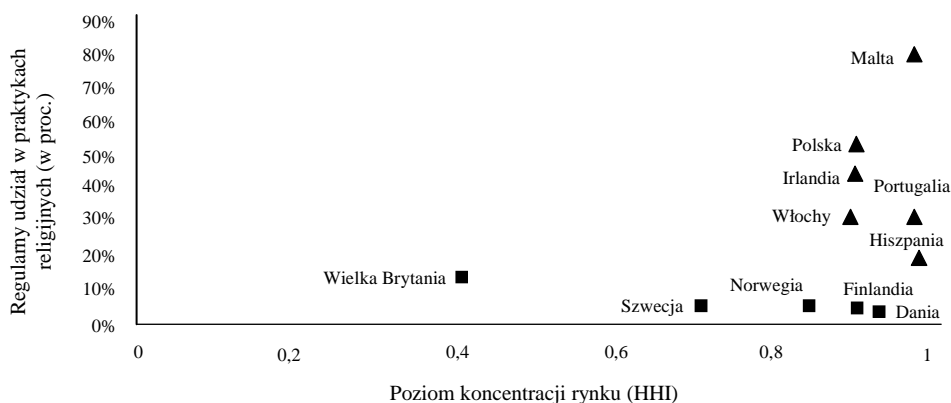
²² Moim zdaniem, pewnym potwierdzeniem tych przypuszczeń stały się wypowiedzi ekspertów rosyjskich, zabrane i opracowane przez I. Borowik (por. Borowik 2000:190–191). Wynika z nich, że na proces ożywienia religijności składały się dwa etapy. W pierwszym z nich nastąpił wzrost zainteresowania wiarą. Ekspertci tłumacząc to zjawisko odwoływali się do wymiaru popytowego. Stwierdzali, że powrót do wiary stanowił remedium na pustkę ideologiczną powstałą po upadku komunizmu. Na drugi etap składało się zniechęcenie religią, wymaganiami, jakie ona stawia. W moim odczuciu, przedstawiony przez ekspertów rosyjskich proces warto zinterpretować w wymiarze podaźowym. Ożywienie typowe dla pierwszego etapu było spowodowane upadkiem monopolu ateistycznego. Nastąpiła deregulacja rynku, pojawiły się na nim nowe produkty. Zniechęcenie właściwe dla drugiego etapu stanowiło natomiast konsekwencją tworzenia się nowego monopolu, tym razem prawosławnego. Protekcjonistyczna polityka państwa wspierała Cerkiew, ta zaś nie była w stanie zaspokoić potrzeb religijnych wielu Rosjan.

w praktykach religijnych. Założenie to zostało potwierdzone przez R. Starka i L. Iannaccone w odniesieniu do wybranych społeczeństw katolickich (Stark, Iannaccone 1996). Inne zjawisko obserwowano na gruncie pluralistycznego rynku religijnego właściwego dla Stanów Zjednoczonych. R. Stark oraz J. McCann w artykule zatytułowanym *Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm* (1993) wykazali na podstawie analizy 50 diecezji, że wyższy odsetek księży na ogólną liczbę wiernych przypadła w diecezjach, w których katolicy stanowili mniejszość. Obszary te charakteryzowały się zarazem najwyższym wskaźnikiem osób, które decydowały się wstępować do seminariów duchownych. Wyniki analizy miały zatem świadczyć o tym, że organizacje religijne pozostają najbardziej efektywne na rynkach, na których nie dysponują dominującą pozycją. Zobligowane są wówczas do konkurencji. Muszą podnosić jakość swoich usług, aby wierni nie przystępowali do innych wyznań. Nie wszyscy badacze zaakceptowali jednak tak zdefiniowane stanowisko. Wśród osób, których nie satysfakcjonowało to wyjaśnienie był D. A. Olson. Badacz ten zwrócił uwagę, że regularny udział w praktykach religijnych pozostaje najwyższy w tych amerykańskich hrabstwach, w których wyraźnie dominują mormoni bądź katolicy (Olson 1999). M. Chaves oraz D. E. Cann stwierdzili natomiast, odwołując się do przeprowadzonych przez siebie analiz, że to nie pluralizm i konkurencja determinują wysoki poziom religijności, lecz sama deregulacja rynku religijnego (Chaves, Cann 1992)²³. Tak sformułowane wnioski dały początek interesującej dyskusji. R. Stark oraz L. Iannaccone wskazali, że zarówno katolicyzm jak i mormonizm to wyznania będące w pewnej kontradycji do głównego nurtu protestanckiej kultury. Z racji swego mniejszościowego statusu oraz pewnego piętna, jakim amerykańskie denominacje naznaczały ich wyznawców, obu Kościołom udało się utrzymać wysoki poziom religijności wśród wiernych. Przypomina to poniekąd sytuację katolicyzmu w Irlandii czy w Polsce. Udział w nabożeństwach we wszystkich wskazanych przypadkach był nie tylko manifestacją religijności, ale także oporu wobec władzy i narzucanej społeczeństwu kultury (Stark, Iannaccone 1996; Stark 1998). R. Stark oraz R. Finke zwrócili ponadto uwagę na niedokładność analiz przeprowadzonych przez D. A. Olsona czy M. Chavesa i D. E. Cann. Ich zdaniem, dominująca pozycja na rynku prowadzi do „rozleniwienia”, spadku konkurencyjności danej organizacji religijnej (Stark, Finke 2004). W moim przekonaniu, niezależnie od tego, czy D. A. Olson oraz M. Chaves i D. E. Cann dokonali analizy we właściwy sposób czy nie, tu udało im się poddać pod refleksję istotne zagadnienie. Sformułowane przez nich konkluzje odnoszą się bowiem do istoty struktur monopolistycznych czy *quasi*-monopolistycznych. Czy o ich istnieniu decyduje przede wszystkim państwowa regulacja i polityka protekcjonistyczna? Czy raczej brak

²³ Do podobnych wniosków doszedł także polski badacz T. Doktor w swych artykułach zatytułowanych *Religious Movement in Poland and Stark and Bainbridge Theory of Religion* (1993) oraz *Pluralizma polska religijność w ujęciu rynkowej koncepcji religii* (1999).

pluralizmu i konkurencji? Zdawać by się mogło, że zagadnienia te są nierozdzielnie ze sobą powiązane. Tak jednak nie jest. Nie ma bowiem jednoznacznego logicznego związku pomiędzy deregulacją a istnieniem pluralizmu i konkurencji. Możliwa wydaje się sytuacja, w której mimo braku działań faworyzujących konkretne wyznanie przez państwo, w strukturze rynku religijnego dominującą pozycję zajmuje określony Kościół. Zagadnienie to staje się istotne, gdy poddaje się pod rozagę religijność społeczeństw katolickich. Powiązania między państwem a Kościołem nie są tutaj tak oczywiste, jak w niektórych państwach protestanckich. Na wstępie, powstaje zatem pytanie, czy można w tym przypadku mówić o *quasi-monopolu*? Konieczne staje się znalezienie na nie odpowiedzi. Ze względu na fakt, że perspektywa właściwa dla paradygmatu ekonomicznego nie ugruntowała się jeszcze w europejskiej literaturze przedmiotu, w dalszej części rozważań odwołałem się do własnych refleksji i analiz. Za przykład posłużyła mi przede wszystkim sytuacja Polski. Myślę, że refleksja w tym względzie stanowi zarazem ilustrację, w jaki sposób omawiane podejście można zastosować w praktyce.

Jak wynika z danych pochodzących z Europejskiego Badania Wartości, w 2008 r. odsetek osób regularnie uczestniczących w praktykach religijnych był w społeczeństwach katolickich znacząco wyższy niż w państwach protestanckich. Prawidłowość ta została przedstawiona na wykresie 2.3.



Wykres 2.3. Poziom koncentracji rynku a regularny udział w praktykach religijnych (2008)

Źródło: na podstawie danych pochodzących z Europejskiego Sondażu Wartości z 2008 r.

Mimo, że poziom koncentracji rynku religijnego, mierzony za pomocą wskaźnika Herfindahla-Hirschmana, we wszystkich analizowanych przypadkach przekraczał 0,9, to odsetek wiernych biorących udział w nabożeństwach był wysoki. Nawiązując do L. Iannaccone (Iannaccone 1991), należałoby mówić

o dwóch rodzajach *quasi*-monopoli w Europie. Jedne z nich, charakterystyczne przede wszystkim dla społeczeństw protestanckich, są znacznie bardziej sformalizowane. Nazwać je można *quasi*-monopolami państwowymi. Funkcjonujące w nich Kościoły narodowe podporządkowane są polityce władz. Inna sytuacja ma miejsce w społeczeństwach katolickich. Tutaj stopień podporządkowania Kościoła państwu jest znacznie mniejszy. Czy oznacza to jednak, że istniejąca w nich struktura rynku religijnego nie ma charakteru *quasi*-monopolistycznego?

Analizując relacje pomiędzy Kościołem a państwem warto skoncentrować się na trzech kwestiach. Po pierwsze, należy rozważyć, czy istnieją bariery uniemożliwiające wejście na rynek religijny nowym podmiotom. Po drugie, trzeba poddać pod uwagę ustawodawstwo regulujące relacje między państwem a poszczególnymi związkami wyznaniowymi, i sprawdzić, na ile przepisy te nie faworyzują jednego z nich. Po trzecie, należy prześledzić, w jakim stopniu dominujący na rynku Kościół pozostaje beneficjentem polityki władz. Chodzi przy tym zarówno o korzyści symboliczne jak i materialne. Przyjmując przypadek Polski za punkt odniesienia w rozważaniach, trzeba stwierdzić, że nie istnieją żadne większe bariery uniemożliwiające wejście nowemu podmiotowi religijnemu na tutejszy rynek. W art. 53 ustawy zasadniczej stwierdza się, że każdemu zapewnia się wolność sumienia i religii, a także możliwość uzewnętrzniania wiary oraz wychowywania dzieci zgodnie z przekonaniami właściwymi dla rodziców. Zasady te zostały sprecyzowane w *Ustawie z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* (DzU 2000, nr 26, poz. 319). W art. 2 pkt. 1 ustawy wskazano, że obywatele mogą tworzyć wspólnoty religijne, posiadające własny ustrój, doktrynę i obrzędy religijne. Zdaniem Ł. i M. Doktorów w polskim systemie prawnym brakuje jednoznacznej definicji zarówno związku wyznaniowego, jak i wiary religijnej. Jak stwierdzili autorzy: *Słowem Kościół przyjęto w Polsce określać grupy religijne chrześcijańskie. I dalej: Bardziej istotna, z punktu widzenia funkcjonowania grup religijnych, jest jednak kwestia definicji wiary religijnej. W tym bowiem przypadku interpretacja terminu stanowić może pewną barierę dla funkcjonowania wspólnot religijnych w Polsce* (Doktor Ł., M. 2008:262). Ł. i M. Doktorowie poddali pod rozważenie jedno z orzeczeń Naczelnego Sądu Administracyjnego, w którym pojęcie wiary religijnej zostało wyjaśnione jako powiązanie pomiędzy człowiekiem a Bogiem. Zakres tej definicji jest ograniczony. Jej przyjęcie prowadziłoby do wykluczenia tych związków wyznaniowych, które nie mają teistycznego charakteru. Z kolei w jednym z wyroków Trybunał Konstytucyjny wskazał, że (...) *wolność religii jest ujmowana w normie konstytucyjnej bardzo szeroko, obejmuje bowiem wszelkie religie i przynależność do związków wyznaniowych (...), a także, że nie jest ona ograniczona do uczestnictwa we wspólnotach religijnych tworzących formalną, wyodrębnioną strukturę organizacyjną i zarejestrowanych w stosowanych rejestrach prowadzonych przez władzę publiczną* (za: Doktor Ł., M. 2008:262). Na problem zwróciła także uwagę I. Borowik, która stwierdziła, iż

w polskim prawodawstwie zamiennie używa się pojęć „Kościoł” oraz „związek wyznaniowy”, nie precyzując przy tym ani sposobu rozumienia obu terminów, ani różnic między obiema formami instytucjonalizacji religijności (Borowik 2000:100). *Ustawa z dnia 17 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania* określa również warunki niezbędne do zalegalizowania organizacji religijnej. Zgodnie z art. 31 rejestracja Kościoła bądź związku wyznaniowego jest możliwa, gdy liczy on co najmniej 100 osób, obywateli polskich. Do sądu wojewódzkiego bądź stołecznego powinien być wówczas złożony wniosek zawierający, oprócz listy założycieli i ich danych personalnych, informacje o dotychczasowych formach życia religijnego oraz podstawowych celach, źródłach i zasadach doktrynalnych, obrzędach. Istotnym dokumentem pozostaje także sam statut Kościoła lub związku wyznaniowego (art. 32 ust. 2). Obowiązujące regulacje powinny koncentrować naszą uwagę na dwóch kwestiach. Po pierwsze, polskie prawodawstwo nie wyklucza funkcjonowania grup religijnych, które nie mają uregulowanego – w myśl wskazanej ustawy – statusu. Mogą one przyjmować postać stowarzyszeń. Po drugie, niezbędna liczba 100 osób nie wydaje się istotną barierą uniemożliwiającą podmiotom funkcjonowanie na polskim rynku religijnym. Zapis ten wydaje się uzasadniony z punktu widzenia interesu państwa. Skoro ze statusem Kościoła bądź związku wyznaniowego wiążą się pewne korzyści, m. in. w postaci ulg podatkowych, to brak ograniczeń stanowiłby furtkę dla osób i grup zainteresowanych malwersacjami finansowymi. Należy zatem stwierdzić, że legalne bariery funkcjonujące w Polsce – mimo swej niedoskonałości – nie stanowią wyraźnej przeszkody dla tworzenia się nowych podmiotów religijnych. Podobna sytuacja ma jednak miejsce na innych rynkach *quasi-monopolistycznych*. W krajach europejskich nie stwarza się już większych barier utrudniających formowanie się Kościołów czy związków wyznaniowych.

Nasza uwaga powinna skoncentrować się zatem na pozostałych kwestiach, pozwalających określić, czy dana struktura ma charakter *quasi-monopolistyczny*. Zgodnie z art. 25 ust. 2 ustawy zasadniczej Kościoły i inne związki wyznaniowe funkcjonujące w Polsce są równouprawnione. Zasada ta została uwzględniona w art. 9 ust. 2 *Ustawy z dnia 19 maja 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*. Jak stwierdziła jednak I. Borowik: (...) *już z lektury artykułu 25 rozdziału I konstytucji wynika, że państwo dopuszcza różne formy regulacji stosunków z Kościołem rzymskokatolickim a innymi Kościołami i związkami wyznaniowymi* (Borowik 2000:100). Istotną rolę w uporządkowaniu tych relacji pełni umowa konkordatowa podpisana 28 lipca 1993 r. przez przedstawicieli Rzeczypospolitej Polski oraz Stolicy Apostolskiej. Pierwsze jej artykuły (art. 1–9) określają status i rozdzielenie kompetencji obu stron. Ich treść pozwala uniknąć wrażenia wiązania się państwa i Kościoła katolickiego w jakiś formalny sojusz, dopuszcza natomiast możliwość „spontanicznej współpracy” (Dzidek 2007). Artykuły 10–15 odnoszą się do nowych rozwiązań prawnych, w tym: instytucji małżeństwa religijnego ze skutkami prawnymi, zapewnienia Kościołowi możli-

wości prowadzenia zajęć z religii także na poziomie przedszkolnym oraz tworzenia i prowadzenia własnych placówek oświatowych, wychowawczych i uczelni. Państwo zobowiązało się do dotowania Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie²⁴, Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego oraz ewentualnego subsydiowania innych katolickich szkół wyższych, odrębnych wydziałów, seminariów duchownych oraz instytutów naukowo-badawczych. Artykuły 19–26 umowy konkordatowej dotyczą natomiast działalności publicznej Kościoła, w tym przede wszystkim: możliwości zrzeszania się, udziału w mediach publicznych, używania własnych środków masowego przekazu, prowadzenia działalności misyjnej, opiekuńczej i charytatywnej, regulacji spraw finansowych i gwarancji w zakresie budowy oraz konserwacji obiektów sakralnych i kościelnych. Jak stwierdziła M. Dzidek, wokół konkordatu od samego początku narosło wiele kontrowersji. Tuż po jego podpisaniu T. Zieliński, ówczesny Rzecznik Praw Obywatelskich, wyraził wątpliwość, co do kwestii formalnych związanych z konkordatem, zwrócił przy tym głównie uwagę na nieuregulowany status umowy konkordatowej z 1925 r. oraz możliwość ograniczenia suwerenności ustawodawczej Polski. Według niektórych krytyków omawiany dokument pozostaje niezgodny z konstytucją, gdyż narusza przewidziany w ustawie zasadniczej rozdział Kościoła od państwa. Inni wykazywali natomiast niepokój obciążeniami finansowymi wynikającymi z konkordatu. Sama M. Dzidek stwierdziła, że umowa z 1993 r. znacznie bardziej uprzywilejowuje Kościół katolicki niż ta podpisana w 1925 r. (Dzidek 2007:188). Analizując konkordat w kontekście ustaw regulujących funkcjonowanie innych związków wyznaniowych udało mi się zidentyfikować dwie różnice. Po pierwsze, wskazana umowa jest mniej precyzyjna. Niektóre sformułowania zakładają znaczną dowolność interpretacji. Dobrym tego przykładem jest art. 11, gdzie stwierdza się, że: *Układające się Strony deklarują współdziałania na rzecz obrony i poszanowania instytucji małżeństwa i rodziny będących fundamentem społeczeństwa*. Fragment ten można odebrać jako pewną formę nacisku na świeckie władze, aby te realizowały politykę rodzinną zgodną z nauczaniem Kościoła. Po drugie, ustawy regulujące relacje z innymi związkami wyznaniowymi przewidują podobne rozwiązania prawne. Pewnym wyjątkiem jest finansowanie szkół wyższych. Trzeba jednak pamiętać, że jak dotąd żadnemu innemu Kościołowi nie udało się uruchomić własnej uczelni.

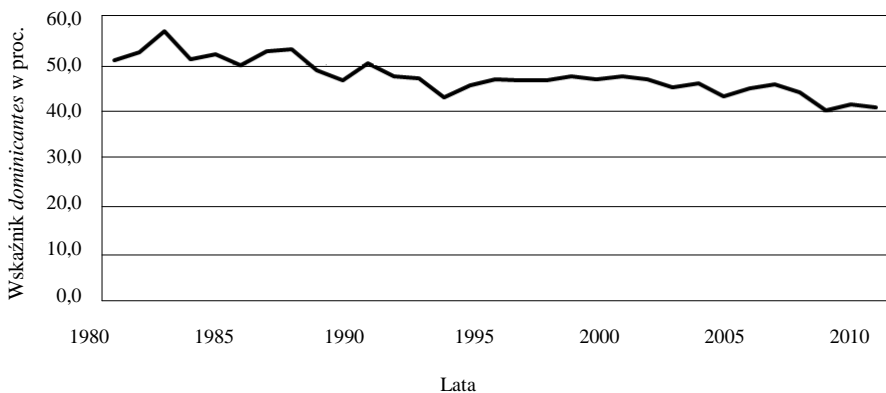
Z analizy istniejących przepisów wynika, że sytuacja w Polsce odbiega od tej typowej dla państw skandynawskich. Czy jednak pytanie o *quasi-monopolistyczną* pozycję Kościoła katolickiego w ogóle pozbawione jest jakichkolwiek przesłanek? Uważam, że nie. Moim zdaniem istnieją dwa czynniki, które sprawiają, że Kościół katolicki zajmuje w Polsce taką właśnie pozycję. Po pierwsze, instytucja ta posiada znaczący wpływ na życie polityczne. Szerzej ta kwestia zostanie umówiona w rozdziale czwartym. Wspomnę jedynie, że na

²⁴ Obecnie Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.

początku lat 90. XX w. Kościół podjął działania, których celem było zapewnienie odpowiedniej treści ustaw oświatowej oraz medialnej. W pierwszych latach transformacji ustrojowej sami duchowni angażowali się publicznie, zachęcali wiernych do głosowania na określonych kandydatów. Żadna inna instytucja religijna w Polsce nie może równać się w tym względzie z Kościołem katolickim. Po drugie, Kościół pozostaje beneficjentem subsydiów państwowych oraz ulg podatkowych. Z punktu widzenia teorii funkcjonujących w ramach paradygmatu ekonomicznego, może mieć to wpływ na jego „rozleniwienie się”. Jak wynika z wyliczeń przedstawionych na portalu www.money.pl, dokonanych na podstawie danych pochodzących z Ministerstwa Finansów, Ministerstwa Obrony Narodowej, Ministerstwa Edukacji Narodowej oraz Forum Obywatelskiego Rozwoju, rocznie Kościół katolicki otrzymuje z budżetu państwa 1 miliard 630 milionów złotych na nauczanie religii w szkołach oraz dotacje na uczelnie, szkoły i przedszkola. Drugim istotnym źródłem finansowania pozostają wpływy od wiernych. Wynoszą one 1 miliard 223 miliony złotych. Istotny wpływ na finanse Kościoła katolickiego mają także środki pochodzące z Unii Europejskiej (100 milionów złotych) oraz Funduszu Kościelnego (94 miliony złotych). Państwo przeznaczają także 21 milionów złotych na wynagrodzenia dla kapelanów. Oprócz subsydiów Kościół katolicki jest beneficjentem różnych ulg. Duchowni płacą bowiem kwartalny podatek zryczałtowany w wysokości od 384 do 1374 złotych. Zwolnieni są z niego zakonnicy, biskupi, arcybiskupi i kardynałowie. W sytuacji, gdyby księża płacili podatek według stawek PIT tak, jak to czynią zwykli obywatele, to do budżetu trafiłyby 233 miliony złotych. Kwota wpływająca do skarbu państwa jest jednak znacznie mniejsza. Wynosi 63 miliony złotych. Kościół zwolniony jest także z opłat celnych, podatków lokalnych, podatków od nieruchomości, czynności cywilnoprawnych, opłat od spadków i darowizn. Pozostaje także głównym beneficjentem Komisji Majątkowej, instytucji działającej przy Ministerstwie Spraw Wewnętrznych od 1989 r., powołanej do zwrotu bądź przekazania w zamian Kościołom i związkom wyznaniowym majątku znacjonalizowanego przez komunistyczne władze z naruszeniem obowiązującego prawa. Samo funkcjonowanie tego ciała budzi liczne kontrowersje. Jeszcze przed 1989 r. w ramach zadośćuczynienia państwo zwróciło różnym organizacjom religijnym 150 tys. ha. W ciągu dwudziestu lat funkcjonowania Komisja Majątkowa przekazała Kościołowi katolickiemu majątek wartości 5 miliardów złotych oraz rekompensatę i odszkodowania w wysokości 143 milionów złotych (por. www.money.pl). Należy pamiętać, że z większości wskazanych przeze mnie subsydiów oraz ulg podatkowych mogą korzystać wszystkie funkcjonujące w Polsce podmioty religijne, których działanie jest uregulowane *Ustawą z dnia 19 maja o 1989 r. o gwarancjach wolności sumienia i wyznania*. Nie ulega jednak wątpliwości, że głównym ich beneficjentem pozostaje Kościół katolicki.

W przypadku Polski zatem ta *quasi*-monopolistyczna pozycja opiera się nie tyle na ścisłych uregulowaniach prawnych, tak jak ma to miejsce w państwach

skandynawskich. Kościół katolicki nie jest Kościołem państwowym, co nie znaczy, że nie korzysta z publicznego finansowania. Jego dominacja na rynku religijnym pozostaje także utrwalona dzięki roli, jaką odegrał w historii oraz wpływowi politycznym. Można przypuszczać, że podobna sytuacja ma miejsce w innych społeczeństwach katolickich. Podejmując tę kwestię, warto powrócić do sporu pomiędzy niektórymi przedstawicielami paradygmatu ekonomicznego a D. A. Olsenem czy M. Chavesem i D. E. Cannem. W dyskusji tej opowiadałem się za stanowiskiem, zgodnie z którym udział wiernych w praktykach religijnych pozostaje na wysokim poziomie na rynkach nieuregulowanych, ale zarazem pluralistycznych i konkurencyjnych. Moim zdaniem zatem, zarówno w Polsce, jak i w innych europejskich społeczeństwach katolickich, mamy do czynienia ze strukturą *quasi-monopolistyczną*. Należy się zatem spodziewać, że na rynkach tych następuje spadek liczby regularnie uczestniczących w nabożeństwach. Założenie te postanowiłem skonfrontować z dostępnymi danymi statystycznymi. Odwołałem się do wskaźnika *dominantes*. Jak stwierdził J. Mariański: *Termin dominantes (łacińskie słowo dominica oznacza niedzielę) wyraża proporcję między liczbą uczestników mszy św. w przeciętnej niedzielę roku a liczbą zobowiązanych do tego uczestnictwa w obrębie określonego terytorium kościelnego (...) lub cywilnego* (Mariański 2000:469). Uznałem zarazem, że wskaźnik *dominantes* znacznie lepiej odzwierciedla liczbę osób regularnie biorących udział w nabożeństwach niż deklaracje składane przez respondentów w badaniach sondażowych. Pierwsze takie ogólnopolskie zliczanie wiernych miało miejsce w 1979 r. Od tego czasu przeprowadza się je systematycznie w wybraną niedzielę października lub listopada. Badania organizowane są przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC. Analizą objąłem lata 1980–2010. Zmiany wartości wskaźnika *dominantes* przedstawiłem na wykresie 2.4.



Wykres 2.4. Wartość wskaźnika *dominantes* w latach 1980–2010.

Źródło: na podstawie danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.

Między 1980 a 2010 r. wartość wskaźnika *dominantes* zmniejszyła się o 10 punktów procentowych. Dane pochodzące z Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego SAC świadczą zatem, że liczba wiernych regularnie uczestniczących w niedzielnych mszach systematycznie spada. Uzyskane dane potwierdzałyby zatem założenie, że *quasi*-monopolistyczna struktura rynku religijnego prowadzi do spadku uczestnictwa w praktykach religijnych. Wniosek ten warto skonfrontować z wynikami sondaży opinii publicznej.

Z badań CBOS wynika, że od dwudziestu lat liczba wiernych biorących udział nie ulega znacznym zmianom. Regularne uczestnictwo w mszach deklaruje nieco ponad połowa respondentów (od 55 do 60 proc.). Na tendencję spadkową wskazują natomiast dane pochodzące z Europejskiego Badania Wartości. Zgodnie z jego wynikami, w Polsce w 1990 r. regularne uczestnictwo w nabożeństwach (co najmniej raz w tygodniu) deklarowało 65,6 proc. respondentów. W 2008 zaś 52,7 proc. W ciągu osiemnastu lat nastąpił spadek o 12,9 punktów procentowych. Podobna sytuacja miała miejsce w odniesieniu do innych europejskich *quasi*-monopoli katolickich. Zaobserwowano w nich spadki rzędu: 21,6 punktów proc. w Hiszpanii (między rokiem 1981 a 2008), 6,8 punktów proc. w Portugalii (między rokiem 1990 a 2008), 37,9 punktów proc. w Irlandii (między rokiem 1981 a 2008), 12,1 punktów proc. na Malcie (między rokiem 1981 a 2008). Trend ten w najmniejszym stopniu dotyczył Włoch. W 1981 r. 32,4 proc. respondentów deklarowało, że uczestniczy regularnie w nabożeństwach. W 2008 r. zaś 32,0 proc. W międzyczasie dało się zaobserwować nawet wzrost liczby regularnie praktykujących. W 1990 r. uczestnictwo w mszy świętej co najmniej raz w tygodniu deklarowało 37,9 proc. respondentów, a w 1999 – 40,5 proc. Zwolennicy paradygmatu ekonomicznego tłumaczyli przypadek Włoch reformami realizowanymi przez lewicowy rząd w 1984 r. Ówczesny premier B. Craxi wynegocjował nowe porozumienie z Kościołem katolickim, dokonując zmian w obowiązującym od 1929 r. konkordacie. Państwo wycofało się z odpłacania pensji księżom posługującym w parafiach. Rząd uregulował także relacje z innymi związkami wyznaniowymi. Zdaniem M. Introvigne oraz R. Starka zmiany te spowodowały, że wzrosła konkurencyjność rynku (Introvigne, Stark 2005).

Przedstawione wyniki dotyczące społeczeństw katolickich warto odnieść do danych pochodzących z państw protestanckich. W 2008 r. regularnie w nabożeństwach uczestniczyło 2,6 proc. Duńczyków, 4,3 proc. Finów, 5,3 proc. Norwegów, 4,9 proc. Szwedów oraz 13,3 proc. Brytyjczyków. Mimo, że *quasi*-monopolistyczna struktura rynku religijnego pozostaje charakterystyczna zarówno dla społeczeństw katolickich jak i protestanckich, to w tych pierwszych odsetek wiernych regularnie uczestniczących w nabożeństwach jest znacznie wyższy. Powstaje zatem pytanie, dlaczego tak się dzieje? Przedstawiciele paradygmatu sekularyzacyjnego stwierdziliby zapewne, że czynnikiem odpowiedzialnym za te różnice jest poziom rozwoju społeczno-gospodarczego, który w większości przypadków pozostaje wyższy dla krajów protestanckich. Moim

zdaniem jednak, odpowiedzi należy szukać gdzie indziej. Po pierwsze, warto odwołać się do zaszyfrowanego już wcześniej podziału na państwowe *quasi*-monopole protestanckie i niepaństwowe *quasi*-monopole katolickie. Genezy tej różnicy trzeba szukać w 1555 r. W Augsburgu zawarty został wówczas pokój pomiędzy cesarzem Karolem V a luteranickimi książętami Rzeszy, kończący drugą wojnę religijną toczącą się w latach 1552–1555. Rezultatem tego porozumienia była zasada *cuius regio, eius religio*. Pojawiła się presja ze strony władz świeckich do podporządkowywania sobie instytucji religijnych. Z sytuacją tą znacznie lepiej radził sobie Kościół katolicki, który mógł pozostawać względnie niezależny. Kościoły protestanckie natomiast w znacznie większym stopniu poddały się władcom świeckim, szukając w nich oparcia i ochrony. Po drugie, katolicyzm jest zróżnicowany wewnątrz, przez co może zaspokajać potrzeby religijne różnych segmentów w ramach tego samego społeczeństwa. Tradycyjne nurty protestantyzmu pozostają znacznie bardziej homogeniczne. Koncentrują się na kwestiach doktrynalnych, przez co są mniej odporne na powstawanie i odłączanie się ruchów schizmatyckich. Po trzecie, katolicyzm, zwłaszcza w przypadku Polski oraz Irlandii, stał się istotnym elementem tożsamości narodowej. Kościół był jedyną instytucją, która gwarantowała tym społeczeństwom przetrwanie w czasach niewoli i prześladowań. Te czynniki pozwoliły *quasi*-monopolom katolickim utrzymać wysoką efektywność, której wyrazem był znaczny udział wiernych w praktykach religijnych. Zaobserwowany spadek pozostaje zatem sygnałem, że ich skuteczność się zmniejsza.

Funkcjonowanie *quasi*-monopoli można rozpatrywać nie tylko w kontekście spadku uczestnictwa w praktykach religijnych. Ważne wydają się również dane dotyczące zaangażowania wiernych w życie parafii. Istotnych informacji w tym względzie dostarczają komunikaty z badań CBOS. W jednym z sondaży zadano respondentom następujące pytanie: Czy ogólnie rzecz biorąc, czuje się Pan/i członkiem parafii działającej w Pana/i osiedlu/wsi, czuje się Pan/i z nią związany/a? W 2005 r. kategorię „zdecydowanie tak” wskazało 45 proc. respondentów. W 2008 r. już tylko 33 proc. badanych. W ciągu trzech lat nastąpił zatem spadek o 12 punktów procentowych tych, którzy silnie identyfikują się z parafią. Wzrósł natomiast odsetek wiernych, którzy wskazywali kategorię „raczej tak”. W 2005 r. odpowiedziało tak 35 proc. badanych, w 2008 r. zaś – 41 proc. (wzrost o 6 punktów procentowych). Zwiększył się także odsetek respondentów deklarujących, że raczej (o 3 punkty procentowe, z 11 do 14 proc.) bądź zdecydowanie (o 6 punktów proc., z 7 do 11 proc.) nie czują się związani z własną parafią. Dane te mogą świadczyć o słabnącej atrakcyjności Kościoła katolickiego. Z punktu widzenia teorii podażowej, stanowi to konsekwencję funkcjonowania przez dany podmiot religijny w środowisku niekonkurencyjnym. Brak rywalizacji prowadzi do „rozleniwienia” *quasi*-monopolu. Słabnąca atrakcyjność powoduje zaś rozluźnienie więzi z lokalną parafią. Wniosek ten potwierdzają inne dane pochodzące z sondaży CBOS. W badaniach zapytano respondentów

o usługi oferowane przez ich parafie. Chodziło przede wszystkim o działania wykraczające poza kwestie *stricte* religijne. Między 2005 a 2008 r. wzrosła liczba respondentów deklarujących, że takie formy aktywności nie są podejmowane przez ich parafie. W największym stopniu odnosiło się to działań w zakresie szeroko rozumianej pomocy społecznej. W 2005 r. 48 proc. respondentów deklarowało, że ich parafia organizuje opiekę nad dziećmi. W 2008 r. już tylko 28 proc. (spadek o 16 punktów procentowych). W 2005 r. 48 proc. badanych deklarowało, że w ich parafii organizuje się różne zajęcia dla młodzieży. W 2008 r. wskazało na tę kwestię 36 proc. respondentów (spadek o 12 punktów procentowych). W 2005 r. 42 proc. badanych stwierdzało, że w ich parafii organizuje się opiekę nad ludźmi starymi, zniedołężniałymi. W 2008 r. zaś na tę formę aktywności wskazywało 31 proc. respondentów (spadek o 11 punktów procentowych). Trudno interpretować te wyniki przejmowaniem przez państwo działań w tym względzie. Obowiązujące od 1989 r. ustawodawstwo nakłada na poszczególne władze podejmowanie interwencji w zakresie pomocy społecznej. Respondenci obserwowali ponadto spadek aktywności własnych parafii we wszystkich pozostałych obszarach (m. in. w zakresie inicjowania pielgrzymek krajowych i zagranicznych, zawodów sportowych, itd.) poza dwoma dotyczącymi organizowania imprez kulturalnych oraz kursów zawodowych (taki sam odsetek respondentów wskazujących na te działania w 2005 i 2008 r.). Dane pochodzące z sondaży CBOS sugerowały występowanie jeszcze innego zjawiska. Coraz mniejszy odsetek wiernych wskazywał, że w ich parafii funkcjonują określone mikrostruktury. Wydaje się, że jest to kolejny sygnał świadczący o spadającej efektywności Kościoła katolickiego. Dla przykładu, w 2005 r. 69 proc. respondentów deklarowało, że w ich parafii istnieją wspólnoty religijne. W 2008 r. już tylko 57 proc. (spadek o 12 punktów procentowych).

Rozważając przedstawione dane warto zastanowić się nad odpowiedzią na następujące pytanie: czy nie świadczą one o postępującym procesie laicyzacji społeczeństwa polskiego? Takie stanowisko byłoby na pewno bliskie zwolennikowi tezy sekularyzacyjnej. Przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego proponowali w swych rozważaniach inną odpowiedź. Istotne w tym względzie wydają się dwa zjawiska. Po pierwsze, odsetek osób deklarujących wiarę w Boga pozostaje we wszystkich społeczeństwach wysoki, nie podlega przy tym większym zmianom w czasie. Taka sytuacja ma również miejsce w Polsce. Znow warto odwołać się w tym kontekście do danych pochodzących z sondaży realizowanych przez CBOS. W 1997 r. 61 proc. Polaków deklarowało, że bez wątpliwości wierzy w istnienie Boga. W 2009 r. odsetek ten był mniejszy tylko o jeden punkt procentowy. W 1997 r. 25 proc. Polaków wskazało kategorię „wierzę w Boga, choć mam niekiedy chwile zwątpienia”. W 2008 r. pogląd taki reprezentowało 26 proc. badanych. W 1997 tylko co setny Polak stwierdzał, że w ogóle nie wierzy Boga. W ciągu dwunastu lat nic nie zmieniło się w tym względzie. Po drugie, przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego zwracali

uwagę, że na gruncie katolickich, *quasi*-monopolistycznych struktur religijnych coraz większą popularnością zaczynają cieszyć się charyzmatyczne wyznania protestanckie, głównie nurtu zielonoświątkowego. Proces ten ma miejsce przede wszystkim w krajach Ameryki Łacińskiej (Chesnut 1997, 2003a, 2003b; Gill 1998; Stark, Smith 2010). Podobne zjawisko, choć w zdecydowanie mniejszej skali, można zaobserwować także w Polsce. Proces wzrostu liczby wiernych Kościoła Zielonoświątkowego RP można prześledzić na podstawie ich własnych opracowań oraz danych zbieranych przez administrację rządową. Wynika z nich, że w 1987 r. ze wskazanym wyznaniem identyfikowało się 10 tysięcy wiernych. W 2010 r. liczba ta wzrosła do 21 577. Rozwój Kościoła odciska także swe piętno na liczbie duchownych oraz samych zborów. W 1989 r. działało w Polsce 160 pastorów związanych ze wskazaną organizacją religijną. W 2010 r. Kościół Zielonoświątkowy RP posiadał już 348 duchownych. W 1987 r. funkcjonowały 84 zbory. W 2010 r. było ich 219 (www.kzbb.org; Gudaszewski, Chmielewski 2010). Interesujące jest również to, że sukces omawianego wyznania nie skończył się na wskazanym związku wyznaniowym. Pod koniec lat 90. XX w. powstały kolejne 23 Kościoły zielonoświątkowe. Znaczna ich część zyskuje coraz większą popularność. Trudno jednoznacznie stwierdzić, jakie czynniki determinują ten sukces. Na pewno Kościoły zielonoświątkowe, mające amerykański rodowód, są w większym stopniu przystosowane do konkurencji z innymi wyznaniem. Ich oferta obejmuje zarazem aktywność społeczną, charytatywną, jak i odwołujące się do emocji praktyki religijne (np. mówienie językami, egzorcyzmy, itd.) (Pasek 1992). Z punktu widzenia podejścia ekonomicznego, Kościoły zielonoświątkowe, jak i inne charyzmatyczne związki wyznaniowe, zagospodarowują po części „niszę ewangelizacyjną”, będącą konsekwencją słabnącej efektywności Kościoła katolickiego.

Podsumowanie

Wnioski formułowane na gruncie nowego paradygmatu pozostają w opozycji do założeń przyjmowanym w ramach podejścia sekularyzacyjnego. Mimo, że ten nowy nurt badawczy jest pod wieloma względami obiecujący, to jednak cechują go także pewne ograniczenia. Na wstępie skoncentrowałem się na tych, które odnoszą się do wymiaru mikrostrukturalnego. Niewątpliwie mocną stroną paradygmatu jest uwzględnienie dwóch przesłanek. Po pierwsze, jego zwolennicy zwrócili uwagę, że religia jako swego rodzaju zbiór kompensatorów ogólnych pozostaje pewną stałą w różnych społeczeństwach, rozpatrywanych zarówno w kontekście temporalnym jak i przestrzennym. Zasadniczym bodźcem dla jej istnienia pozostaje nierozstrzygnięta kwestia życia i śmierci. Sama religia zmienia co najwyżej społeczne formy, w jakich się manifestuje. Po drugie, dla wskazanego podejścia znamieną jest koncentracja na kwestii wolnego wyboru. Dla europejskiej socjologii, dalekiej od wpływów pragmatyzmu, metafora rynku i decyzji konsumenckich, tak często pojawiająca się na gruncie wskazanego para-

dygmatu, może wydawać się cyniczna i chłodna. Nie ulega jednak wątpliwości, że oddaje w pewnym stopniu zachowania ludzi. Ta metafora nie była zresztą aż tak obca dotychczasowym rozważaniom istniejącym na gruncie socjologii religii. W ramach paradygmatu sekularyzacyjnego sięgali po nią niektórzy badacze, w tym P. Berger. Różnica polega na tym, że wcześniej koncentrowano się na zagadnieniach związanych z monopolami religijnymi. Nowe podejście zaś centralnym punktem refleksji uczyniło wolny rynek wiar. Większą kontrowersję budzi natomiast swoisty redukcjonizm podejścia. Przedmiotem analizy stają się poczynania jednostek wyabstrahowanych ze swego kulturowego kontekstu. Taka perspektywa może prowadzić do mylnych wniosków. Moim zdaniem, dość dobrze widać to, kiedy okazuje się, że we Włoszech nie daje się zaobserwować spadku religijności, mimo *quasi*-monopolistycznej struktury rynku religijnego. Pojawił się wówczas pogląd, że zachowania jednostek, uczestniczących w praktykach religijnych z taką samą częstotliwością, co w przeszłości, stanowią konsekwencję zmiany stosunku państwa do Kościoła katolickiego. Sami badacze nie odpowiedzieli przy tym, dlaczego tego zjawiska nie można zaobserwować w innych społeczeństwach katolickich doświadczających podobnych przekształceń (np. w Hiszpanii).

Pewne ograniczenia podejścia odnoszą się także do wymiaru instytucjonalnego. Na gruncie paradygmatu sekularyzacyjnego przyjęto, iż wysoki poziom religijności będzie typowy najdłużej dla organizacji religijnych dostosowanych do funkcjonowania w zmodernizowanym społeczeństwie. Kościoły najbardziej tradycyjne i konserwatywne skazane były na klęskę. Zdaniem autorów związanych z nowym paradygmatem, wyniki ich badań pozostawały w sprzeczności z wnioskami formułowanymi przez zwolenników tezy sekularyzacyjnej. Najbardziej żywotne okazywały się bowiem wyznania restrykcyjne, stawiające wymagania przed wiernymi. Moim zdaniem jednak, postrzeganie tych denominacji w kontekście ich tradycjonalizmu nie jest w pełni zasadne. W rzeczywistości bowiem wyznania te pozostawały konserwatywne w odniesieniu do jednych zagadnień, progresywne zaś w stosunku do innych. Sami badacze zwracali na to zresztą uwagę. Wskazywali, że bardziej restrykcyjne kongregacje metodystyczne pozostają wrogo nastawione do różnych praktyk dyskryminacyjnych, zwłaszcza tych dotyczących spraw rasowych. Z drugiej zaś strony, związani z nimi duchowni wrogo odnoszą się m. in. do obecnej, liberalnej polityki aborcyjnej władz amerykańskich. Może zatem dychotomia konserwatyzm–progresywizm nie jest w pełni adekwatna do analizowanych podmiotów. Odnoszę wrażenie, że instytucje religijne funkcjonujące na konkurencyjnym rynku, dostosowując się do oczekiwań i preferencji konsumentów religijnych, odrzucają niektóre swe tradycyjne założenia, a inne adoptują do nowych warunków. W takim przypadku, mielibyśmy zatem do czynienia z procesami jednoczesnej dekonstrukcji i rekonstrukcji systemów wierzeń.

Pewne moje wątpliwości budzi także koncepcja rynków religijnych. Po pierwsze, nie jestem do końca przekonany, czy to, co badacze związani z tym

nurtem określają mianem subsydiów, zawsze przyczynia się do osłabienia aktywności Kościołów. Abstrahując od historycznych korzeni europejskiego interwencjonizmu państwowego w tym obszarze (wojny religijne w XVII stuleciu), to system ten nie likwiduje całkowicie konkurencyjności. Dla przykładu, o przeznaczeniu podatku kościelnego, pobieranego m. in. przez władze niemieckie, decydują sami wierni. Organizacjom religijnym powinno zatem zależeć, aby te środki trafiały właśnie do nich. Po drugie, moje wątpliwości budzi podkreślanie tej szczególnej religijności społeczeństwa amerykańskiego. Wyniki różnych sondaży społecznych, które poddałem pod analizę, wykazywały, że regularnie w praktykach religijnych bierze udział od 25 do 45 proc. mieszkańców Stanów Zjednoczonych. Nawet, gdy uwzględnimy tę dolną granicę, to pozostaje ona wyższa od odsetka osób systematycznie uczestniczących w nabożeństwach w europejskich społeczeństwach protestanckich. Wynik ten nie jest jednak wyjątkowo wysoki, jak na najbardziej pluralistyczny i otwarty rynek religijny na świecie. Co więcej, z analizowanych przeze mnie badań sondażowych wynikało, że odsetek ten nie podlegał zmianom w ostatnich trzech, dwóch dekadach. Obserwacja ta stanowi poważne wyzwanie dla założeń paradygmatu ekonomicznego. Analizując wyniki sondaży, powinienem bowiem zidentyfikować tendencję wzrostową w tym względzie. Dlaczego? Działalność w rodzinach złożonych z osób zaangażowanych religijnie jest wyższa niż w rodzinach świeckich. W miarę upływu czasu, powinniśmy zatem obserwować wzrost liczby osób regularnie uczestniczących w praktykach religijnych. Tak się jednak nie dzieje. Ponadto, do Stanów Zjednoczonych stale napływają rzesze emigrantów z mniej zamożnych, i co ważne – bardziej religijnych społeczeństw. Jest to zatem dodatkowy argument za tym, że sondaże powinny nas informować o wzrastającej liczbie osób regularnie praktykujących w nabożeństwach. Badania nie potwierdzają jednak istnienia tak zdefiniowanej tendencji. Należy zatem przyjąć, że część osób wychowujących się w religijnych rodzinach (a także pewien odsetek imigrantów) podlega procesowi sekularyzacji. Co jednak rozumiem pod tym pojęciem? Wydaje mi się, że badacze związani z tym paradygmatem, w zbyt małym stopniu zainteresowali się tymi 55 bądź 75 procentami amerykańskiego społeczeństwa, a więc osobami nie uczestniczącymi regularnie w praktykach religijnych. Czy oznacza, że ludzie ci są ateistami? Moja odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Uważam raczej, że zwolennicy wskazanego podejścia, nie docenili religijności pozainstytucjonalnej. Błąd ten uświadomił sobie po części L. Iannaccone, sugerując istnienie dwóch strategii inwestycyjnych. Jednej ukierunkowanej na religijność instytucjonalną, drugiej zdywersyfikowanej. Problematyka ta coraz częściej poruszana jest przez socjologów. Poza dotychczasowym obszarem dyskusji, na którym koncentrowały się paradygmaty sekularyzacyjny i ekonomiczny, rozpościera się bowiem przestrzeń religijności pozakościelnej i nowej duchowości. To na niej koncentrują się obecnie rozważania, zwłaszcza zaś europejskich badaczy.

Rozdział 3

RELIGIA A PÓŻNA NOWOCZESNOŚĆ. PARADYGMAT W BUDOWIE

Wprowadzenie

Wyzwaniem dla zwolenników tezy sekularyzacyjnej okazały się nie tylko wnioski, do jakich doszli przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego. Nowe pokolenia socjologów z coraz większym zainteresowaniem zaczęły obserwować żywotność religii na starym kontynencie. Jak stwierdził J. Mariański: *Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji we współczesnym świecie, w wielu społeczeństwach (po)nowoczesnych, o daleko idącej sekularyzacji, pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” współczesnej kultury* (Mariański 2006:130). Na gruncie nauk społecznych coraz częściej mówi się zatem o renesansie potrzeb duchowych. Pewnym problemem stał się natomiast ahistoryczny i uniwersalistyczny charakter teorii powstających w ramach paradygmatu sekularyzacyjnego. W pewnym sensie, były one odzwierciedleniem tendencji panujących w nauce w latach 60. Okres ten to dominacja wielkich systemów teoretycznych, które próbowały zdefiniować skomplikowaną naturę społeczeństw przez budowanie złożonych modeli. Systemy te były wysoce abstrakcyjne, pomijały przy tym kontekst kulturowy (Zielińska 2010:64). Zwrot w naukach społecznych nastąpił w latach 70. W społeczeństwach Zachodu pojawiła się wówczas niepewność (Kaufmann [1986] 2003). Coraz wyraźniejszy stawał się kryzys państwa dobrobytu. Dekonstrukcji zaczęła ulegać cała koncepcja nowoczesności. W dyskursie właściwym dla nauk społecznych pojawiły się nowe określenia na tę sytuację. Niektórzy badacze sugerowali, że następuje proces przemian wartości. Te materialistyczne tracą na znaczeniu na rzecz postmaterialistycznych (Inglehart 1977). Inni stwierdzali, że kształtuje się nowy typ społeczeństwa, nazwany mianem postindustrialnego (Bell 1973; Touraine 1971). Świadomość kryzysu implikowała dyskusje nad samą nowoczesnością. Pojawił się pogląd, zgodnie z którym następuje jakościowa zmiana społeczeństwa. Rodzi się nowa epoka, którą określano mianem ponowoczesnej (Lyotard [1979] 1997, Jameson 1984). Idea ta odegrała zasadniczą rolę w kształtowaniu się postmodernizmu.

Świadomość kryzysu dotychczasowych instytucji społecznych oraz przekonanie o tym, iż żyjemy obecnie w fazie przejściowej, odcisnęło swe piętno na dyskusjach obecnych na gruncie socjologii religii. Już w latach 60. niektórzy badacze zwrócili uwagę, iż sekularyzacja prowadzi *de facto* do dezinstytucjonalizacji religii. Przedmiotem rozważań stał się wówczas fenomen pozakościelnego chrześcijaństwa (Bellah [1964] 2003; Zulehner [1974] 2003). W latach 80. R. Bellah wraz ze współpracownikami opisali w pracy *Habits of the Heart* (1985) interesujący przypadek. Jedną z ich rozmówczyń była kobieta, którą badacze nazwali Sheila. Stwierdziła ona, że wyznaje swą własną wiarę. Zamiast podlegać zewnętrznym autorytetom i dogmatom wsłuchuje się w głos serca. Tę wiarę określiła mianem *sheilizmu*. W literaturze przedmiotu zaczęto zatem zwracać uwagę, że na współczesne przemiany religijności istotny wpływ mają procesy indywidualizacji, fragmentaryzacji oraz dezinstytucjonalizacji. W centrum zainteresowania ponownie znalazła się „ześwieczona” Europa. Badania empiryczne, które w mniejszym stopniu koncentrowały się na kościelnym wymiarze religii, wykazywały bowiem, że duchowość dalej zajmuje istotne miejsce w życiu mieszkańców kontynentu.

W niniejszym rozdziale postanowiłem skupić się na fenomenie przemian religijności zachodzących we współczesnym świecie. Z punktu widzenia paradygmatu sekularyzacyjnego stanowią one swego rodzaju anomalię. W moim odczuciu natomiast, wyznaczają nowe obszary refleksji. Na wstępie skoncentrowałem się na przybliżeniu niektórych koncepcji teoretycznych, które podejmuje wskazaną problematykę. W swych rozważaniach wziąłem pod uwagę stanowiska formułowane przez T. Luckmanna, Y. Lamberta, D. Hervieu-Léger oraz G. Davie. Uwzględnienie pozainstytucjonalnego wymiaru wiary przyczyniło się także do ukształtowania się nowej subdyscypliny. Jest nią socjologia duchowości. Problematykę z nią związaną podjąłem w drugiej części rozdziału. Przedstawiciele tej subdyscypliny mają ambicje wyjścia poza ramy dyskusji skupiających się na religii. W ich opinii, rośnie znaczenie duchowości w refleksjach podejmowanych przez różnych badaczy. Dzięki temu, problematyka właściwa dotąd dla socjologii religii włączana jest w rozważania głównego nurtu nauk społecznych. Muszę tutaj jednak zaznaczyć, że trudno jest w sposób jednoznaczny zdefiniować granicę między stanowiskami przedstawionymi przeze mnie w pierwszej i drugiej części niniejszego rozdziału. Można przyjąć, że socjologowie duchowości koncentrują się na doznaniach nie mających transcendentnych implikacji. To stanowisko nie jest jednak dla mnie satysfakcjonujące. Jak chciałem wykazać w tym rozdziale, niektórzy badacze wskazują, że przedmiotem zainteresowania nowej subdyscypliny powinna stać się także duchowość powstająca w ramach instytucji religijnych. W trzeciej części rozdziału skupiłem się natomiast na przemianach religijności następujących w Polsce. Rozważania rozpocząłem od przedstawienia danych statystycznych. Obrazują one religijność społeczeństwa na trzech, wybranych przeze mnie poziomach. Następnie skon-

centrowałem się na zjawiskach, które moim zdaniem pokazują, jak zmienia się współcześnie wiara Polaków.

Na koniec zobowiązany jestem do wyjaśnienia pewnych zagadnień terminologicznych. W niniejszym rozdziale posługuję się pojęciem późna nowoczesność. Nie zgadzam się w pełni z postmodernistami sugerującymi, że obecnie ma miejsce fundamentalna zmiana, całkowicie przekształcająca społeczeństwo. Bliższe jest mi stanowisko, zgodnie z którym nowoczesność pozostaje projektem niedokończonym.

3.1. Teoretyczne rozważania nad współczesnymi przemianami religijności

Koncepcja prywatyzacji sformułowana przez T. Luckmanna okazała się w największym stopniu dostosowana do współczesnych przemian religijności. Badacz przedstawił ją w pracy zatytułowanej *Niewidzialna religia*, wydanej w drugiej połowie lat 60. W kolejnych swych publikacjach T. Luckmann dopracowywał podejście, tak by dzięki niemu możliwa była interpretacja przemian religijności zachodzących w świecie późnej nowoczesności. We współpracy z A. Schützem badacz wprowadził do swej koncepcji elementy właściwe dla fenomenologii. Przedmiotem zainteresowania stało się wówczas pojęcie transcendencji. T. Luckmann próbował uściślić znaczenie tego terminu. Wraz z A. Schützem stwierdzili, że pod pojęciem transcendencji należy rozumieć wykroczenie poza oczywistość bezpośredniego doświadczenia. Obaj wskazali zarazem na istotną kwestię. Stwierdzili, że każda istota ludzka wie o transcendencji rzeczywistości. Jednostka ma bowiem świadomość, że świat nie powstał wraz z jej narodzinami ani nie zniknie wraz z jej śmiercią. Człowiek zdaje sobie ponadto sprawę z istnienia innych niezależnych od siebie ludzi. Doświadczenie transcendencji pozostaje zatem doznaniem wpisanym w człowieczeństwo (por. Schütz, Luckmann 1973). W artykule zatytułowanym *Shrinking transcendence, expanding religion?* (1990) T. Luckmann zwrócił uwagę na przemiany zachodzące we współczesnym świecie. Można je streścić w stwierdzeniu, iż następuje proces kurczenia się transcendencji i rozszerzania się sfery religijnej. Aby poprawnie zrozumieć tę konkluzję, należy przybliżyć rozważania T. Luckmanna nad transcendencją. W swoich pracach pisał o trzech jej poziomach. Małe transcendencje odnoszą się do tego, co jest w chwili obecnej, do świata codzienności, postrzeganego w określonych ramach czasowych i przestrzennych. Musimy odwrócić się, aby zobaczyć, co jest za nami. Doznania, mimo iż mogą być przytłaczające w danym momencie, za chwilę stają się częścią przeszłości, przekształcają się we wspomnienia. Dzięki najprostszym doznaniom transcendencji człowiek może antycypować doświadczenia bardziej skomplikowane. Kiedy zasypiamy zakładamy, że znowu wstaniemy, obudzimy się w świecie nie róż-

niącym się radykalnie od tego, który doświadczaliśmy przed zaśnięciem. Istnieją także transcendencje pośrednie. Odnoszą się one do sytuacji, w których nie mamy możliwości doświadczania niektórych stanów bądź doznań w sposób bezpośredni. Ma to miejsce w przypadku życia wewnętrznego drugiej istoty ludzkiej. Mimo, że nie jesteśmy w stanie wprost go doznawać, to odnosi się ono do tej samej codziennej rzeczywistości, którą my sami doświadczamy. Oprócz małych i pośrednich T. Luckmann wyróżnił wielkie transcendencje. Nie jesteśmy w stanie w sposób bezpośredni doświadczyć ich w codziennym życiu, nie wykazują tym samym podobieństwa z innymi sytuacjami przez nas doznawanymi. Wielkie transcendencje właściwe są dla odmiennych stanów świadomości. Ze względu na ich skrajnie subiektywny charakter, trudno je opisać za pomocą języka odzwierciedlającego intersubiektywne doznania.

W wyniku dyferencjacji funkcjonalnej religia instytucjonalna została ulokowana na peryferiach życia społecznego, sama wiara uległa zaś prywatyzacji. Tematy, które zajmują obecnie dominującą pozycję w ramach świętego kosmosu, mają swój początek w sferze indywidualnego doświadczenia. Inne wywodzą się z chrześcijańskiego uniwersum bądź ze świeckich ideologii, których korzenie sięgają XVIII i XIX stulecia. Święty kosmos nowoczesnego społeczeństwa nie jest już zatem artykułowany jako pewna spójna całość. Niezależne w swych decyzjach jednostki wybierają tematy religijne z dostępnego im zbioru. Na ich podstawie budują prywatne systemy „ostatecznego” znaczenia. Tak zdefiniowana indywidualna religijność przestaje być kopią modelu „oficjalnego”. Jak wskazał T. Luckmann, w ostatnich dekadach rozpowszechniony stał się związek tych tematów z życiem codziennym czy autonomią jednostki. Badacz nazwał ten proces *kurczeniem się transcendencji*, przemieszczaniem się konstrukcji społecznych z wielkich do pomniejszych jej wymiarów (małych i pośrednich transcendencji). Właściwe im doświadczenia stają się punktem wyjścia dla indywidualnych narracji religijnych. Kurczeniu się transcendencji towarzyszy zatem ekspansja religii. Ten proces ma swoje społeczne reperkusje. Oddziałuje bowiem na formy, w jakich przejawia się religia. Dyferencjacja funkcjonalna, przyczyniająca się do osłabienia roli zinstytucjonalizowanej religii, oraz indywidualizacja, prowadząca do kurczenia się transcendencji, sprawiły, że rośnie znaczenie religii sprywatyzowanych, pozbawionych ram instytucjonalnych. Pozostają one swego rodzaju „korałem”. Stanowią kompozycję złożoną z wielu różnych wątków religijnych. T. Luckmann skupił się w swych rozważaniach na identyfikacji w przestrzeni społecznej form tej sprywatyzowanej i „niewidzialnej” religii. Stwierdził, że jej przejawem pozostaje New Age. Na fenomen ten składa się „nowy okultyzm” oraz różne programy popularyzujące „duchowy” rozwój jednostki. Zjawisko charakteryzuje znaczny synkretyzm. Łączy ze sobą rozmaite psychologiczne, terapeutyczne, magiczne, a także naukowe motywy. Przekształca je i dostosowuje do indywidualnego użytku. Odwołuje się głównie do doświadczeń właściwych dla małych i pośrednich transcendencji. Koncentruje się

na afirmacji życia i świata. New Age dąży ponadto do utrzymania całościowego, choć precyzyjnie nieokreślonego podejścia, które pozwoliłoby przełamać „wyalienowanie” poszczególnych obszarów funkcjonalnych, w tym m. in. nauki, sztuki czy religii. Innymi słowy, nad podziały, które stanowią konsekwencję dyferencjacji, nurt ten przedkłada integrację. Zdaniem T. Luckmanna, New Age ze swą luźną, a zarazem całościową hierarchią znaczenia dobrze wpisuje się w potrzeby współczesnych jednostek. Nie jest jednak jedyną opcją oferującą zintegrowane podejście. Przeciwnie dla tego *bricolage*'u charakterystycznego dla New Age pozostaje fundamentalizm religijny. Sam T. Luckmann nie miał jednak wątpliwości w tym względzie. Stwierdził, że fundamentalizm nie ma szans na odniesienie sukcesu we współczesnym świecie. Jest on jedynie formą protestu, który przedmiotem krytyki czyni nowoczesność. Celem fundamentalistów stała się odnowa tradycyjnego i kolektywnego modelu religii, a także jego re-universalizacja. Rozwój wskazanego nurtu jest jednak ograniczony do słabiej zmodernizowanych segmentów społeczeństwa (Luckmann 1990, 1996, 1999)

Współczesne formy religijności stały się również przedmiotem zainteresowania francuskich badaczy. Y. Lambert zwrócił uwagę, iż w jednym z najbardziej katolickich zakątków kraju – w Brytanii, coraz wyraźniejszy jest spadek uczestnictwa w praktykach religijnych. Instytucjonalna, kościelna religia została zastąpiona wiarą sprywatyzowaną, dyfuzyjną (Lambert 1986). Dla badacza obserwacje te okazały się w przyszłości punktem wyjścia do sformułowania szerszej koncepcji teoretycznej, która pozwoliłaby wyjaśnić przemiany religijności zachodzące w dzisiejszym świecie. Autor przedstawił ją w tekście zatytułowanym *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religion Form* (1999). Y. Lambert skoncentrował się w nim na przeobrażeniach historycznych i ich wpływie na formy, w jakich manifestuje się religia. W swych rozważaniach wyszedł od koncepcji K. Jaspersa. Niemiecki filozof zwrócił uwagę, że w pewnych momentach dziejowych człowiek musiał rozpoczynać wszystko od początku. K. Jaspers wskazał przy tym na: epokę neolityczną; okres, kiedy kształtowały się pierwsze cywilizacje; erę wielkich imperiów oraz czasy nowożytne. Rezultatem każdego z tych momentów były przekształcenia pola symbolicznego prowadzące do religijnych perturbacji. W ich wyniku następowało zanikanie określonych form wiary oraz redefinicja i rozwój innych. Każdy z tych etapów prowadził zatem do wykształcenia właściwych sobie konfiguracji religijnych. Odnosząc się do wyróżnionych wcześniej momentów dziejowych należałoby wskazać odpowiednio okresy religii: ustnych (w przypadku pierwotnych społeczności rolniczych), starożytnych, zbawienia (uniwersalistycznych); a także stadium nowoczesnych przemian. K. Jaspers szczególną rolę w swych rozważaniach przypisał epoce, której początki sięgają IX w. przed naszą erą. To wówczas niezależnie od siebie w różnych częściach świata zaczęły rozwijać się wielkie systemy filozoficzne i religijne. Autor określił ten okres

mianem epoki osiowej, w tym sensie, iż dalej oddziałuje ona na teraźniejszość. Jesteśmy jej kontynuatorami. Koncepcja ta była rozwijana następnie przez innych myślicieli. Niektórzy weryfikowali część jej założeń. Dla przykładu, S. Eisenstadt wskazał, iż należy mówić o drugiej epoce osiowej. Utożsamiał ją z nowoczesnością (Eisenstadt [1987] 2011). Podobny pogląd rozważał sam K. Jaspers, choć nie był jeszcze w pełni, co do niego przekonany. Y. Lambert podzielił stanowisko S. Eisenstadta, stwierdził przy tym, iż aby dokonać poprawnej analizy należy oprócz epoki osiowej wyróżnić składające się na nią momenty osiowe. Kategorię tę odniósł do rozważań nad nowoczesnością. Rozpoczynający tę epokę moment osiowy usytuował na przełomie XV i XVI w. To wówczas bowiem pojawiły się załazki kapitalizmu przemysłowego. Wyłoniła się burżuazja. Drugim momentem osiowym był okres Oświecenia. Doszło wówczas do istotnych rewolucji, francuskiej oraz amerykańskiej. Uformowała się metoda i myśl naukowa, wolne od wpływów teologii. Nastąpił także dynamiczny rozwój przemysłu. Trzeci moment osiowy przypadł na koniec XIX i początek XX w. Okres ten cechował triumf kapitalizmu. Wykształciły się nowoczesne ideologie polityczne, w tym przede wszystkim socjalizm oraz nacjonalizm. Uformowały się państwa narodowe. Nastąpił okres kolonializmu. Kolejnym momentem osiowym okazały się wojny światowe. Wraz z zakończeniem drugiej z nich nastąpił czas dekolonializacji, globalizacji, a dodatkowo na Zachodzie – triumfu demokracji oraz państwa dobrobytu. Y. Lambert stwierdził, iż piątym momentem osiowym były lata 60. Doszło wówczas do rewolucji obyczajowej. Powstały nowe ruchy społeczne. Wzrosło znaczenie klasy średniej. Nastąpił czas globalizacji. Pojawiły się także nowe problemy, w tym bezrobocie oraz zanieczyszczenie środowiska. Zdaniem Y. Lamberta, obecnie także żyjemy w czasach przełomu. Czy świadczą one jednak o tym, że następuje kolejny moment osiowy czy wręcz nowa epoka osiowa? Sam skłaniał się raczej do poglądu, iż to pierwsze zjawisko.

Konkluzja dotycząca przełomu, wprost prowadzi do pytania: jak współczesne przemiany wpływają na religię? Y. Lambert stwierdził, iż mamy do czynienia z niezwykle zróżnicowaną sytuacją. Wskazał, iż daje się zaobserwować pewne trendy sekularyzacyjne. Więzy między religią a państwem zdają się słabnąć. Poszczególne podsystemy funkcjonują w autonomiczny sposób. Są niezależne od władz kościelnych. Nie odwołują się w swych działaniach do wierzeń religijnych. Te zjawiska, świadczące o zeświecczeniu, wywołują jednak konserwatywną reakcję. Następuje bowiem rozwój ruchów i ugrupowań fundamentalistycznych. Oprócz wskazanych tendencji, sekularyzacyjnej i konserwatywnej, można zaobserwować upowszechnianie się nowych form religijności. Ta część rozważań Y. Lamberta wydała mi się najbardziej interesująca. Pojawienie się tych nowych form religijności koresponduje bowiem z poglądem badacza o następowaniu kolejnego momentu przełomowego w dziejach. Czym jednak one się charakteryzują? Sam autor zastrzegł, że sformułowana przez niego lista

może nie być wystarczająca, stąd potrzebne są kolejne badania w tym obszarze. Po pierwsze, wskazał, że nowe formy religijności w coraz większym stopniu kładą nacisk na doczesność [*this-worldliness*] niż na rzeczywistość nadprzyrodzoną [*other-worldliness*]. Cecha ta odciska swe piętno nie tylko na tradycyjnych Kościołach, ale również na nowych związkach wyznaniowych. Y. Lambert zwrócił uwagę na przykład amerykańskiego teleewangelisty, który w swej działalności skupił się na doradzaniu wiernym, jak osiągnąć zarówno sukces materialny jak i religijny (w postaci zbawienia). Po drugie, należy mówić o koncentracji na duchowości. Y. Lambert zauważył, iż współcześnie wyraźne staje się poszukiwanie doznań religijnych wewnątrz siebie. W niektórych przypadkach przybiera to formę odkrywania w sobie Ducha Świętego, iskry bożej czy kosmicznej świadomości. Po trzecie, popularność zyskuje holistycznie zorientowana religijność. Następuje proces, który autor nazwał dedualizacją. Podział człowieka na fizyczne ciało i substancjalną duszę stał się przedmiotem krytyki. Tendencja do holistycznego postrzegania bytu pozostaje właściwa przede wszystkim dla różnych form religijności inspirowanych duchowością orientalną. Nie jest jednak wyłącznie do nich ograniczona. Ten trend do pomniejszania przeciwieństw, przekraczania dychotomii, pojawia się także na gruncie chrześcijaństwa. Zdaniem Y. Lamberta, przejawia się w koncepcjach teologicznych sugerujących bliskość Boga. W przeszłości podkreślano kwestie związane z grzechem oraz karą. Wskazywano na wszechmoc Boga. Wątki te są współcześnie znacznie rzadziej artykułowane. Dominuje obraz miłosiernego Boga. Na gruncie ruchów charyzmatycznych, zarówno katolickich jak i protestanckich, akcentuje się nawet obecność Ducha Świętego wewnątrz człowieka. Po czwarte, Y. Lambert wskazał, iż możemy mówić o pewnej paranaukowości niektórych form religijnych. Daje się zaobserwować wzrost zainteresowania astrologią czy telepatią. Uwaga koncentruje się także na zjawiskach z pogranicza śmierci [*Near-Death Experience*]. Po piąte, nowe formy religijności cechuje pluralizm, relatywizm oraz pragmatyzm. Współczesne systemy wierzeń odwołują się do różnych tradycji duchowych. Mają synkretyczny, płynny charakter. Po szóste, te formy religijności manifestują się w instytucjach, które mają słabo wykształconą strukturę organizacyjną bądź w sieciach duchowych. Przykładem tego pozostaje ruch New Age. Y. Lambert postawił pytanie, na ile te nowe formy religijności świadczą o kolejnym przełomie? Nie udzielił przy tym jednoznacznej odpowiedzi na nie. Stwierdził, iż we współczesnym świecie można dostrzec wiele, często przeciwstawnych zjawisk. Istnieje jednak prawdopodobieństwo, że te przemiany ulegną przyśpieszeniu. Być może zatem opisane przez badacza formy religijności okażą się stałym i dominującym elementem krajobrazu późnej nowoczesności.

Problematyką przemian religijności zainteresowała się także D. Hervieu-Léger. W artykule zatytułowanym *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization* (1990) badaczka podjęła się analizy

relacji zachodzących między wiarą a nowoczesnością. Jak wskazała, przez długi czas na gruncie francuskiej socjologii dominowała skrajna interpretacja tezy sekularyzacyjnej. Zdecydowana większość studiów koncentrowała się na praktykach religijnych. Stanowiło to konsekwencję uprzedniej dominacji katolicyzmu we Francji i uwagi, jaką Kościół przywiązywał do uczestnictwa w nabożeństwach. Dane, do których odwołała się w swych rozważaniach D. Hervieu-Léger rzeczywiście budowały obraz zeświecczonego społeczeństwa. Powołując się na aktualne wówczas wyniki badań autorka stwierdziła, iż we mszy świętej regularnie (co najmniej raz w tygodniu) bierze udział mniej niż 10 proc. Francuzów. Sytuacja ta wyglądała jeszcze gorzej, gdy przedmiotem analizy uczyniła młodsze pokolenia. Wśród osób między 18 a 25 rokiem życia regularnie w nabożeństwach uczestniczyło mniej niż 4 proc. młodych Francuzów. Tezę sekularyzacyjną zdawały się także potwierdzać dane dotyczące liczby powołań. W 1948 r. swą posługę pełniło we Francji 42 650 księży, w 1960 r. – 41 609, w 1975 r. – 36 000, a w 1987 r. – 28 000. W 1950 r. udzielono święceń tysiącu duchownym. Od 1975 r. ordynowano nie więcej niż stu księży rocznie. Miało to oczywiście wpływ na strukturę wieku duchownych Kościoła katolickiego. W 1965 r. jedna czwarta (24,1 proc.) wszystkich księży nie przekroczyła 40 roku życia. W 1981 r. w tej kohorcie wiekowej mieściło się jedynie 7,4 proc. duchownych. Mimo wskazanych danych, badaczka zakwestionowała pogląd, iż we Francji następuje proces zeświecczenia. Już na wstępie stwierdziła, iż choć wiele osób nie uczestniczy regularnie bądź w ogóle w nabożeństwach, to zarazem 82 proc. obywateli określa siebie mianem katolików. Daje się ponadto zaobserwować pewne zjawiska, które mogą sugerować o ożywieniu religijnym. Zdaniem autorki, momentem przełomowym były lata 60 i 70. Okazało się wówczas, iż wbrew przewidywaniom religijność ludowa nie tylko nie zanikła, ale kontynuuje swój rozwój. W latach 60. kształtowała się ona w opozycji do postanowień II Soboru Watykańskiego. Formowała się poza instytucjonalnymi ramami Kościoła katolickiego i kontrolą księży. Religijność ta znalazła przy tym zwolenników w przedstawicielach klasy średniej. Innym zjawiskiem, które posłużyło D. Hervieu-Léger jako dowód w dyskusji nad sekularyzacją, stały się duchowe poszukiwania młodzieży zaangażowanej w rewoltę studencką w 1968 r. W swej politycznej aktywności zaczęli oni sięgać do religii. Konstruując własne utopie odkrywali wagę wierzeń, rytuałów, religijnego entuzjazmu, poświęcenia, praktyk ascetycznych, ortodoksyjnych regulacji, a nawet ekstatycznych uniesień. Zdaniem D. Hervieu-Léger, zasadniczym punktem zwrotnym okazały się jednak lata 70. To wówczas coraz popularniejsze zaczęły być nowe ruchy religijne. We Francji trend ten pojawił się pod koniec dekady. Dało się wówczas zaobserwować gwałtowny rozwój katolickich ruchów charyzmatycznych oraz wspólnot neoewangelikalnych, głównie zielonoświątkowych. Według autorki, relacje między nowoczesnością a wiarą nie są zatem tak jednoznaczne, jak można było wcześniej oczekiwać. D. Hervieu-Léger dokonała próby teoretycznego ujęcia

tych zależności. Wskazała, że opisane zjawiska sugerujące religijne ożywienie są często kwestionowane przez badaczy. Stwierdza się, iż pozostają one w kontradycji do nowoczesności, mają irracjonalny charakter, zasilane są przez przedstawicieli grup wykluczonych w społeczeństwie. Zdaniem D. Hervieu-Léger, wyniki badań empirycznych nie potwierdzają tych przypuszczeń. Znaczną część członków ruchów charyzmatycznych stanowią osoby zajmujące stabilną pozycję społeczną, dobrze wykształcone. Należy zatem odrzucić tezę kompensacyjną, zakładającą, iż wskazane ruchy kanalizują problemy społeczne wynikające z marginalizacji politycznej bądź ekonomicznej niektórych zbiorowości. Rozwiązanie tego dylematu tkwi w strukturalnym napięciu cechującym nowoczesność. Napięcie to wytwarza przestrzeń dla wiary. Zdaniem badaczki, nowoczesność cechuje bowiem określona wizja historii, która pozostaje odzwierciedleniem chrześcijańskiej koncepcji czasu. Wątek eschatologiczny został zastąpiony ideą postępu. Idea ta nie przestała mieć utopijnego, *quasi*-religijnego charakteru. Siłą napędową nowoczesności jest nienasycone pragnienie doskonałości, wyzwolenia człowieka spod wszelkich ograniczeń oraz poddanie natury pełnej kontroli. Wraz z postępowaniem procesu modernizacji coraz wyraźniejsza okazuje się jednak przepaść między obecnym światem konieczności a przyszłym królestwem wolności. Ta przestrzeń rodzi niepewność. Stanowi zarazem obszar wiary. Według D. Hervieu-Léger, sekularyzacja nie prowadzi do upadku religii, lecz do reorganizacji jej miejsca w społeczeństwie. Przemiany wywołane modernizacją sprawiają, iż wiara odnawia się w samym sercu nowoczesności (por. Hervieu-Léger 1993).

Problematyka ta była kontynuowana przez badaczkę w kolejnych publikacjach, w tym w pracy zatytułowanej *Religia jako pamięć* ([1993] 2007). D. Hervieu-Léger stwierdziła w niej, iż pierwiastek religijny przejawia się w wielu obszarach współczesnego społeczeństwa. Wynika z tego, że nowoczesność nie przekreśla sama w sobie ludzkiej potrzeby odczuwania sensu. Ze względu jednak na to, iż pierwiastek ten uległ rozproszeniu, to pojawia się potrzeba zdefiniowania zjawisk *stricte* religijnych. Odwołać się tu można do wymiaru *sacrum*. Obecnie, sytuacja ta jest o tyle skomplikowana, że doświadczenie sakralności właściwe pozostaje także dla zjawisk dalekich od religijności. Jak pisze D. Hervieu-Léger: (...) *doskonałe pokrywanie się dwóch wymiarów – sakralności i religijności – jest wyobrażalne idealno-typicznie wyłącznie w społeczeństwach tradycyjnych, w których religia stanowi jedyny kod sensów. Inaczej dzieje się w nowoczesnym społeczeństwie, które mnoży sposoby wytwarzania sensu, powodując jednocześnie ich coraz dalej posunięte rozproszenie* (*Ibidem*: 150). W społeczeństwach nowoczesnych sakralność stanowi jedną z możliwych modalności organizowania zbiorowych znaczeń, w odniesieniu do których jednostki i grupy społeczne nadają sens swojej własnej egzystencji. Religia natomiast (...) *odpowiada innemu wyznacznikowi organizowania znaczeń, którego oś stanowi*

*identyfikacja z linią wyznaniową (Ibidem: 150)*²⁵. Stąd, nie powinno się stosować pojęcia religijności do każdego zjawiska mającego sakralny charakter, charakteryzującego się obecnością pierwiastka religijnego. Autorka podała tutaj przykład sportu. Stwierdziła, iż doświadczenia właściwe dla tego obszaru przedstawiane są jako nadzwyczajne, samego zaś wykonawcę (jednostkę bądź drużynę) postrzega się przez pryzmat przekraczania granic ludzkich możliwości, „wyjścia poza samego siebie”. W odniesieniu do emocji sportowca często używa się określenia *trans*, sugerującego dostąpienia jakiejś niewysłowionej transcendencji. Dowodem na to mają być wypowiedzi samych zawodników, którzy próbują nazwać swoje zmagania używając tego samego języka, jakiego stosuje się do opisu mistycznych doświadczeń religijnych. Ten wysiłek jednostki, a także pewne rytuały sportowe (np. zjednoczenie kibiców we wspólnych przeżyciach), można traktować jako fragmentaryczne doświadczenia *sacrum*, jednak one same nie mają cech religijnych tak długo, jak nie umieszczają się w pewnej linii *quasi*-wyznaniowej. Ta fragmentaryzacja pierwiastka religijnego odnosi się także do innych obszarów, w tym do: ekonomii, polityki, kultury. Analizując zjawisko rozproszenia się religijności autorka wskazała, że współczesnego człowieka charakteryzuje potrzeba zwrócenia się ku transcendencji. Wymownym tego faktem pozostaje popularność wiary w zjawiska paranormalne, horoskopy, astrologię, itd. Świadczy to o tym, że teorie zakładające upadek religijności wraz z postępem racjonalizacji i rozwojem nowoczesnego społeczeństwa nie sprawdziły się. Jakie są zatem przyczyny obecnych trudności religii instytucjonalnych? Ten kryzys wynika przede wszystkim z upadku świata wyobrażeń, pewnej ciągłości charakterystycznej dla rzeczywistości parafialnej (*Ibidem: 179*). To właśnie parafie, zdaniem autorki, określały ten świat wyobrażeń, istniały jako „społeczeństwo pamięci” *par excellence*. W sposób naturalny wcielały każdego, kto pochodził z danego terytorium, do wspólnoty co najmniej potencjalnej, ściśle związanej z przeszłą i przyszłą linią. Kryzys wspólnoty parafialnej nastąpił we Francji w latach 50. XX w., a więc w okresie odbudowy zniszczeń wojennych i przyspieszonej modernizacji. D. Hervieu-Léger zwróciła przy tym

²⁵ Należy wskazać, że autorka uwzględniła określoną definicję religii. Jej zdaniem, aby można było uznać jakieś wierzenie za religię spełnione muszą być określone warunki. Religia daje się bowiem opisać za pomocą takich pojęć, jak: tradycja, linia oraz organizacja. Szczególną rolę autorka przypisała pierwszemu terminowi. D. Hervieu-Léger stwierdziła, że (...) *nie można mówić o religii, jeśli nie ma odwołania, w oparciu o akt wierzenia, (...), do autorytetu tradycji (Ibidem: 111)*. Przez tradycję rozumiała natomiast (...) *zbiór wyobrażeń, obrazów, teoretycznej i praktycznej wiedzy, zachowań i postaw, koniecznej ciągłości między przeszłością i teraźniejszością*. I dalej: *To co pochodzi od przeszłości, staje się więc tradycją wyłącznie wtedy, gdy uprzednio stanowi pewien autorytet w teraźniejszości (Ibidem: 125)*. Zgodnie z taką perspektywą, przeszłość składająca się na tę tradycję może być zarówno realistyczna, jak i zupełnie wykreowana, istotne jest natomiast to, że – dzięki tradycji – zapewniona zostaje pewna ciągłość. Religia pozostaje zatem twórczym „kodem sensów” tradycji. Istotną rolę odgrywa tutaj linia wyznaniowa, „łańcuch powiązań”, dzięki któremu jednostkowe wierzenie przeistacza się we wspólnotowe, odwołujące się do przeszłości (tradycja).

uwagę, iż kler katolicki nie przywiązywał wówczas należytej uwagi do tych gwałtownie zachodzących zmian (por. Hervieu-Léger 1989, 2001). Drugim czynnikiem kryzysu religii historycznych pozostaje upadek tradycyjnej rodziny, zorientowanej na przekazywanie życia, a także biologicznego, materialnego i symbolicznego dziedzictwa z pokolenia na pokolenie (*Ibidem*: 180). Zdaniem autorki, we współczesnym świecie dominuje „rodzina–związek” lub „rodzina–towarzystwo”, a nie „rodzina–historia”. Dodatkowo, następuje rozluźnienie więzi scalających rodzinę z parafią. Sprzyja temu rozwój przestrzennej mobilności. Ta dyslokacja wszelkiej pamięci – innej niż bezpośrednia bądź funkcjonalna – przyczynia się do amnezji, która oznacza upadek francuskich oraz katolickich wyobrażeń ciągłości, zdecydowanie osłabia także pamięć i przynależność do linii wyznaniowej²⁶. Autorka zasugerowała jednak, aby przemiany te postrzegać z innej perspektywy, nie jako zanik religijności, lecz raczej jako reorientację w modusach wierzeń. Pojawiają się nowe wyobrażenia zbawienia, w których istotną rolę odgrywa samorealizacja i spełnienie w życiu doczesnym.

Jak wskazała D. Hervieu-Léger, we współczesnym świecie daje się zaobserwować procesy rozproszenia pierwiastka religijnego (pojawia się w różnych obszarach życia społecznego, przejawia się w działaniach niereligijnych), fragmentaryzacji pamięci (co paradoksalnie rodzi potrzebę i uznanie dla tradycji) oraz afirmacji jednostki i jej samorealizacji. W swych rozważaniach badaczka zastanawiała się także nad formami, w jakich przejawia się religijność w okresie późnej nowoczesności. W pracy *Religia i pamięć* kontynuowała wątek ruchów charyzmatycznych. Stwierdziła, iż wspólnoty te nie mają archaicznego charakteru, wykazują przystosowanie do obecnych warunków z dwóch względów. Po pierwsze, wybiórczo odnoszą się do przeszłości. Rekonstruują ją w odniesieniu do potrzeb teraźniejszości. Zaspokajają ponadto potrzebę przynależności do jakiegoś „my”. Po drugie, skupiają się na jednostce i jej religijnej autonomii. Uwzględniają przy tym innowacyjne metody, w tym czytanie i komentowanie Pisma Świętego w kontekście własnych doświadczeń. Problematyka nowych form religijności została podjęta także w artykule zatytułowanym *In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity* (2006). D. Hervieu-Léger skupiła się w nim na procesie fragmentaryzacji wierzeń. Jej

²⁶ Niemiecki socjolog F. X. Kaufmann także zauważa, że współcześnie obserwowana dezinstytucjonalizacja religii wynika z braku ciągłości pomiędzy przeszłością a teraźniejszością. Jego stanowisko w tym względzie prezentuje A. Zduniak, która pisze: *Poglądy i postawy religijne są obecnie w mniejszym stopniu narzucane przez wychowanie oraz kontrolę społeczną, w większym stopniu natomiast stanowią rezultat własnych przemyśleń jednostki i indywidualnego poszukiwania przez nią sensu życia. Kaufmann zwraca uwagę na to, że na przestrzeni wieków tak pojęta indywidualna wiara stanowiła raczej wyjątek, ponieważ przynależność do określonego wyznania bazowała w dużo większym stopniu na lojalności grupowej i zewnętrznej kontroli ze strony instytucji kościelnych i otoczenia społecznego, a życiu wewnętrznemu wierzących nie przypisywano tak istotnego znaczenia, jak zewnętrznym zachowaniom i praktykom oraz oficjalnie wyrażanym poglądom* (Zduniak 2006:165).

zdaniem, słabną systemy znaczeń dostarczane przez religie zinstytucjonalizowane. Jednostki same piszą własne narracje wiary. Jak wskazała autorka, wśród praktykujących katolików z Francji, Belgii czy Włoch, zintegrowanych ze wspólnotą parafialną, powszechne jest przeświadczenie o reinkarnacji. Norwescy czy duńscy luteranie, aktywnie angażujący się na rzecz swych kongregacji, włączają w obręb wiary wątki właściwe dla ekologii i ezoteryzmu. Na znaczeniu tracą natomiast doktryny religijne dostarczane przez Kościoły. Autorka odwołała się do badań przeprowadzonych wśród szwajcarskich katolików i protestantów, z których wynikało, iż tylko 2 proc. z nich postrzega swoją religię jako jedynie prawdziwą. Zdaniem D. Hervieu-Léger, legitymizacja wiary przemieszcza się obecnie z poziomu autorytetów religijnych, gwarantów jej autentyczności, na poziom samych jednostek, które biorą odpowiedzialność za swój duchowy rozwój²⁷. Ludzie konstruując własne narracje korzystają z różnych źródeł. Ich wiara ma eklektyczny charakter. Czy ta fragmentaryzacja nie doprowadzi jednak w końcu do całkowitego rozpadu wspólnego uniwersum znaczeń? Francuska badaczka odpowiedziała na to pytanie przecząco. Zwróciła uwagę, iż fragmentaryzacji paradoksalnie towarzyszy proces standaryzacji. D. Hervieu-Léger przywołała przykład ruchów charyzmatycznych, które rozwijając się zarówno w ramach katolicyzmu i protestantyzmu, odwołują się do tych samych wątków. Na ich gruncie następuje zjawisko doktrynalnej redukcji połączonej z ekspansją emocjonalności. Ten teologiczny minimalizm ogranicza relacje z transcendencją do osobistego doświadczenia Boga. Ma miejsce zatem proces homogenizacji wierzeń, który sprawia, iż coraz bardziej powszechne stają się duchowe migracje, poszukiwania doświadczeń religijnych. To z kolei prowadzi do wykształcenia się potrzeby dialogu, skonfrontowania swoich przeżyć z doznaniem innych. „Pielgrzymi” późnej nowoczesności są zainteresowani wspólnotą, w której ich własna religijna narracja zyskałaby pewną prawomocność. Indywidualizacja i fragmentaryzacja wiary paradoksalnie prowadzą do formowania się małych społeczności religijnych.

Pogląd, że we współczesnych społeczeństwach europejskich następuje proces indywidualizacji religijności podziela brytyjska badaczka – G. Davie. Zjawisko to autorka określiła mianem *wiary bez przynależności* [*believing without belonging*]. Religię przestało się traktować w kategoriach obowiązku. Obecnie pozostaje ona kwestią wyboru. Dowodem na to są dane odzwierciedlające stosunek Brytyjczyków do bierzmowania, do których odwołała się G. Davie. Wynikało z nich, iż sakrament ten nie jest już dłużej traktowany przez młodych człon-

²⁷ Nie należy jednak nadmiernie generalizować wskazanego zjawiska, a w jego analizie konieczne jest uwzględnienie warunków społecznych. Jak wskazała badaczka, ludzie różnią się dostępem do zasobów symbolicznych. Inne możliwości ma przedstawiciel wyższej klasy średniej, a inne osoby sytuujące się na samym dole drabiny społecznej. Nie ulega jednak wątpliwości, że dostęp do zasobów symbolicznych stale się powiększa. Istotny wpływ ma tutaj rosnący poziom wykształcenia oraz coraz powszechniejszy dostęp do środków masowej komunikacji.

ków Kościoła Anglii jako rytuał przejścia. Z roku na rok zmniejsza się liczba przystępujących do bierzmowania. Z drugiej jednak strony, daje się zaobserwować odmienne zjawisko. Jak wskazała G. Davie, wzrasta liczba dorosłych zainteresowanych przyjęciem tego sakramentu. W latach 90. stanowili oni 40 proc. wszystkich osób przystępujących do bierzmowania. Podobne zjawisko można dostrzec w innych krajach europejskich. Mimo, iż we Francji spada ilość chrztów przyjmowanych w dzieciństwie, to wzrasta zarazem liczba osób przystępujących do tego sakramentu w dorosłym wieku. Zdaniem G. Davie, proces indywidualizacji sprawia, że ludzie muszą sami wziąć odpowiedzialność za swój duchowy rozwój. Nie przyjmują już dłużej żadnych wierzeń czy praktyk z racji obowiązku, przynależności do danej tradycji. Kierują się świadomym wyborem. Dojrzewają do decyzji. Indywidualizacja wiary pociąga za sobą „konsumpcyjne” nastawienie do religii. W coraz większym stopniu liczą się te czynniki, które umożliwiają doświadczanie duchowości. Wbrew pozorom, tradycyjne Kościoły mają dużo do zaoferowania w tym względzie. Dysponują bowiem takimi „produktami” jak: średniowieczne katedry, tradycyjna liturgia, wysokiej klasy muzyka, wartościowe kazania, itd. Oprócz indywidualizacji wiary, istotny wpływ na kształt europejskiego krajobrazu religijnego mają migracje. G. Davie skoncentrowała się w swej refleksji na prześledzeniu tego procesu. Dla naszych rozważań najważniejsze okazały się kwestie dotyczące przystosowania się imigrantów do kultury kraju, do którego przybyli. Autorka zwróciła uwagę na różne polityki asymilacyjne podejmowane przez Wielką Brytanię oraz Francję. W obu przypadkach, nowi przybysze przywrócili dyskusję, o której Europejczycy już zapomnieli – dyskusję dotyczącą miejsca religii w przestrzeni publicznej. W tym momencie debata ta pozostaje jednak nierozstrzygnięta.

W swoich rozważaniach G. Davie wiele miejsca poświęciła sytuacji Kościołów. Indywidualizacja wiary sprawiła, iż obecnie nie są one już w stanie dyscyplinować pobożności czy zachowań współczesnych ludzi. Czy zatem późna nowoczesność postawiła w wątpliwość ich społeczną użyteczność? G. Davie odpowiedziała na to pytanie przecząco. Na wstępie zwróciła uwagę, iż tradycyjne Kościoły, zwane przez nią historycznymi, wywarły ogromny wpływ na kulturę europejską. Judeochrześcijański monoteizm stał się jednym z jej fundamentów, obok greckiego racjonalizmu i rzymskiej organizacji. G. Davie za przykład podała sposób, w jaki Europejczycy postrzegają czas. Dlaczego, retorycznie pytała w swych pracach, mieszkańcy kontynentu zdecydowali się uczynić dniami wolnymi sobotę i niedzielę, a nie piątek?! Mimo zatem, iż Europa się zmienia, to dziedzictwo przeszłości pozostaje głęboko zakorzenione w jej kulturze. Kościoły historyczne jako gwaranci tradycji i tożsamości nie są skazane na zagładę. Współczesność cechuje zatem pewna dwuznaczność. Z jednej strony następuje proces indywidualizacji wiary, z drugiej pojawia się potrzeba zachowania tradycji. Aby w jasny sposób wyrazić tę dwuznaczność, autorka odwołała się do pojęcia *religii zastępczej* [*vicarious religion*]. Pod terminem tym G. Davie

pojmuje religię wyznawaną przez aktywną mniejszość, ale w imieniu znacznie większej liczby ludzi, którzy nie tylko rozumieją, ale i aprobują to, co ta mniejszość robi. O ile pierwsza część tej definicji wydaje się klarowna, to druga wymaga pewnego komentarza. G. Davie odwołała się w tym przypadku do przykładów. Funkcjonowanie Kościołów jest niezbędne, gdyż dzięki nim możliwe staje się zachowanie pewnych istotnych dla społeczeństwa rytuałów, w szczególności zaś tych odnoszących się do narodzin, małżeństwa oraz śmierci. Jak stwierdziła badaczka, w ostatnich dekadach zapotrzebowanie na dwa pierwsze znacznie się zmniejszyło w różnych częściach Europy. Zmiany te nie dotknęły jednak rytuałów związanych z umieraniem. Zdecydowana większość Europejczyków korzysta w tej sytuacji ze wsparcia instytucji kościelnych, mimo iż możliwe jest przeprowadzenie świeckiej ceremonii. Jakakolwiek odmowa pochowania człowieka zgodnie z obrządkiem chrześcijańskim spotyka się z oburzeniem. Zdaniem G. Davie, funkcja współczesnych Kościołów nie ogranicza się jednak wyłącznie do kwestii rytualnych. Jak wskazała, duchowni nie tylko przewodzą ważnym dla człowieka uroczystościom, ale także wierzą za ludzi. Chcąc zobrażać tę rolę kleru autorka odwołała się do przypadków z Wielkiej Brytanii. Duchowni Kościoła Anglii, którzy pozwolili sobie na publiczne wyrażanie swych wątpliwości, co do istnienia Boga, spotykali się z krytyką „zeświecczonego” społeczeństwa. Brytyjska prasa bulwarowa wskazywała nawet, że bycie kapłanem to jednak „zawód”, do którego obowiązków należy wiara. Podobna presja dotyczy prowadzenia się duchownych i ich rodzin. Oczekuje się od nich spełniania określonych standardów zachowania. W razie, gdy nie są w stanie im sprostać, spotyka ich krytyka. Mimo, iż zdecydowana większość brytyjskiego społeczeństwa nie bierze udziału w nabożeństwach i nie realizuje norm religijnych w życiu codziennym, to zarazem formułuje wysokie wymagania pod adresem kleru i ich rodzin. Zdaniem G. Davie, presja na księży katolickich nie jest przy tym wcale mniejsza. Wszelkie odstępstwa od celibatu są surowo potępiane przez opinię publiczną. Oprócz tych społecznych oczekiwań, Kościoły pełnią jeszcze jedną funkcję. Stały się miejscem ważnych debat, dotyczących m. in. bioetyki czy homoseksualizmu. Dyskusje te, jak ma to w przypadku Kościoła Anglii, wywołują żywe poruszenie w całym brytyjskim społeczeństwie. Według G. Davie, funkcje te sprawiają, że możemy dziś mówić o zastępczej roli religii. Proces indywidualizacji sprawia, że obywatele współczesnych społeczeństw europejskich przywiązują coraz mniejszą wagę do praktykowania tradycyjnej wiary. Paradoksalnie wykazują jednak potrzebę, aby istniały historyczne Kościoły chrześcijańskie, oddziałujące na tożsamość, porządkujące przestrzeń i czas, scalające – choć dziś już na dość ogólnym poziomie – normatywnie społeczeństwo (Davie 1994, 2006, 2010).

Przemiany religijności, obserwowane przez badaczy z różnych europejskich społeczeństw²⁸, stały się punktem wyjścia do ukonstytuowania się nowego podejścia teoretycznego. Jego ramy przedstawiła L. Woodhead w artykule zatytułowanym *Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion* (2009). Ten kształtujący się obecnie paradygmat [*emerging paradigm*] stanowić ma odpowiedź na ograniczenia cechujące wcześniejsze nurty badawcze. Nowe stanowisko rozwija się pod wpływem dyskusji toczących się na gruncie socjologii. Jak wskazała L. Woodhead, istotną rolę odgrywa tutaj zwrot kulturowy, który sprawił, iż uwaga badaczy przestała być skupiona wyłącznie na zagadnieniach związanych ze stosunkami społecznymi i strukturą społeczną. W obrębie zainteresowania znalazła się kultura. Wpływ na rozwój nowego paradygmatu ma ponadto rosnące znaczenie globalizacji. W wyniku tego procesu, przyspieszeniu uległy przepływy informacji i kapitału na świecie. Nie pozostało to bez wpływu na sferę religijną. W końcu, zdaniem L. Woodhead, w naukach społecznych doszło do zwrotu postpozytywistycznego, który umożliwił uwzględnienie bardziej zróżnicowanych sposobów badania zjawisk. Ów paradygmat w budowie, na którym skoncentrowała się autorka, ma interdyscyplinarny charakter. Czerpie z osiągnięć nauk politycznych, *gender studies*, antropologii, kulturoznawstwa oraz – od niedawna – geografii. Wyraźny wpływ na jego kształt mają teorie feministyczne (por. Knott 2005). To kształtujące się podejście przyjmuje określone stanowisko względem ulokowania religii w społeczeństwie. Według L. Woodhead, przełomowa okazała się w tym względzie praca J. Casanovy, w której autor zakwestionował zasadność polaryzacji życia społecznego na sferę publiczną i prywatną. Do analizy zjawisk religijnych wprowadził kategorię społeczeństwa obywatelskiego. Zakładał przy tym, iż na tym poziomie powinien urzeczywistnić się proces deprywatyizacji religii. Zda-

²⁸ Interesujące rozważania podjęli także włoscy badacze. R. Cipriani skoncentrował się na żywotności katolicyzmu w swym zmodernizowanym kraju. Zaobserwował, iż religijność Włochów często wykracza poza ścisłe ramy religijności kościelnej. Jak stwierdził, jest to wiara, która znajduje się gdzieś pomiędzy tradycyjną a sprywatyzowaną, indywidualną pobożnością (Cipriani 2011). J. Mariański, nawiązując do włoskiego badacza, wskazał, iż na gruncie religii dyfuzyjnej: *Pierwotne treści religijne tracą na ważności, ztracają swoją intensywność, rozpraszają się, łączą się w różne układy i nowe syntezę. Zmniejsza się obszar wartości ściśle religijnych, treści religijne pojawiają się natomiast w obszarach życia społecznego o charakterze świeckim* (Mariański 2006:121). Tak zdefiniowana religijność pojawia się u osób, które podlegały w dzieciństwie socjalizacji religijnej. W swym późniejszym życiu odrzucały niektóre dyrektywy formułowane przez hierarchię kościelną. Osoby te nie przestały jednak respektować pewnych podstawowych zasad i wartości właściwych dla katolicyzmu (*Ibidem*: 121). Problematyka ta podjęta została także przez V. Cesareo. Na podstawie swych badań przeprowadzonych w połowie lat 90. stwierdził, że daje się zaobserwować dwa trendy charakteryzujące religijność dyfuzyjną we Włoszech. Jeden z nich związany jest z koncentracją na subiektywności. Zakłada się, iż głównym celem życia pozostaje samospełnienie. Drugi trend wiąże się z przypadkowością wyborów w kwestiach wiary. V. Cesareo zwrócił uwagę, że obie tendencje stoją w opozycji do tradycji katolickiej. Stanowią przejaw kultury narcystycznej, która skutkuje radykalnym indywidualizmem. Ta koncentracja na terażniejszości pozostawia niewiele miejsca dla Kościoła (Cesareo 1995).

niem L. Woodhead, nowe podejście idzie jeszcze dalej. Rezygnuje z dychotomii prywatne–publiczne. Ogranicza ona bowiem zróżnicowany charakter współczesnych zjawisk religijnych. Przykładem tego może być duchowość New Age, którą oba dotychczasowe paradygmaty – sekularyzacyjny oraz ekonomiczny – postrzegają jako fenomen zawężony do sfery prywatnej. Tak jednak nie jest. Duchowość New Age uległa rozproszeniu i oddziałuje na różne obszary życia społecznego. Manifestuje się w edukacji, środowisku pracy (w postaci treningów i warsztatów rozwoju osobistego), służbie zdrowia (uwzględnienie holistycznego podejścia do leczenia chorób), itd. Zmianie uległ ponadto horyzont, który wyznaczał dotąd granice, w ramach których zjawiska religijne były analizowane. Coraz mniej istotny wydaje się poziom państwa narodowego. Duchowość New Age, trzymając się tego przykładu, jest fenomenem kształtowanym na gruncie globalnego społeczeństwa obywatelskiego, mającym swe egzemplifikacje na poziomie lokalnym. Podobna sytuacja ma miejsce w odniesieniu do innych zjawisk. Dla przykładu, środowiska imigranckie w Europie Zachodniej budują swą tożsamość religijną w wymiarze transnarodowym.

Kształtujący się paradygmat zmienia także sposób postrzegania stosunków między religią a państwem. Na gruncie podejścia sekularyzacyjnego koncentrowano się na dominującej roli Kościoła w społeczeństwie. Państwo było początkowo gwarantem tej funkcji, a następnie ją regulowało. Wraz z procesem zewszeczenia Kościoły traciły swe publiczne znaczenie. W paradygmacie ekonomicznym odwoływano się do metafory rynku, wskazywano przy tym na relacje mające miejsce pomiędzy samą jego strukturą a poziomem zaangażowania wierznych w praktyki religijne. Nowe podejście przyjmuje inny punkt widzenia w tym względzie. Jak wskazała autorka, oba dotychczas dominujące nurty badawcze były wyabstrahowane z życia społecznego. Konieczne jest zatem, aby ugruntować rozważania w konkretnych kontekstach kulturowych. Przedmiotem zainteresowania staje się to, jak religia wchodzi w relacje z państwem oraz gospodarką. Punkt ciężkości kładzie się zatem na ograniczenia i szanse stwarzane w ramach określonego systemu społecznego. Ten kierunek refleksji umożliwia przy tym koncentrację na stosunku religii do struktur władzy. Religia staje się źródłem mobilizacji politycznej. Jest zasobem, dzięki któremu różne mniejszości społeczne mogą stawiać opór polityce prowadzonej przez większość. Na koniec, L. Woodhead zwróciła uwagę, że na gruncie kształtującego się paradygmatu zakres zjawisk religijnych poddawanych analizie jest znacznie szerszy niż w przypadku dwóch wcześniejszych podejść. Badacze związani z nurtem sekularyzacyjnym skupiali się w swych rozważaniach na Kościołach. Zwolennicy paradygmatu ekonomicznego podejmowali się refleksji w odniesieniu do wymiaru kongregacji oraz indywidualnych praktyk religijnych. Oba podejścia okazały się jednak niewystarczające. Nie uwzględniały one bowiem tych form pobożności, które rozwijają się poza znanym światem instytucji kościelnych. W ramach nowego paradygmatu stwierdza się natomiast, iż religijność, czy sze-

rzej – duchowość, stanowi rezultat interakcji zachodzących między wspólnotą religijną (duchową), jednostkami oraz ich świętymi symbolami. Przedmiotem samych praktyk stają się kwestie dotychczas pomijane w refleksji socjologicznej, związane m. in. z ciałem oraz emocjami. Tworzący się paradygmat odrzuca także metodologiczny nacjonalizm właściwy dla wcześniejszych podejść. W polu zainteresowania znalazły się bowiem zjawiska nie-chrześcijańskie, pozaeuropejskie, dotychczas marginalnie podejmowane przez socjologów religii. Tak zdefiniowane ramy paradygmatu mają swe metodologiczne reperkusje. Jak wskazała L. Woodhead, nowe podejście eliminuje bariery właściwe dla wcześniejszych nurtów. Uwzględnia nie tylko rozważania teoretyczne oraz badania ilościowe, ale także metody jakościowe. Zdaniem autorki, stwarza to możliwość zastosowania triangulacji metodologicznej, pozwalającej spojrzeć na dane zjawisko z szerszej perspektywy.

Fenomenem, na którym skupiła się uwaga formującego się podejścia, pozostaje m. in. nowa duchowość. Stała się ona przedmiotem zainteresowania wielu dyscyplin naukowych. Wyraźny zwrot ku duchowości daje się zaobserwować na gruncie psychologii. Badacze związani z tą dyscypliną skoncentrowali się na zagadnieniach związanych z kapitałem duchowym (Zohar, Marshall 2004) czy z duchową inteligencją (SQ) (Zohar, Marshall 2001). Wskazana problematyka dużą popularnością cieszy się na gruncie literatury dotyczącej psychoterapii (Burkhardt, Nagai-Jacobson 1994; Enquist, Short-DeGraff, Gliner, Oltjenbruns 1997; Ganje-Fling, McCarthy 1991; Prasinos 1992; Schermer 2003; Spezzano, Garguilo 1997). L. Sperry wskazał, że można wyodrębnić kilka podejść, które w relacji terapeuta – pacjent uwzględniają wymiar życia duchowego (por. Sperry 2003). Wyróżnił przy tym nurty: transpersonalny (Cortright 1977; Karasu 1999), teistyczny (Richards, Bergin 1999) oraz chrześcijański (Benner 2002; Propst 1996; Sperry 1998, 2001; Steere 1997). Powstały także pierwsze publikacje systematyzujące refleksję psychologiczną nad duchowością (Culliford 2011; Gorsuch 2002). Podobną tendencję można zaobserwować na gruncie ekonomii i nauk o zarządzaniu (Abe, Bassegy, Dempsey 1998; Giacalone, Jurkiewicz 2002; Grant, O’Neil, Stephen 2004; Pava, Primeaux 2004; Zsolnai 2004). P. R. Holmes w swym artykule *Spirituality: Some Disciplinary Perspectives* (2007) zwrócił uwagę, że trend ten pozostaje charakterystyczny także dla innych dyscyplin naukowych, w tym medycyny, pedagogiki oraz teologii. Nie ominął też socjologii.

3.2. Socjologia duchowości

Mimo, że duchowość stała się przedmiotem zainteresowania różnych dyscyplin naukowych, to znaczenie tego terminu nie jest w pełni klarowne. W literaturze przedmiotu podkreśla się, że trudno jest zdefiniować te ludzkie doświadczenia, których w pełni nie można oddać za pomocą języka. Takiej próby podjęli

się jednak P. Heelas oraz L. Woodhead. Dokonali rozróżnienia pomiędzy transcendentną religijnością a immanentną duchowością. Na wstępie skoncentrowali się na zdefiniowaniu pierwszego pojęcia. Stwierdzili, iż termin religia używany jest do wyrażania wiary w rzeczywistość nadprzyrodzoną, znajdującą się ponad tym, co świat ma do zaoferowania. Religia opiera się na świętych tekstach. Zawierają one dogmaty, odnoszące się zarówno do tego, jak i transcendentalnego świata. Religia zakłada także istnienie określonych rytuałów. Tak zdefiniowana wiara umożliwia doświadczanie głębokich doznań. Na jej gruncie kształtuje się duchowość, którą autorzy nazwali mianem transcendentnej, związanej ze światem zewnętrznym wobec człowieka [*life-as spirituality*]. Jej obecność widoczna jest w ramach chrześcijaństwa. W tym przypadku, pojęcie to bywa używane do wyrażenia głębokich doznań religijnych, w których jednostka wprost została natchniona przez Ducha Świętego bądź szuka boskiej inspiracji w sposób pośredni, podążając drogą wyznaczoną przez Pismo Święte lub tradycję. Nieco inny charakter mają natomiast te doznania, na których P. Heelas oraz L. Woodhead skupili swą uwagę. Interesowała ich immanentna duchowość [*subjective-life spirituality*], nie tyle zakotwiczona w religijnej wizji rzeczywistości nadprzyrodzonej i wyrastających z niej dogmatach czy rytuałach, co raczej ugruntowana w subiektywnym, wewnętrznym świecie człowieka. Na jej określenie używa się często terminów duchowość alternatywna czy holistyczna. Obejmuje praktyki angażujące zarówno umysł jak i ciało, w tym m. in.: jogę, reiki, medytację, tai chi, aromaterapię, rebirthing oraz refleksologię (Heelas, Woodhead 2005). W innym miejscu, P. Heelas dokonał rozróżnienia na duchowość teistyczną oraz New Age. Typologia ta pozostaje komplementarna wobec tej, którą przedstawiłem powyżej. Zdaniem autora, pierwsza z nich to duchowość, w której zasadniczą rolę odgrywa podporządkowywanie się woli bożej czy doznawanie Ducha Świętego. Kluczowe pojęcia cechujące tę drugą to „doświadczanie” oraz „praktyka”. Duchowość New Age nie przywiązuje znaczenia do wierzeń, doktryn czy etycznych nakazów. Przykłada wagę do tego, co jest wewnątrz nas. Odpowiednie praktyki mają umożliwić proces zagłębiania się w siebie (Heelas 2006). Interesujący opis nieisteistycznej duchowości P. Heelas zaprezentował w książce zatytułowanej *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (1996). Stwierdził w niej, iż polega ona na doznawaniu swej „jaźni”, a zwłaszcza tych obszarów, które funkcjonują poza tym, co określamy mianem świadomości, intelektu czy umysłu. Innymi słowy, chodzi o zagłębienie się w sferę poza-pojęciową, na której nie odcisnął swego piętna proces socjalizacji. Zanurzenie w głąb jaźni umożliwia nam bycie tym, kim jesteśmy z natury. To rozumienie duchowości nieisteistycznej, które przedstawił P. Heelas, sprowadza się zatem do pragnienia zrozumienia swej własnej istoty. Bariere w tym procesie stanowi zinternalizowana kultura, której treści narzucają nam pewne sposoby i formy, w jakich poznajemy siebie oraz otaczający nas świat.

G. Giordan nawiązując do typologii przedstawionej przez P. Heelasa oraz L. Woodhead wskazał, iż różnicując terminy duchowości i religijności należy odwołać się do refleksji teologicznej. Autor stwierdził, iż w czasach przednowoczesnych oba pojęcia były używane zamiennie. Instytucje religijne określały wówczas granice manifestowania się duchowości oraz formy, w jakich mogła się ona przejawiać. Te ograniczenia nie były jednak nigdy skrupulatnie przestrzegane. Jak zauważył autor, niektóre sposoby doświadczania religijności, stanowiące często punkt wyjścia dla formowania się zakonów chrześcijańskich, powstawały *de facto* w warunkach napięcia między doznawaniem duchowości a instytucjonalnymi ograniczeniami narzucanymi przez średniowieczny Kościół. G. Giordan przywołał postaci niektórych świętych, którzy początkowo byli traktowani jak heretycy. Dla przykładu, pewne obiekcje papieża Innocentego III budziła pobożność św. Franciszka z Asyżu. Propagowany przez niego kult ubóstwa kontrastował z dostatnim życiem duchowieństwa. Kościół z podejrzliwością patrzył także na działalność hiszpańskiego mistyka – św. Jana od Krzyża, który za głoszone przez siebie przesłanie musiał spędzić kilka miesięcy w więzieniu. Zdaniem G. Giordana, współczesne rozumienie terminu duchowość wywodzi się z teologii. Zostało zaadaptowane na użytek nauk społecznych. Daje się jednak zaobserwować pewne różnice pomiędzy przeszłym, teologicznym a obecnym, socjologicznym pojmowaniem duchowości. W tym pierwszym znaczeniu, termin ten oznaczał odrzucenie barier stawianych przez instytucje religijne. Mistycy podejmowali trud powrotu do źródeł. Na swej duchowej ścieżce brali na siebie wysiłek związany z interpretacją tradycji oraz Pisma Świętego. Współczesna duchowość w większym natomiast stopniu odwołuje się do indywidualnych potrzeb człowieka niż do jakiegokolwiek doktryny religijnej. Przemiany społeczne spowodowały, że nastąpiła redefinicja relacji między religią a społeczeństwem. To napięcie pomiędzy instytucjonalnym wymiarem wiary a indywidualną pobożnością stało się jeszcze bardziej widoczne. Zdaniem G. Giordana, obecnie możemy obserwować demokratyzację świętości [*democratization of sacred*]. Proces ten skutkuje radykalną indywidualizacją sposobów, w jakich można wyrażać swą duchowość. Fundamentalną konsekwencją tej demokratyzacji jest fakt, że w swych duchowych poszukiwaniach jednostka nie musi już odwoływać się do żadnych zewnętrznych norm czy dogmatów (Giordan 2007).

Próby uporządkowania refleksji podjął się E. Pace. W moim odczuciu, zaproponowana przez niego koncepcja łączy wnioski wyłaniające się z rozważań podjętych przez P. Heelasa i L. Woodhead oraz G. Giordana. Zdaniem badacza, aby pojęcie duchowości mogło być poprawnie używane na gruncie socjologii, muszą być spełnione przynajmniej trzy warunki. Termin ten powinien: a) być kategorią rezydualną; b) stanowić stosunkowo niezależną koncepcję oraz c) dotyczyć rudymen tarnej relacji między systemem wierzeń a jego środowiskiem (z definicji pozostającym bardziej zróżnicowanym, złożonym i szerszym

niż system sam w sobie). Na wstępie autor postanowił zdefiniować, czym jest religia. Uznał, iż pod pojęciem tym należy rozumieć złożony system wierzeń związanych ze świętością. Sformułowana przez niego koncepcja religii korespondowała z rozważaniami G. Giordana. Stwierdził, iż: *Systemy wierzeń ciągle definiują granice świętości, skupiając dzięki temu wyspecjalizowaną wiedzę i różne formy władzy (począwszy od kontroli nad indywidualną świadomością, do bezpośredniego i pośredniego zarządzania władzą polityczną)* (Pace 2008:22). System postrzega świętość w kategoriach przedmiotowych, przez co pozbawia jednostki doświadczania *sacrum* w sposób bezpośredni bądź ogranicza możliwe znaczenie zawarte w samej świętości. Te uwagi pozwoliły E. Pace sformułować definicję duchowości. Autor rozumie przez nią nieredukowalną tendencję do (...) *wyobrażania sobie świętości w sposób inny niż wskazany przez system wierzeń* (*Ibidem*: 26). Nie chodzi przy tym o to, iż tak zdefiniowana duchowość pozostaje w kontradycji do wskazanego systemu. Istnieje określona zależność między nimi. Jak wskazał badacz: (...) *system wierzeń może istnieć tylko w relacji z bardziej rozległym i złożonym środowiskiem społecznym i religijnym* (...) (*Ibidem*: 26). Wskazana zależność implikuje sam sposób rozumienia duchowości. Ta kategoria bądź pojęcie służy bowiem do wyjaśniania nieredukowalnej natury znaczenia, istniejącej poza systemem. Religia narzuca ludziom to, w co ci powinni wierzyć. Sama wiara jednak dysponuje znacznie szerszym zakresem wolności, co sprawia, że czasami nie podąża za wymaganiami systemu. Ludzie nie zawsze zatem akceptują warunki, które są im stawiane. Lekceważą wówczas symboliczne granice, ramy ustanawiane przez system. E. Pace wskazał, iż taka sytuacja ma obecnie miejsce w społeczeństwach zachodnich. Znaczny odsetek populacji żyje w nich poza dominującym porządkiem symbolicznym i religijnym. Zdaniem autora, sytuacja ta prowadzi do kryzysu współczesnego ładu. Jak stwierdził E. Pace: (...) *istnieje coś, co jest „poza porządkiem”, coś, co nie ma zdolności przekształcenia zewnętrznego zróżnicowania w wewnętrzne. Takie jednostki nie uznają już siebie „za część systemu”, ale jednocześnie podchodzą z szacunkiem do wzorów wierzeń ustalonych przez system, który usiłuje zdefiniować granice wiary* (*Ibidem*: 27). Te uwagi skłoniły autora do poparcia tezy, zgodnie z którą nowe formy duchowości stanowią przejaw współczesnego gnostycyzmu (por. Troeltsch 1912; Filoramo 1990; Hanegraaff 1996). Są dwa elementy, które świadczą o tym podobieństwie. Po pierwsze, współczesną duchowość i dawny gnostycyzm łączy założenie, że zbawienie może zostać osiągnięte jedynie poprzez wiedzę. Ma ona ezoteryczny charakter. Jest nieredukowalna do dychotomii prawdy i fałszu. Opiera się na intuicji, mistycznych doznaniach oraz ukrytym znaczeniu tekstów religijnych. Po drugie, ta wiedza to w rzeczywistości samowiedza. Jednostka podążając wyznaczoną przez gnostycyzm drogą doświadczenia odkrywa w sobie bożą część. Dzięki niej ma możliwość odkrywania „prawdziwego” znaczenia oraz przekraczania granic poznania, a więc doznawania sytuacji, których nie przewidywały dominujące tradycje religijne.

E. Pace swą refleksję zakończył stwierdzeniem, iż tak zdefiniowana duchowość jest powszechna we współczesnych społeczeństwach. Nie odnosi się ona wyłącznie do fenomenu New Age. Pozostaje właściwa także dla grup i wspólnot funkcjonujących na gruncie Kościoła katolickiego, czujących przynależność do jego wielowiekowej tradycji. Zdaniem autora, ich indywidualna tożsamość nie jest ani spójna, ani zintegrowana i uporządkowana. Ma wieloznaczny charakter. Przykładem tego pozostaje katolicki ruch neokatechumenalny.

Fenomen nowej duchowości stał się także przedmiotem rozważań J. Mariańskiego. Problematykę tę autor poddał pod rozwagę w pracy zatytułowanej *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym* (2010). Zdaniem J. Mariańskiego, na zjawisko nowej duchowości należy spojrzeć z nieco szerszej perspektywy. Pozostaje ona jedną z konsekwencji współcześnie zachodzących przemian. Wraz z ponowoczesnością wzrasta poziom zróżnicowania społeczeństwa. Sam autor zwraca uwagę na rosnące znaczenie pluralizmu w dzisiejszym świecie. Jednostka w coraz mniejszym stopniu zobowiązana jest do podążania drogami wyznaczonymi przez tradycję, także religijną. Zostaje wykorzeniona ze stylów życia właściwych dla społeczeństwa przemysłowego. W tych nowych warunkach wzrasta znaczenie wolnego wyboru. Przed jednostką pojawia się wiele różnych opcji. Ona sama zaś zobowiązana jest do konstruowania własnego życia, komponowania swej tożsamości. Ponowoczesność wzmacnia zatem tendencję do eksperymentowania. Biografia człowieka staje się biografią „majsterkowicza”. Zmiany te powodują subiektywizację stylów życia czy światopoglądów. Powszechna staje się postawa sceptycyzmu. Dekonstrukcji ulegają wspólne ideały. Te przemiany nie pozostają bez wpływu na życie religijne. Na znaczeniu tracą tradycyjne Kościoły. Proces ten, wyraźnie widoczny na kontynencie europejskim, został określony w literaturze przedmiotu mianem „odkościelnienia”. Sam autor zadaje jednak istotne pytanie, czy proces ten prowadzi *de facto* do zaniku religijności? Poza strukturami tradycyjnych Kościołów rozwija się nowa duchowość. Fenomen ten świadczy o tym, że stwierdzenia badaczy sugerujących zanik sacrum w Europie mogą być przedwczesne. Sam termin „nowa duchowość” jest trudny do zdefiniowania. Bywa on używany na określenie takich zjawisk, jak New Age, ezoteryzm, niewidzialna religia, duchowość holistyczna, alternatywna, itd. J. Mariański opisując ten fenomen, będący według niego rezultatem ponowoczesnego pluralizmu i indywidualizacji, stwierdził, iż wychodzi on poza dotychczasowe próby definiowania religii. Pozbawiony jest struktury.

Nowa duchowość pozostaje swego rodzaju patchworkiem, konstruowanym samodzielnie przez jednostki. Stanowi w związku z tym wyzwanie dla refleksji teologicznej. W przeszłości termin *duchowość* utożsamiano z pogłębionym przeżywaniem religijności. Zamiennie stosowano z innym pojęciem – pobożnością. Zdaniem J. Mariańskiego, obecnie mamy do czynienia z odmienną sytuacją. Duchowość staje się zjawiskiem szerszym, wykracza poza granice określonych systemów wiary. Autor nie jest jednak skłonny do przeciwstawiania jej

religijności. Jego stanowisko pozostaje zatem bliskie poglądom formułowanym przez włoskich badaczy. Jak stwierdził bowiem: *Ze względu na to, że nowa duchowość wykazuje wiele podobieństw do religijności pozainstytucjonalnej (pokościelnej), nie wydaje się konieczne przeciwstawianie jej religijności, lecz raczej traktowanie jej jako poszerzanie czy dopełnienie dotychczasowych form i kształtów religijności (...)* (Mariański 2010:205). Według J. Mariańskiego, pojawienie się nowej duchowości w Europie stanowi także wyzwanie dla tezy sekularyzacyjnej, zwłaszcza zaś dla co bardziej stanowczych stanowisk z niej się wywodzących. Zdaniem autora, fenomen ten wyraźnie wskazuje, że istnieje pewna potrzeba Transcendencji także w tych społeczeństwach, które wydawały się dotąd całkowicie ześwieczone.

W swojej refleksji nad nową duchowością skoncentrowałem się na dwóch jej przejawach. Po pierwsze, interesowało mnie zjawisko określane mianem New Age. Po drugie, pod rozwagę poddałem duchowość kształtującą się na gruncie współczesnych wspólnot i Kościołów chrześcijańskich. Swoje rozważania rozpocznę od tego pierwszego zagadnienia. W literaturze przedmiotu w coraz większym stopniu zwraca się uwagę na rozkwit tak definiowanej duchowości (Ammerman, Roof 1995; Granqvist, Hagekull 2001; Houtman, Mascini 2002; Roof 1993, 1999; Wuthnow 2003; York 1995). J. Beckford wskazał, iż choć liczba osób praktykujących New Age pozostaje niewielka, to jednak holistyczna świadomość głoszona przez jej zwolenników głęboko wrosła w kulturę współczesnych społeczeństw zachodnich. Wątki związane z tą duchowością ujawniają się zwłaszcza w publicznych dyskusjach dotyczących ochrony środowiska, inicjatyw pokojowych, spraw płci kulturowej oraz polityki zdrowotnej (Beckford 1992). New Age postrzega się najczęściej jako zbiór niespójnych idei i praktyk. Większość konsumentów duchowości holistycznej korzysta z różnych tradycji i doktryn religijnych jednocześnie, łącząc je w synkretyczną całość (Houtman, Aupers 2007). S. Bruce stwierdził, iż New Age pozostaje eklektyczna w bezprecedensowym stopniu. Zdominowana jest przy tym przez zasadę, że jednostka sama decyduje, w co ma wierzyć. Badacz nie zakłada, aby z tego tygła wyłoniła się jakakolwiek wspólnota symboliczna na wzór tradycyjnych religii (Bruce 2002). Podobne poglądy formułowali inni autorzy. C. Baerveldt stwierdził, że w przypadku New Age mamy do czynienia z religią typu „zrób-to-sam” (Baerveldt 1996). Na kwestię wolnego wyboru w konstruowaniu własnego świata przeżyć duchowych zwrócił uwagę A. Hamilton. New Age określił mianem *pick-and-mix religion* (Hamilton 2000). Inni, chcąc podkreślić synkretyczny charakter duchowości holistycznej, stwierdzili, iż w jej przypadku należy mówić o religijnej konsumpcji *à la carte* (por. Possamai 2003). To, co powtarza się w tych rozważaniach, to koncentracja na zagadnieniach związanych z indywidualizmem, wolnym wyborem oraz fragmentaryzacją, niespójnością wierzeń, ich synkretycznym charakterem. Czy New Age jest zatem przejem ponowoczesności? Czy można określić ją mianem postmodernistycznej religii? Problem ten

rozwinął S. Hunt. Jak stwierdził badacz: *Jedną z najbardziej niezwykłych cech ruchu New Age jest jego podejście do modernistycznego projektu Oświecenia. Sprawia on wrażenie wyjątkowego zjawiska religijnego, które charakteryzuje się przeciwstawieniem wierze racjonalizmu i doświadczenia naukowego* (Hunt 2008:43). Ruch New Age może być postrzegany jako wyraz odrzucenia paradygmatu właściwego dla nowoczesności. Stanowi wówczas znak formowania się nowego, postmodernistycznego ładu. Jak wskazał S. Hunt: *New Age na nowo zaczarowuje świat i odchodzi od trendów sekularyzacyjnych, często uważanych za wytwór racjonalno-naukowego światopoglądu* (Ibidem: 43). Duchowość ta odrzuca racjonalizm jako jedyny sposób interpretacji świata. Odkrycia nie muszą być ugruntowane w badaniach empirycznych ani spełniać rygorów naukowości. Wręcz przeciwnie, mogą pochodzić z objawienia, subiektywnego doświadczenia bądź stanowić rezultat praktyk ezoterycznych. Mimo krytyki racjonalizmu i nowoczesności w ogóle, S. Hunt zakwestionował jednak postmodernistyczny charakter zjawiska. Jak stwierdził: *Mimo mistycznej, pseudonaukowej natury New Age i krytyki wąskich horyzontów racjonalnej nauki i jej światopoglądu, sami wyznawcy często wydają się zbyt pośpiesznie legitymizować swoje metody przez trzymanie się głównych uzgodnień nowoczesności* (Ibidem: 49). Na gruncie New Age istnieją oczywiście wątki radykalnie odbiegające od konwencjonalnej myśli. Najczęściej są one związane z astrologią czy okultyzmem. Mimo tego, obrońcy New Age często odwołują się do takich argumentów, które są głęboko zakorzenione w nowoczesności. Duchowość holistyczna pozostaje zatem zracjonalizowanym sposobem doznawania rzeczywistości. Stanowi metodę, za pomocą której współcześni ludzie mogą rozwijać swój potencjał, doświadczać doczesności. New Age jest formą afirmacji samego siebie i otaczającego świata. Taki sposób definiowania zjawiska sprawia, że wydaje się ono znacznie mniej alternatywne czy postmodernistyczne niż wiele ruchów religijnych, które pojawiły się w społeczeństwach zachodnich w latach 60.

Problematyka New Age rozwijana była także przez P. Heelasa. W pracy zatytułowanej *Spiritualities of Life: From the Romantics to Wellbeing Culture* (2008) przedstawił on ewolucję form, w jakich manifestowała się duchowość alternatywna. Na wstępie wskazał na zjawiska prekursorskie względem New Age. Zwrócił uwagę na to, iż już na przełomie XIX i XX stulecia w Europie oraz w Stanach Zjednoczonych pojawiały się osoby, których duchowość wykraczała poza ramy definiowane wówczas przez tradycje religijne. Za przykład może posłużyć tutaj H. Bławatska, która na podstawie swych zainteresowań okultystycznych i praktyki spirytystycznej opracowała doktrynę teozoficzną. Zdaniem P. Heelasa, te duchowe dążenia w jednej chwili rozwijały się by w następnej zupełnie zaniknąć. Przełomem okazały się lata 60 XX w. To wówczas duchowe oczekiwania społeczeństw zachodnich zbiegły się w czasie z powstaniem nowych ruchów religijnych. Obie tendencje miały kontrkulturowy charakter. Stanowiły wyraz sprzeciwu wobec tradycyjnych struktur religijnych. Dalsze prze-

miany następowały w latach 70. i 80. Ukształtowała się wówczas duchowość seminaryjna [*seminar spirituality*], o której P. Heelas wspominał już w *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (1996). Zdaniem autora, stanowiła ona rezultat treningów i warsztatów ukierunkowanych na zwiększenie ludzkiego potencjału. Uczestnicy tych seminariów spodziewali się określonych efektów zarówno w pracy zawodowej jak i życiu osobistym. Duchowość wkroczyła zatem w obszary psychologii społecznej i zarządzania. Zdaniem P. Heelasa, do następnej przemiany doszło w latach 90. Była ona związana z przejściem od kultury dobrobytu do kultury dobrostanu. New Age przestała być wówczas zjawiskiem alternatywnym i kontrkulturowym. Zaczęła funkcjonować jako fenomen powszechny.

W świetle tezy sekularyzacyjnej, a także danych sugerujących kryzys instytucjonalnej religijności, zasadne staje się zatem pytanie, czy ta holistyczna duchowość zastąpi w mniej bądź bardziej odległej przyszłości tradycyjną pobożność? Jeśli New Age nie jest już dłużej marginalnym zjawiskiem społecznym, to kwestia ta wydaje się warta poruszenia. Odpowiedź na to pytanie spróbowali sformułować P. Heelas oraz L. Woodhead w ramach projektu badawczego zwanego pod nazwą Kendal Project. Na jego gruncie przewidzieli wykonanie studium przypadku. Samo badanie zostało zrealizowane między 1 października 2000 r. a 30 czerwca 2002 r. w mieście Kendal zlokalizowanym w Kumbrii (Północno-Zachodnia Anglia). W 1999 r. liczyło ono 27 610 mieszkańców. Na wstępie zidentyfikowano obszary, na gruncie których aktywność religijna i duchowa była w Kendal najbardziej widoczna. Autorzy wyróżnili zatem środowisko kongregacji [*congregational domain*]. Był to obszar publicznego funkcjonowania Kościołów zlokalizowanych w analizowanym mieście. Oprócz tej sfery, autorzy rozpoznali środowisko, które nazwali *holistic milieu*. W ramach niego koncentrowała się aktywność związana z duchowością holistyczną, nieteistyczną. W pierwszej sferze działało 25 kongregacji. P. Heelas oraz L. Woodhead dokonali ich typologizacji. Wyodrębnili przy tym kongregacje: różnicy [*congregation of difference*], bliskości [*congregation of humanity*], doświadczania różnicy [*congregation of experiential difference*] oraz doświadczania bliskości [*congregation of experiential humanity*]. Pierwsze z nich podkreślały dystans, jaki dzieli Boga od ludzi oraz konieczność podporządkowania się prawom ustanowionym przez Stwórcę. Kongregacje te znaczną wagę przywiązywały do indywidualnego zbawienia oraz do emocji przeżywanych przez wiernych. Ten typ reprezentowany był m. in. przez Świadków Jehowy. Kongregacje bliskości natomiast redukowały dystans między Stwórcą a stworzeniem. Podkreślały, iż istnieje podobieństwo między istotą ludzką a Bogiem. Wiara propagowana przez te denominacje miała bardziej optymistyczny wydźwięk. Etykę stawiano ponad dogmatami wiary, miłość zaś ponad prawem religijnym. Kongregacje te kładły większy nacisk na rzeczywistość doczesną niż na zagadnienia eschatologiczne. Taka perspektywa przyjmowana była przez liberalne denominacje głów-

nego nurtu, w tym m. in. przez Kościół Anglii oraz Zjednoczony Kościół Reformowany. Oba typy kongregacji dysponowały ponadto odpowiednikami, które w większym stopniu podkreślały wagę wewnętrznego doświadczania religii. Skupiały się one na osobistym doznawaniu obecności Ducha Świętego. Kongregacje doświadczania różnicy reprezentowane były przez niezależne Kościoły wywodzące się z nurtu zielonoświątkowego, neoewangelikalnego. Na drugi typ (kongregacje doświadczania bliskości) składały się podmioty prowadzone m. in. przez Unitarian oraz Kwaków. W ramach *holistic milieu* wyodrębniono natomiast aktywność indywidualną oraz praktyki grupowe. W 2001 r. w Kendal oraz w okolicy działało ponad 100 osób oferujących usługi związane z duchowością holistyczną. Przekrój tych świadczeń był bardzo szeroki. Autorzy do najbardziej popularnych zaliczyli: jogę, różnego rodzaju masaże, aromaterapię, homeopatię, refleksologię, technikę Aleksandra (zwaną przez jej zwolenników metodą re-edukacji psychofizycznej), tai chi, kręgarstwo oraz reiki.

Przedmiotem zainteresowania P. Heelasa oraz L. Woodhead nie była jedynie rekonstrukcja obu środowisk – kongregacji oraz *holistic milieu*. Chcieli uzyskać wiedzę, jak wiele osób korzysta z usług religijnych bądź duchowych. Jeśli chodzi o kongregacje, to okazało się, że w ciągu przeciętnego tygodnia w nabożeństwach uczestniczyło 7,9 proc. mieszkańców Kendal. Odsetek ten pozostawał komplementarny wobec danych empirycznych pochodzących z Wielkiej Brytanii w ogóle. Wyniki Europejskiego Badania Wartości wskazywały bowiem, iż w omawianym społeczeństwie regularnie (co najmniej raz w tygodniu) w nabożeństwach bierze udział 8 proc. mieszkańców. Badaczom znacznie trudniej było określić poziom zaangażowania osób korzystających z usług oferowanych w ramach *holistic milieu*. W swoich wyliczeniach uwzględnili jedynie tych, którzy przypisywali tej aktywności duchową wartość. W ciągu przeciętnego tygodnia z usług tych korzystały 483 osoby, a więc 1,6 proc. mieszkańców Kendal. Na tym jednak nie skończyły się wnioski pochodzące z projektu. P. Heelas oraz L. Woodhead zidentyfikowali te formy religijności oraz duchowości, które cechował rozwój. Przede wszystkim były to wszelkie aktywności związane z *holistic milieu*. Podobna tendencja pozostawała właściwa także dla ekspresyjnych form religii kościelnej. W Kendal dało się bowiem zaobserwować wzrost liczby wiernych wśród kongregacji doświadczania różnicy oraz kongregacji doświadczania bliskości. Wyraźny spadek pozostawał natomiast charakterystyczny dla Kościołów głównego nurtu. Na podstawie tych danych, badacze formułowali różne prognozy. Ich zdaniem, istnieje duże prawdopodobieństwo, iż w Wielkiej Brytanii w ciągu kilku następnych dekad liczba osób zaangażowanych w duchowość holistyczną zrówna się z liczbą wyznawców chrześcijaństwa.

Oprócz New Age interesowały mnie inne przejawy duchowości. Pewnych wskazówek odnośnie nowych obszarów refleksji dostarczył projekt realizowany przez P. Heelasa oraz L. Woodhead. Z ich badania wynikało bowiem, iż współcześnie daje się zaobserwować rozwój nie tylko duchowości holistycznej, ale

również tej, która wyrasta na gruncie określonych tradycji religijnych. Problematyka związana z tym drugim zjawiskiem została podjęta przez P. Versteega. Autor zasugerował, iż zaproponowany przez P. Heelasa oraz L. Woodhead podział na duchowość holistyczną oraz teistyczną jest sztuczny. Ludzie, którzy są zaangażowani w różne formy religijnej bądź duchowej aktywności nie stosują klasyfikacji przyjmowanych przez badaczy akademickich. W swych poszukiwaniach kierują się raczej praktycznym kryterium. Interesuje ich doskonalenie siebie, pogłębienie relacji z samym sobą oraz z otaczającym światem. Chcąc podkreślić podobieństwa między obiema formami duchowości, P. Versteeg skoncentrował się na aktywności centrów chrześcijańskich w Holandii. Stają się one coraz popularniejszymi podmiotami funkcjonującymi w tym kraju. Zdaniem autora, na ich gruncie kształtuje się to, co określił mianem *marginalnej duchowości* [*marginal spirituality*]. Na wstępie konieczne wydaje się wyjaśnienie pewnych kwestii związanych z tym terminem. Jak stwierdził autor, marginalności nie należy rozumieć w sensie ilościowym, lecz raczej w jakościowym. Chodzi bowiem o zbiór praktyk i wierzeń, które konstytuują doktrynalne peryferia tradycji chrześcijańskiej. Termin marginalność wyraża także pewien stosunek do hierarchii. Podkreśla dystans osób i grup zaangażowanych w różne formy aktywności związane z tą duchowością wobec władz kościelnych. Pod pojęciem tym autor rozumiał ponadto sytuacją graniczną, swego rodzaju stan zawieszenia, w ramach którego ludzie zaczynają kwestionować to, co zostało im dane i tworzą coś nowego.

Aby lepiej zrozumieć tę marginalną duchowość P. Versteeg uczestniczył przez dwanaście miesięcy w życiu różnych centrów chrześcijańskich, głównie katolickiej proveniencji. Oprócz tego zrealizował 22 wywiady tematyczne i biograficzne. Respondentami były osoby korzystające z usług centrów oraz liderzy tych podmiotów. Niewielka część przedsięwzięcia autora miała charakter ilościowy. We współpracy z franciszkańskim centrum La Verna w Amsterdamie zrealizował badanie ankietowe, w którym wzięła udział większość osób uczestniczących w kursach organizowanych przez ten podmiot w drugiej połowie 2003 r. Ogółem zostały rozdane 332 kwestionariusze, z czego 188 wróciło do autora. Do jakich wniosków doszedł P. Versteeg na podstawie zrealizowanego badania? Autor w swojej analizie wyszedł od przedstawienia sytuacji, w jakiej znajdują się Kościoły chrześcijańskie w Holandii. Okazuje się, że w coraz większym stopniu widoczny staje się ich kryzys. Następuje spadek osób uczestniczących w nabożeństwach. W ostatnich dekadach zmniejszyła się liczba powołań do seminariów katolickich oraz zakonów. Zdaniem autora, daje się także zaobserwować pewne pozytywne tendencje. Odnoszą się one głównie do Kościoła katolickiego. Dzięki *aggiornamento* niektóre zakony, w tym przede wszystkim franciszkanie oraz jezuita, w większym stopniu otworzyły się na nowe idee. Za swój cel uznały demokratyzację struktur kościelnych oraz emancypację wiernych. To właśnie z inicjatywy tych zakonów zaczęły powstawać pierwsze centra

chrześcijańskie. Zdaniem autora, tworzone w ten sposób podmioty stanowią wyraz progresywizmu funkcjonującego na gruncie Kościoła. Sytuują się one na liberalnym krańcu katolickiego spektrum. Jak wskazał P. Versteeg, centra chrześcijańskie działają na rynku wiar. Przyjmują określoną strategię zorientowaną na konsumenta religijnego. Ich klientami stają się „duchowi poszukiwacze”. Na podstawie zebranych danych autor sprecyzował, kto przede wszystkim korzysta z usług centrów. W większości są to kobiety (75 proc.), osoby mające od 50 do 70 lat (drugą istotną kohortą wiekową pozostają uczestnicy w wieku od 40 do 50 lat), katolicy (34 proc.; jedna trzecia badanych deklaruwała, że nie przynależy do żadnej denominacji). Wskazani klienci byli zainteresowani angażowaniem się w różne praktyki, które umożliwiłyby im pogłębienie swej duchowości. Nie zniechęcały ich do tego opłaty pobierane przez centra. P. Versteeg wymienił pewne cechy charakterystyczne dla aktywności tych podmiotów. Stwierdził, iż chrześcijańskie centra opierają się na indywidualizmie w kwestiach wiary. Uczestnikom nie narzuca się dogmatów religijnych. Tradycja traktowana jest raczej jako pewien zasób, z którego można czerpać czy źródło inspiracji niż doktryna, której należy się podporządkować. W programach centrów widnieją sesje medytacyjne, zajęcia artystyczne, pielgrzymki oraz wyjazdy wypoczynkowe. W analizowanych instytucjach popularnością cieszą się warsztaty, na których uczestnicy malują mandale, uczą się różnych sposobów wyciszania umysłu oraz tworzą swe duchowe autobiografie. Zdaniem P. Versteega, istnieje wyraźne podobieństwo między centrami chrześcijańskimi oraz podmiotami związanymi z New Age, a także między marginalną i holistyczną duchowością. W obu przypadkach istotną rolę przypisuje się indywidualizmowi, wolnemu wyborowi w kwestiach wiary. Nacisk kładzie się na doświadczanie duchowości. Jak wskazał, klienci centrów chrześcijańskich mogą być zarazem osobami, które korzystają z usług podmiotów związanych z New Age. Obserwacje oraz wyniki badania doprowadziły autora do sformułowania określonych konkluzji. Jego zdaniem, opisana duchowość pokazuje, iż detradycjonalizacja nie oznacza wcale, iż ma miejsce zanik tradycji. W rzeczywistości ulega ona wprawdzie dekonstrukcji, a następnie rekonstrukcji. W wyniku tego procesu, tradycja staje się źródłem inspiracji dla nowych poszukiwań duchowych (Versteeg 2007).

Problematyka ta stała się także przedmiotem zainteresowania badaczy amerykańskich. R. W. Flory oraz D. E. Miller skupili się na poszukiwaniach duchowych podejmowanych przez przedstawicieli pokolenia Post-Boomersów. Dla ich rodziców, którzy na świat przyszli w czasach powojennego wyżu demograficznego, najważniejszym wydarzeniem kształtującym tożsamość generacyjną stały się lata 60. Było to pokolenie kontestacyjnie nastawione do porządku społecznego. Właściwość ta przejawiała się także w sferze religijnej. To na lata 60. przypada bowiem rozkwit kontrkulturowych ruchów religijnych. Badacze zadali istotne pytanie: jak dzieci tych osób ustosunkowują się do wiary? Na wstępie zwrócili uwagę na pewne napięcie, jakie istnieje między współczesną kulturą,

w której wychowują się Post-Boomersi a funkcjonowaniem instytucji religijnych. Młodzi ludzie dorastają w świecie nowoczesnych technologii. Komputery, aparaty fotograficzne czy telefony komórkowe są względnie tanie, co sprawiło, że stały się urządzeniami powszechnie stosowanymi w codziennym życiu. Dzięki tym rozwiązaniom technologicznym, ludzie pozostają nie tylko odbiorcami kultury, jej pasywnymi obserwatorami, ale aktywnie się w nią włączają. Sami zaczynają być twórcami. Ta rzeczywistość kontrastuje z funkcjonowaniem większości kościołów w Stanach Zjednoczonych. Zdaniem autorów, wyglądają one raczej jak wielkie magazyny. Pozbawione są symboliki religijnej. Nabożeństwa opierają się na pasywnym udziale wiernych. Prowadzący je duchowni nie odwołują się w swoich kazaniach do nowoczesnych rozwiązań technologicznych. Autorom udało się zidentyfikować wiele różnych reakcji młodych ludzi na opisane wcześniej napięcie. Swoją uwagę poświęcili jednak dwóm z nich. Obie zyskują coraz większą liczbę naśladowców w amerykańskim społeczeństwie. Pierwsza reakcja właściwa jest dla zbiorowości, którą badacze określili mianem *Odzyskujących* [*Reclaimers*]. Pojęcie to znalazło zastosowanie wobec osób odkrywających i zagłębiających się w tradycję liturgiczną typową dla Kościołów anglikańskiego, katolickiego oraz denominacji prawosławnych. W swoich duchowych poszukiwaniach ci młodzi ludzie „odzyskują” dawne rytuały i symbole. Z badania wynikało, że przedstawiciele tej zbiorowości są konwertytami. Wcześniej nie należeli do żadnego Kościoła bądź ich denominacje pozbawione były obrzędów liturgicznych. Badacze wyróżnili pięć cech charakteryzujących ten segment generacji Post-Boomersów. Po pierwsze, przywiązywali oni dużą wagę do wizualnego i rytualnego charakteru Kościołów, do których przystępowali. W wywiadach podkreślali, że duże znaczenie ma dla nich obecność w świątyni witraży, ikon czy kadzideł. Istotną rolę odgrywają także określone obrzędy, w tym klękanie czy ucałowanie krzyża. Jak stwierdził jeden z rozmówców, z którym autorzy przeprowadzili wywiad, atmosfera właściwa dla tych tradycyjnych Kościołów sprawia, że w nabożeństwo angażuje się on całym sobą, zarówno ciałem jak i duchem. Po drugie, przedstawiciele tej zbiorowości byli zainteresowani funkcjonowaniem w strukturach wprost nawiązujących do wcześniejszej historii chrześcijaństwa. To pragnienie podkreślali zwłaszcza konwertyci na katolicyzm i prawosławie. Jedna z badanych osób wskazała, iż doświadczają głębokich doznań duchowych uczestnicząc w obrzędach, które od wieków nie podlegały znaczącym zmianom. Ma wówczas poczucie, że staje się częścią czegoś znacznie większego od niej samej. Po trzecie, dla młodych ludzi atrakcyjna wydała się przynależność do małych wspólnot. Taki charakter miały bowiem instytucje religijne, do których przystępowali. Ich struktura kontrastowała z typowymi dla Stanów Zjednoczonych mega-kościółami. Po czwarte, przedstawiciele tej zbiorowości byli zainteresowani podporządkowywaniem się ściślemu reżimowi duchowemu. Szczególny charakter poświęcenie to nabierało na gruncie prawosławia. Młodym ludziom nie przeszkadzały wielogodzinne nabo-

żeństwa, w trakcie których trzeba cały czas stać. Nie zniechęcały ich także długie i częste okresy postów. Po piąte, młodzi reprezentanci tej zbiorowości stwierdzali, iż na swej duchowej ścieżce poszukują jasnych wskazówek dotyczących życia. Stwierdzali, że chcą prawdy, wyzwania moralnych i religijnych.

Konserwatywna reakcja nie była jedyną, jaką udało się zidentyfikować badaczom. W generacji Post-Boomersów wyróżnili bowiem zbiorowość, którą określili mianem Innowatorów. Termin ten odnosi się do młodych ludzi funkcjonujących zarówno w słabo zorganizowanych grupach, przyjmujących postać chrześcijańskich ruchów religijnych, jak i w ustabilizowanych Kościołach. Właściwe im podejście pozostaje w opozycji do tradycjonalizmu cechującego Odzyskujących. Innowacyjność tej zbiorowości polega na ich relacji ze współczesną kulturą. Podobnie, jak w przypadku Odzyskujących, autorzy zidentyfikowali cztery cechy charakteryzujące ten typ reakcji młodych ludzi na napięcia istniejące między strukturą Kościołów a otaczającym ich społeczeństwem. Po pierwsze, reprezentanci tej zbiorowości byli zainteresowani uwzględnianiem w nabożeństwach nowoczesnych rozwiązań technologicznych. Stąd, we wspólnotach i Kościołach, do których przynależeli Innowatorzy, stosowano efekty wizualne generowane komputerowo, grafikę trójwymiarową. Ich użycie na pierwszy rzut oka mogło wydawać się niestosowne w odniesieniu do *sacrum*. Sami badani zwracali jednak uwagę, że efekty te pozwalają im głębiej doświadczać religię, rozumieć jej przekaz. Po drugie, denominacje, w ramach których funkcjonowali Innowatorzy były stosunkowo niewielkie. Pozostawały w kontradycji do dużych, zbiurokratyzowanych Kościołów amerykańskich. Denominacje te wymagały jednak od swych wiernych pełnego zaangażowania. Ten warunek wydał się atrakcyjny dla młodych ludzi z tej zbiorowości. Jak stwierdził jeden z badanych Innowatorów, osobom takim jak on często zależy na bezpośrednich więziach z innymi. W dużych Kościołach zaś to oczekiwanie nie może być zrealizowane. Trzecia cecha stanowi *de facto* rozwinięcie drugiej. Innowatorzy z dystansem podchodzili bowiem do instytucjonalnego wymiaru religii. Ich denominacje często pozbawione były własnego miejsca. Spotkania wiernych odbywały się w wynajmowanych budynkach bądź pokojach, a nawet w lokalnych kawiarniach. Po czwarte, aktywność religijna była ukierunkowana na pogłębianie własnej duchowości oraz przeżywanie jej w relacji ze społecznością, w której dana denominacja działała. Innowatorzy skupiali się na praktykach interakcyjnych. W formowaniu swej pobożności wykorzystywali śpiew, taniec czy dyskusje w małych grupach nad Pismem Świętym. Nie ograniczali się jednak do swojej wspólnoty. Udzielali się na rzecz społeczności lokalnej. Traktowali to jako swe go rodzaju powinność wynikającą z własnego rozwoju duchowego (Flory, Miller 2007).

Zjawiska opisane zarówno przez P. Versteega jak i amerykańskich badaczy pokazały, iż ramy teoretyczne ustanowione przez P. Heelasa oraz L. Woodhead mogą być zbyt wąskie. Analizując ich punkt widzenia, wyłożony w *The Spiritu-*

al Revolution (2005), można dojść do wniosku, iż sami badacze nie byli w pełni pewni podejścia, jakie przyjęli. Zgadzam się zatem z P. Versteegiem, że w punkcie wyjścia nie ma znaczenia, czy duchowość ma holistyczny czy teistyczny charakter²⁹. Głównym celem osoby staje się bowiem doświadczanie siebie i otaczającego świata. W przypadku współczesnej duchowości teistycznej, przedstawionej w powyższych przypadkach, tradycja religijna pozostaje przede wszystkim źródłem inspiracji. Zdaje się bowiem, że zarówno uczestnicy centrów chrześcijańskich jak i opisani młodzi ludzie ze Stanów Zjednoczonych (zwłaszcza Innowatorzy) nie traktowali wiary jako pewnych ram ograniczających ich duchowe poszukiwania. Tradycja religijna była przez nich przetwarzana, dostosowywana do głosu serca. W wyniku tej rekonstrukcji zinstytucjonalizowany świat wiary ponownie zyskiwał głęboko osobiste znaczenie. W tym sensie, doświadczenia wynikające z praktykowania duchowości holistycznej i teistycznej są porównywalne. Być może w ogóle powinniśmy spojrzeć na całe zjawisko z innej perspektywy. Nowoczesność okazała się niedokończonym projektem. Koncentracja na materialnym aspekcie życia wzbudziła w społeczeństwach zachodnich potrzebę duchowości. To pragnienie manifestuje się w różnych formach. Przejawia się zarówno w duchowości holistycznej i teistycznej. Co więcej, sami ludzie są skłonni angażować się w obie formy doświadczania siebie i świata jednocześnie. Dowodów w tym względzie dostarczyły badania P. Versteega, gdzie uczestnicy kursów organizowanych przez centra chrześcijańskie z ochotą korzystali z oferty podmiotów związanych z New Age. Bardziej niż kwestie terminologiczne, interesuje mnie to, w jakim stopniu ta koncentracja na duchowości zmieni podmioty funkcjonujące na rynku wiar. Czy tradycyjne instytucje religijne, aby przetrwać w większym stopniu będą uwzględniać tę problematykę w swoich działaniach? Czy raczej zepchnie się ją na margines i dopiero tam zostanie ona zagospodarowana przez peryferyjne wspólnoty bądź różne centra chrześcijańskie? W jakim kierunku następować będzie instytucjonalizacja duchowości holistycznej? Pytania te pozostają dziś bez odpowiedzi.

Na gruncie socjologii duchowości wyłoniły się ponadto inne zagadnienia, które powinny zostać poddane pod refleksję. Jedno z nich wydaje się szczególnie interesujące. Już w swym artykule postulującym utworzenie nowego paradygmatu L. Woodhead zwróciła uwagę, że nowe podejście powinno uwzględniać kobiecą perspektywę w rozważaniach. Problematyka ta stała się wyjątkowo ważna w kontekście badania nowych form, w jakich przejawia się duchowość. Innymi słowy, nowa subdyscyplina socjologii powinna kształtować się w relacji z *gender studies*. Paradoksalnie, na zagadnieniu tym skoncentrowali się krytycy podejścia. D. Voas oraz S. Bruce poddając pod analizę wyniki Kendal Project zakwestionowali część założeń, do których doszli P. Heelas oraz L. Woodhead.

²⁹ Należy jednak pamiętać, że celem Kendal Project była próba zdefiniowania tempa rozwoju duchowości nieteistycznej, pozainstytucjonalnej jako nowej społecznej formy religii (w sensie, jaki temu terminowi nadał T. Luckmann).

Stwierdzili, iż nie można mówić o rewolucji i całkowitym zanegowaniu tezy sekularyzacyjnej, skoro większość osób angażujących się w różne formy holistycznej aktywności duchowej to kobiety (80 proc.) w określonym wieku (między 40 a 60 rokiem życia). Zdaniem badaczy, mamy do czynienia w tym przypadku z pewnym doświadczeniem pokoleniowym. Większość tych kobiet dorastała w latach 60. i 70. XX w., a więc w okresie rozwoju nowych ruchów religijnych. Ich obecne zaangażowanie wynika z pewnej próby kontynuacji tamtych doświadczeń, choć już w mniej radykalnej formule. Pogląd ten potwierdza tylko nieznaczna obecność młodych osób w strukturze zbiorowości związanej z *holistic milieu* (Voas, Bruce 2007). Z krytyką tą nie zgodziła się L. Woodhead. Jak wskazała, koncepcje socjologiczne wyrażają głównie męski punkt widzenia. Widoczne jest to zwłaszcza w odniesieniu do teorii modernizacji, w ramach której narodziła się refleksja nad sekularyzacją. Na dyskurs ten znaczący wpływ wywarła „niemiecka narracja”, na którą składają się wybrane poglądy formułowane przez K. Marksa, M. Webera, F. Tönniesa oraz G. Simmela. Głównym jej motywem było przeświadczenie, że ma miejsce tragiczny marsz, w którym ludzkość porzuciła uroki życia przednowoczesnych społeczności na rzecz „złotej klatki” społeczeństwa przemysłowego. Modernizacja doprowadziła do odczarowania i demistyfikacji świata. Sam człowiek natomiast podporządkowany został bezosobowym siłom kapitalistycznej produkcji. Zdaniem L. Woodhead, ta „niemiecka narracja” oddaje tylko połowę opowieści. Jeśli bowiem industrializacja wypchnęła mężczyznę ze sfery prywatnej, rodzinnej do świata produkcji, to dla kobiet miała odwrotny efekt. Wyłączyła je z aktywności publicznej. Powiązała ich obowiązki z domem. L. Woodhead próbując przybliżyć ówczesne położenie kobiet sięgnęła do terminu „miejskiego chłopstwa” [*urban peasants*] zaproponowanego przez A. R. Hochschild (Hochschild 2003:254). Mimo bowiem, iż przedstawicielki tej płci żyły w społeczeństwie przemysłowym, to *de facto* dalej utrzymywały i kultywowały tradycje właściwe dla przednowoczesnych wspólnot. Zdaniem L. Woodhead, w literaturze przedmiotu poświęcono wiele miejsca na opis tego, jak mężczyźni próbują wydostać się z „żelaznej klatki”. Schronieniem dla nich stała się sfera rodzinna. W mniejszym stopniu rozważano natomiast to, jakie działania podejmowały kobiety, aby uwolnić się z „żelaznej klatki” życia rodzinnego. Pierwsze próby wydostania się z niej pojawiły się pod koniec XIX w. Kobiety zaczęły buntować się przeciw nałożonym na nie restrykcjom. Uzyskały ograniczony dostęp do sfery publicznej. Diamentalna zmiana w społeczeństwach zachodnich nastąpiła dopiero w latach 60. XX w. Kobiety w pełni wywalczyły wówczas możliwość kształcenia się i podejmowania pracy zawodowej. Zmiana ta okazała się mało satysfakcjonująca z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, nie udało się zlikwidować dyskryminacji płciowej na rynku pracy. Wyższe stanowiska dalej zajmowane są przez mężczyzn. Zawody wykonywane głównie przez kobiety cieszą się mniejszym prestiżem. Prace te są także słabiej opłacane. Po drugie, włączanie się ko-

biet w sferę zawodową nie pociągnęło za sobą większego zaangażowania mężczyzn w domu i rodzinie. W opinii L. Woodhead, sytuacja ta implikuje określone konsekwencje. Kobiety chcąc uzyskać wysoką pozycję zawodową muszą przyjmować specyficzne role społeczne. Wymaga się od nich bycia męskim. Na pierwszym miejscu powinny stawiać pracę. Nie wszystkie kobiety się z tym godzą. Część z nich dalej poświęca się rodzinie. Możliwość włączenia się w życie publiczne i wyjścia z „żelaznej klatki” życia domowego uzyskują dopiero, gdy ich dzieci wyprowadzają się z domu. Mają wówczas okazję w pełni korzystać z czasu wolnego. Oferta infrastrukturalna w tym zakresie jest jednak niewystarczająca. W większości skierowana pozostaje do mężczyzn. Stąd, kobiety angażują się w tych obszarach, które już w przeszłości były w większym stopniu na nie otwarte. Chodzi m. in. o obszar zdrowia i opieki czy aktywność religijną. Zdaniem L. Woodhead, szczególnie atrakcyjne dla współczesnych kobiet okazuje się środowisko związane z duchowością holistyczną. Tradycyjne Kościoły większą rolę przypisują mężczyznom. W sztywny sposób postrzegają role płciowe. Podmioty ukierunkowane na rozwój duchowości holistycznej wydają się zatem miejscem, gdzie kobiety mogą kształtować swoją tożsamość w sposób, w jaki pragną. Miejsca te stają się dla nich azylem przed „żelazną klatką” życia domowego (Woodhead 2007).

Moim zdaniem, L. Woodhead *implicite* uwzględniła w swoim tekście rozważania odnoszące się do różnych obszarów dyskusji. Sama autorka skupiła się na kwestii kobiecej. Uważam jednak, że przedstawione przez nią stanowisko ogranicza się do określonego przypadku. Badaczka zresztą wskazała, iż to wyjście poza „żelazną klatkę” obowiązków domowych odnosi się przede wszystkim do kobiet z warstwy średniej. Mniej szczęścia w tym względzie mają reprezentantki klasy robotniczej. Historia, którą nakreśliła L. Woodhead, nie jest zatem pełna. Kobiety z klasy robotniczej od początku włączone zostały w proces kapitalistycznej produkcji. Odwołując się do metafory L. Woodhead, funkcjonowały one w dwóch „żelaznych klatkach”, w tej dotyczącej pracy zawodowej oraz w tej związanej z obowiązkami domowymi. Z refleksji podjętej przez L. Woodhead wynika jeszcze inny wniosek. Badanie wykazało bowiem, iż zaangażowanie w praktyki duchowe zależy od wieku. Zdecydowana większość korzystających z usług oferowanych w ramach *holistic milieu* stanowiły osoby po 40 roku życia. Korespondują z tym dane z badania zrealizowanego przez P. Versteega. Z usług centrów chrześcijańskich korzystali przede wszystkim ludzie po 50 roku życia. L. Woodhead i P. Versteeg nie docenili w swych rozważaniach duchowości młodych osób. Uczciwie trzeba jednak przyznać, że wyniki badań nie pozwalały im na formułowanie żadnych wniosków w tym względzie. W literaturze przedmiotu zwraca się natomiast uwagę m. in. na duchowość młodych muzulmanek, które dzięki wierze próbują radzić sobie z kryzysem tożsamości doświadczanym przez zachodnie środowiska islamskie (Andrews 1994; Doornik 2003; Knott 1994). W tym nurcie refleksji mieści się także religijność Odzy-

skujących i Innowatorów, opisana przez badaczy amerykańskich. Być może mamy zatem do czynienia z szerszym zjawiskiem. Praktyki duchowe warto powiązać z dostępnością czasu wolnego. W największym stopniu pozostają one popularne wśród tych osób, które nie pracują (bądź są zatrudnione na niepełnym etacie). Chodzi zatem o ludzi w wieku przed- i poprodukcyjnym oraz kobiety, które opisała L. Woodhead, zajmujące się wcześniej domem. Dysponując większą ilością czasu mają oni możliwość konstruowania swych własnych narracji duchowych.

3.3. Przemiany religijności w Polsce po 1989 r.

Przemiany religijności następują także w społeczeństwie polskim. Na ile przypominają one jednak te, które pozostają charakterystyczne dla Europy Zachodniej i Stanów Zjednoczonych? W tej części rozdziału skupiłem się na przeobrażeniach dokonujących się w życiu religijnym w Polsce po 1989 r. Wątek ten podjęty został po części już wcześniej, gdy przedmiotem rozważań uczyniłem paradygmat ekonomiczny. Dane dotyczące spadku udziału wiernych w nabożeństwach zinterpretowałem przez pryzmat założeń właściwych dla tej perspektywy badawczej. W podsumowaniu do rozdziału II zwróciłem jednak uwagę, że wskazany paradygmat cechują pewne ograniczenia. Te bariery powodują, że obraz krajobrazu religijnego staje się uproszczony, samą religijność zaś niejednokrotnie sprowadza się do wymiaru rytualnego. Konieczne wydało mi się zatem uwzględnienie szerszego stanowiska. Przyjąłem, iż przemiany religijności należy rozpatrywać na trzech poziomach: autoidentyfikacji, ideologicznym (doktrynalnym) oraz praktykowania wiary. Na wstępie skoncentrowałem się na tym pierwszym aspekcie. Zdaniem T. Szawieła, upadek systemu komunistycznego okazał się wielką szansą dla religii. Jak stwierdził badacz: (...) *jeżeli zachodzące po 1989 roku zmiany określimy mianem przyspieszonej modernizacji (...), to musimy dostrzec, że procesy te nie prowadzą do spadku religijności i odchodzenia od Kościołów. Potwierdza to raz jeszcze, że nie istnieje żaden prosty związek między różnymi procesami rozwoju i zmian a laicyzacją* (Szawieł 2003:31). Na poparcie tej tezy autor przywołał dane pochodzące z dwóch sondaży przeprowadzonych w 1991 i 1998 r. w ramach Europejskiego Badania Wartości. Wynikało z nich, że odsetek Polaków deklarujących się jako osoby religijne tylko nieznacznie się zmniejszył w omawianym okresie (o 4 punkty proc., z 96 proc. do 92). Nadal pozostawał jednak wysoki. W innych krajach postkomunistycznych dało się zaobserwować wzrost poziomu religijności. Jedynym wyjątkiem, na który zwrócił uwagę T. Szawieł były wschodnie landy Niemiec. Problematyka ta została także podjęta w ramach projektu badawczego realizowanego w Europie Środkowej w latach 1997–1998, kierowanego przez M. Tomka oraz P. M. Zulehnera. Autorzy ci zwrócili uwagę na dwa istotne zja-

wiska. Po pierwsze, odsetek osób określających się mianem religijnych pozostawał zróżnicowany w poszczególnych państwach regionu. Najwyższy był w Chorwacji (75,4 proc.), Polsce (73,0 proc.), na Litwie (66,1 proc.) oraz w zachodniej części Rumunii (61,6 proc.), najniższy zaś w Niemczech (24,1 proc.) oraz w Czechach (26,8 proc.). Po drugie, odsetek osób, które określały siebie mianem religijnych pozostawał znacznie wyższy aniżeli tych, którzy deklarowali przynależność do Kościołów (Tomka 1999; Tomka, Zulehner 1999). Interesujących danych dostarczyły również polskie opracowania. Z badań realizowanych przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego w drugiej połowie lat 90. wynikało, że pod koniec tej dekady liczba osób deklarujących się jako wierzących zmalała. W 1998 r. wskaźnik ten kształtował się na poziomie 68,6 proc. i był o 11,2 punktów procentowych niższy niż w 1991 r. W tym samym okresie dało się jednak zaobserwować wzrost odsetka osób określających siebie mianem głęboko religijnych (o 6,7 punktów proc. w porównaniu do 1991 r.) (Jarmoch 2001). Nieco inne wyniki uzyskała J. Baniak. Swe rozważania oparła na badaniach zrealizowanych w Kaliszu w latach 1987 oraz 1997. Uzyskane dane wskazywały na spadek odsetka osób określających się mianem wierzących (o 6 punktów proc. z 75,1 proc. w 1987 r.) oraz głęboko wierzących (o 2,6 punktów proc. z 18,5 proc. w 1987 r.) (Baniak 2007). Interesujących informacji we wskazanym obszarze dostarczyło badanie zrealizowane w latach 1997–1999 w ramach projektu RAMP (*Religious and Moral Pluralism*). Jego wyniki sugerowały, iż świadoma areligijność bądź niereligijność należą w polskim społeczeństwie do rzadkości. Takie deklaracje odnośnie wiary właściwe były bowiem dla 9 proc. respondentów. Rezultaty badania uwydatniły ponadto pewne zależności istniejące między areligijnością czy niereligijnością a określonymi cechami społeczno-demograficznymi. Okazało się bowiem, że deklaracje te pozostawały właściwe przede wszystkim dla przedsiębiorców, osób z wyższym wykształceniem, respondentów mieszczących się w wyższych przedziałach dochodowych i o liberalnej orientacji politycznej. Jak wskazała I. Borowik: (...) *religijna autoidentyfikacja kształtującej się klasy średniej, awangardy przemian transformacyjnych jest zdecydowanie niższa w porównaniu z ogółem społeczeństwa* (Borowik 2001a:93). Jeśli zatem dla przedstawicieli warstwy społecznej będącej forpocztą modernizacji typowy jest niski poziom religijności, to tezę T. Szawiela, sugerującego związek między następowaniem nowoczesności w Polsce a brakiem wyraźnych sygnałów wskazujących na odchodzenie ludzi od wiary, należy na nowo przemyśleć. Nie ułatwiają tego dane pochodzące z CBOS. Z raportu badawczego, w którym przedstawiono przemiany religijności w perspektywie dwudziestu lat, wynikało bowiem, że przybywa w Polsce osób określających się mianem religijnych i niereligijnych, zmniejsza się natomiast populacja religijne obojętnych (Boguszewski 2007, 2009b).

Kolejny wymiar uwzględniony przeze mnie w rozważaniach dotyczył obszaru ideologicznego, doktrynalnego. Jak stwierdziła I. Borowik, w sferze tej

istotna jest (...) *relacja pomiędzy żywionymi przez kogoś przekonaniem religijnymi i wiedzą religijną, wynikająca z socjalizacji w określonej tradycji religijnej, a stopniem internalizacji tejże doktryny lub jej interpretacją czy reinterpretacją przez współczesnego człowieka* (Borowik 2001b:95). W 1998 r. Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego zadał respondentom pytania dotyczące znajomości dekalogu, akceptacji wybranych norm (zachowań moralnych) oraz miłości bliźniego. Wiedza w zakresie przykazań kształtowała się na poziomie 63,9–77,3 proc. badanych. Polacy przywiązywali szczególną wagę do tych, które mają społeczny charakter (przykazanie V, VI oraz VII) a ich łamanie wiąże się ze znacznymi sankcjami negatywnymi. Zdaniem W. Zdaniewicza: *Można jednak ogólnie stwierdzić, że w świadomości respondentów na ogół funkcjonuje model moralności zawarty w ramach Dziesięciu przykazań. Zaraz jednak badacz dodał: Byłoby ciekawe poznanie, jak respondenci rozumieją poszczególne przykazania, co pozwoliło by ocenić, na ile zwarty i konsekwentny jest ten model religijności* (Zdaniewicz 2001:71). Mniejszą wiedzą respondenci wykazywali się natomiast w odniesieniu do przykazań kościelnych. Tylko prawie połowa badanych (42,4 proc.) potrafiła wymienić część z nich, a 37,4 proc. nie pamiętała ich wcale. Jeśli chodzi o przestrzeganie katolickich norm moralnych, to respondentów cechowała pewna selektywność w tym względzie. Między 1991 a 1998 dało się zaobserwować wzrost akceptacji dla współżycia seksualnego przed ślubem czy rozwodów. Wzrost rygoryzmu moralnego badacze dostrzegli w sprawach związanych ze stosowaniem środków antykoncepcyjnych oraz przerywaniem ciąży. Podsumowując te wyniki, W. Zdaniewicz stwierdził: *Wyrazem niekonsekwencji są deklarowane postawy wobec wiary i praktyk religijnych, a jednocześnie brak pełnej akceptacji norm moralnych (...). Respondenci wierzący i praktykujący deklarują jednocześnie „dopuszczalność” zachowań moralnych niezgodnych z modelem etyki katolickiej* (Ibidem: 75). Największy rozdźwięk między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi zachowaniami katolików pozostawał właściwy przede wszystkim dla osób młodych, żyjących w związkach partnerskich, rozwiedzionych, przedsiębiorców, mieszkańców dużych miast oraz bezrobotnych. W analizie wymiaru ideologicznego warto odwołać się także do danych uzyskanych w ramach projektu RAMP. Jego rezultaty wykazały, że większość Polaków wierzy w osobowego Boga (61,4 proc.). Odsetek ateistów był nieznaczny (0,9 proc.). Pozostałe osoby nie miały zdania w tym względzie bądź przyjmowały istnienie nieosobowej siły rządzącej wszechświatem. Jak wskazała I. Borowik: *Wiara w Boga osobowego rośnie wraz ze wzrostem deklaracji religijności, zaś wiara w nieosobowego ducha rośnie wraz ze spadkiem deklaracji religijności* (Borowik 2001b:99). W kwestionariuszu zostało także uwzględnione pytanie dotyczące Jezusa. Większość respondentów (58,5 proc.) zgadzała się ze stwierdzeniem, iż był on zarówno Bogiem jak i człowiekiem. Odmienną opinię wyrażali nieliczni badani (6,3 proc.). Jak wskazała I. Borowik, wyniki świadczyły ponadto o tym, że wśród (...) *osób deklarujących najwyższą inten-*

sywność własnej religijności mamy do czynienia z dużą konsekwencją i spójnością w obrębie wiary tak w Boga jak i w boskość oraz człowieczeństwo Jezusa, podczas gdy deklarowana niereligijność – jest niespójna i niekonsekwentna (Ibidem: 108). Jedna trzecia niereligijnych respondentów odrzucała istnienie Boga w jakiegokolwiek postaci. Pozostali wyrażali niepewność w tym względzie. Nieco inna sytuacja miała miejsce w przypadku boskości Chrystusa. Pogląd ten odrzucało 70 proc. niereligijnych respondentów. Badanych pytano także o stosunek do Biblii, śmierci oraz zbawienia. Uzyskane wyniki świadczyły o tym, że procesy racjonalizacji oraz sekularyzacji odcisnęły swe piętno na poglądach Polaków. Biblię postrzegano przede wszystkim jako księgę spisana przez ludzi natchnionych Duchem Świętym a nie jako rzeczywiste Słowo Boga. Respondenci wykazywali także wątpliwości, co do istnienia i charakteru życia pozagrobowego. Dominowało przekonanie, że po śmierci coś jest, lecz nie wiadomo co. Badani zgadzali się natomiast ze stanowiskiem Kościoła w kwestii zbawienia. W większości uważali bowiem, że dotyczyć będzie ono tych, którzy w swym życiu godnie się zachowywali. Bardziej współczesnych danych w omawianym względzie dostarczył sondaż CBOS z 2009 r. Wynikało z niego, że większość Polaków najczęściej wierzy w Sąd Ostateczny, nieśmiertelność, w niebo oraz w to, że dobro zwycięża nad światem. Najrzadziej natomiast w reinkarnację, piekło oraz w to, że zwierzęta posiadają duszę (Boguszewski 2009b). Sondaż CBOS z 2009 r. dostarczył także informacji na temat stosunku Polaków do niektórych zachowań. Okazało się, że w zdecydowanej większości dopuszczają oni stosowanie środków antykoncepcyjnych oraz współżycie seksualne przed ślubem. Największe kontrowersje budziła kwestia przerywania ciąży (Boguszewski 2009a). Jak widać zatem, w wymiarze doktrynalnym religijność Polaków miała dyfuzyjny charakter. Mimo, że w większości zgadzali się z istnieniem Boga, to zarazem ich wiedza religijna nie była pogłębiona. Dało się także zaobserwować swego rodzaju przepaść i brak konsekwencji między wiarą a stosunkiem do zachowań negatywnie sankcjonowanych przez instytucje religijne.

Ostatni wymiar, który włączyłem do swych rozważań dotyczył aspektu rytualnego. W rozdziale II stwierdziłem, iż wartość wskaźnika *dominicanter* spadła w ostatnich dwudziestu latach. Podobną tendencję można było zaobserwować analizując wyniki Europejskiego Badania Wartości. Tam, spadek uczestnictwa w praktykach religijnych, wydawał się jeszcze bardziej wyraźny niż w przypadku wskaźnika *dominicanter*. Rezultaty innych badań często pozostają w opozycji do wniosków przedstawionych przeze mnie w rozdziale II. Jak wynika z danych Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, w 1998 r. 64,0 proc. respondentów wskazało, iż bierze udział w mszy świętej w każdą (42,0 proc.) bądź prawie każdą (22,9 proc.) niedzielę. Tylko 4,8 proc. badanych w ogóle nie uczestniczyło w nabożeństwach, a 4,5 proc. – jedynie kilka razy w ciągu roku. Analizując dane uzyskane przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego J. Mariański zwrócił uwagę, iż w latach 1991–1998 wzrosła liczba osób regular-

nie praktykujących w nabożeństwach oraz nie uczestniczących w nich wcale. Jak stwierdził badacz: *Jeśli więc w skali globalnej nie zaznaczyły się wyraźne zmiany w zbiorowości praktykujących katolików polskich, to w ich strukturze nastąpiły lekkie przesunięcia systematycznie i w ogóle niepraktykujących, kosztem zbiorowości katolików praktykujących nieregularnie. Następne lata pokażą, na ile ta tendencja ma cechy trwałości* (Marianiński 2001:88). Z danych Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego wynikało ponadto, iż w praktykach religijnych najczęściej uczestniczyły kobiety, osoby najmłodsze (do 20 roku życia) oraz najstarsze (powyżej 50 roku życia), respondenci legitymujący się wykształceniem podstawowym, mieszkańcy wsi, osoby biernie zawodowe (emeryci, renciści oraz gospodynie domowe) (Marianiński 2001). Pewnych informacji interesujących w kontekście rozważań nad rytualnym wymiarem wiary Polaków dostarczył projekt RAMP. Jego rezultaty wskazywały, iż we mszy świętej co najmniej raz w tygodniu uczestniczyło 43,8 proc. respondentów. Raz do roku bądź rzadziej brało w niej udział 5,9 proc. badanych. Kategorię „nigdy” wskazało 2,7 proc. respondentów. Przedmiotem zainteresowania badaczy stała się także częstotliwość, z jaką odmawiano modlitwy. Wyniki wskazywały, że ponad połowa Polaków (56,3 proc.) odprawia je codziennie, a 4 proc. nigdy. Pod koniec lat 90. w praktykach religijnych częściej brały udział kobiety. Jak wynika z RAMP, istniała także określona zależność między wykształceniem a omawianym wymiarem religijności. Jak stwierdziła I. Borowik: (...) *zdobycie wykształcenia, szczególnie wyższego, predysponuje do dystansowania się do rytuału, tak uczestnictwa w nabożeństwach, jak i podejmowania modlitwy* (Borowik 2001c:137). Bardziej aktualnych danych w tym względzie dostarczyły sondaże CBOS. Rozważający ich wyniki R. Boguszewski doszedł do następującego wniosku: *Charakterystycznym elementem wiary polskiego społeczeństwa jest towarzyszące jej równie trwałe i stosunkowo silne, zwłaszcza w porównaniu z innymi krajami, przywiązanie do praktyk religijnych, takich, jak msze, nabożeństwa czy spotkania religijne* (Boguszewski 2007:241). Biorąc za punkt wyjścia deklaracje respondentów, należy zdaniem R. Boguszewskiego stwierdzić, iż poziom uczestnictwa w nabożeństwach od dwudziestu lat nie uległ znaczącej zmianie.

Dotychczasowa refleksja nie przyniosła jednoznacznych odpowiedzi na pytanie, w jakim kierunku zmienia się polska religijność. Na ich podstawie daje się jednak sformułować pewne ogólne wnioski. Po pierwsze, biorąc pod uwagę wymiar autoidentyfikacji należy stwierdzić, że poziom religijności nie uległ znaczącym zmianom w ciągu ostatnich dwudziestu lat. Po drugie, istnieje pewna przepaść między deklaracjami religijnymi Polaków a posiadaną przez nich wiedzą. Poglądy katolików na temat niektórych zachowań społecznych pozostają w sprzeczności ze stanowiskiem Kościoła. Po trzecie, niejednoznaczne są dane dotyczące praktykowania wiary. Większą wagę przypisuję wskaźnikowi *dominantes*, którego wartość w ostatnich latach spadła. Jeśli jednak za punkt wyjścia

przyjmujemy deklaracje respondentów, to rzeczywiście od 1989 r. nie nastąpiła większa zmiana w zakresie uczestnictwa w nabożeństwach. Na uwagę zasługują ponadto dwie tendencje. Wyniki badań potwierdziły występowanie trendów właściwych dla innych społeczeństw europejskich. Okazało się bowiem, że liczba badanych określających siebie mianem wierzących przewyższyła ilość respondentów deklarujących przynależność do instytucji religijnych. Za G. Davie można zatem stwierdzić, iż w Polsce mamy do czynienia ze zjawiskiem *wiary bez przynależności*. Rezultaty prezentowanych badań wskazywały ponadto na istnienie innej tendencji. Poziom religijności na każdym z analizowanych wymiarów pozostawał niższy wśród osób stanowiących ten segment społeczeństwa, który I. Borowik nazwała mianem awangardy modernizacji, a więc wśród ludzi wykształconych, zamożnych, zamieszkujących duże miasta. Wyniki te stanowią swego rodzaju dowód dla zwolenników tezy sekularyzacyjnej. Z drugiej strony, mogą świadczyć o istnieniu religijności pozainstytucjonalnej, rozpowszechnianiu się w polskim społeczeństwie pewnych form duchowości holistycznej. Aby zrozumieć zachodzące przemiany, należy zatem zagłębić się w specyfikę wiary Polaków.

W rozdziale II zwróciłem uwagę, że polski rynek religijny ma *quasi-monopolistyczny* charakter. Wynika to nie tyle z faktu, że istnieją bariery, które uniemożliwiają nowym podmiotom wejście, co raczej stanowi konsekwencję dominującej pozycji na nim Kościoła katolickiego. Wskazałem przy tym, że zarówno sama instytucja jak i środowisko polskich katolików pozostają zróżnicowane. Ten heterogeniczny charakter Kościoła i samej religijności uwydatniły zmiany następujące po 1989 r. Współcześnie można być człowiekiem wierzącym na wiele sposobów, w tym także w ramach samych instytucji religijnych. Rozważania nad tym fenomenem podjął J. Mariański. Badacz stwierdził, iż w dzisiejszym świecie (...) *jednostki nie tyle przyjmują pewien obowiązujący bezwzględnie model religijności, oferowany przez „monopolistyczne” Kościoły, ile raczej konstruują własną strukturę pola religijnego, aż po swoistą religijność eremitów*. I dalej: *Ponowoczesność niszcząc wszystkie systemy religijne oparte na heteronomicznym autorytecie pewnej tradycji, powoduje pojawienie się religii posttradycyjnej, konstruowanej* (Mariański 2008:97). Zmiany te nie pozostają bez wpływu na same jednostki. W przeszłości dominowała tożsamość przekazywana. W jej formowaniu istotną rolę odgrywały instytucje religijne. Stąd, autor określił ją mianem religijności kościelnej. Obecnie natomiast dominują tożsamości konstruowane. Występują one w dwóch postaciach: religijności selektywnej (wybiórczej) oraz pozakościelnej (sprywatyzowanej). Na wstępie badacz skupił się na wierze kościelnej. Religijność ta kształtowana jest w społeczeństwach tradycyjnych, przednowoczesnych. Jak stwierdził J. Mariański, pozostaje (...) *rezultatem zorientowanych instytucjonalnie procesów socjalizacji w środowisku rodzinnym, a utrwała się ją w ramach katechezy, liturgii, kazań, katechizacji dorosłych* (Ibidem: 98). Wskazana religijność traci obecnie na zna-

czeniu. Współcześni chrześcijanie, zwłaszcza młodzi, nie chcą być przymuszani do przyjmowania obowiązujących modeli wiary. Wolą sami podejmować decyzje w tym względzie. Na popularności zyskała natomiast religijność selektywna, którą autor określał także mianem wybiórczej. Opisując jej specyfikę J. Mariański stwierdził: *Wielu katolików wybiera z depozytu wiary to, co odpowiada im z subiektywnego punktu widzenia. Kwestionowanie lub negacja określonych treści wiary, będące kiedyś domeną systemów ideologicznych wrogich chrześcijaństwu, staje się dzisiaj po części udziałem wielu wierzących podejmujących te problemy niejako na własny rachunek (Ibidem: 100)*. Na gruncie tak zdefiniowanej religijności postawy względem wiary nie są dostatecznie koherentne. Nie mają one wyraźnie skryształizowanego charakteru. Jeśli nawet istnieje związek między religijnością selektywną a tą właściwą dla Kościoła, to nie jest to związek spójny. Ten model wiary jest niekiedy przejawem procesów indywidualizacji. Często pozostaje jednak deficytem religijności kościelnej. Nie stanowi wówczas alternatywy względem instytucjonalnie definiowanej wiary. Jak wskazał J. Mariański: *Zaangażowany katolik i katolik „wybiórczy” należą do Kościoła, chociaż identyfikują się z nim w różny sposób. (...) Obydwa typy katolików różni bliskość lub dystans wobec oficjalnego Kościoła i tego, co on głosi (zróżnicowany stopień identyfikacji z oficjalnym Kościołem) (Ibidem: 101)*. Upowszechnianiu się postaw selektywnych sprzyja pluralizm wartości jak i proces dezinstytucjonalizacji religijności kościelnej. Jeśli chodzi o ostatni model wiary, to J. Mariański sformułował dwie definicje w tym względzie. W szerokim rozumieniu przez religijność pozakościelną należy rozumieć wszelkie formy życia religijnego, kształtujące się poza wielkimi tradycjami chrześcijańskimi. Chodzi zatem o to, co w dyskursie socjologicznym określa się mianem sekt, nowych ruchów religijnych. W ścisłym rozumieniu pod pojęciem religijności pozakościelnej należy rozumieć wszelkie formy wiary kształtujące się poza wymiarem instytucjonalnym. Jak stwierdził badacz, powszechne pozostaje tutaj przekonanie, że *(...) drogę do Boga (...) odnajduje się nie poprzez społecznie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze (Ibidem: 102)*. Zdaniem J. Mariańskiego, przemiany w społeczeństwie polskim przebiegają nieco inaczej niż w Europie Zachodniej. Jak wskazał, religijność jest tutaj (...) *w dalszym ciągu związana z konkretnymi Kościołami, chociaż nieco słabnie w warunkach modernizacji społecznej, tak że względu na rosnący pluralizm wewnątrz Kościoła, jak i poza nim. I dalej: Indywidualne i instytucjonalne wymiary religijności nie stanowią u większości Polaków przeciwstawnych biegunów. Religijność w społeczeństwie polskim jest w dalszym ciągu określana przede wszystkim przez instytucje kościelne (Ibidem: 107)*. Zdaniem J. Mariańskiego, nie należy wykluczać upowszechnienia się różnych form pobożności pozakościelnej, w tym duchowości holistycznej. Jak wskazał bowiem: *Jeżeli nawet obecnie można by przypisać religijności pozakościelnej (szczególnie zaś religijności postmodernistycznej) status intruza, to niebawem może uzyskać status prawowitego mieszkańca reli-*

gijnego kosmosu, nawet jeżeli te zjawiska w Polsce nie będą mieć masowego charakteru (Ibidem: 107).

Współczesność odciska swe piętno na instytucjach religijnych. Zdaniem J. Mariańskiego, rezultatem tej sytuacji jest upowszechniająca się w coraz większym stopniu religijność selektywna i pozakościelna. Proces ten dotyczy głównie społeczeństw Europy Zachodniej, choć także w Polsce daje się zaobserwować pewne tendencje w tym kierunku. Moim zdaniem, późna nowoczesność implikuje pewne przemiany, których rezultatem jest indywidualizacja wiary oraz akcentowanie w niej aspektu duchowego. Zjawisko to przejawia się zarówno w procesie dekonstrukcji, który skutkuje rozproszeniem religijności oraz jej fragmentaryzacją, jak i rekonstrukcji, a więc dostosowywania wiary do potrzeb współczesnego człowieka. Fenomen ten prześledziłem na trzech przypadkach wprost związanych z Kościołem katolickim. W moim odczuciu, niektóre z nich dowodzą, że we współczesnym świecie zanik instytucji religijnych nie jest przesądzony. Niezbędna natomiast wydaje się ich transformacja. Sam ten proces nie jest jednak czymś niezwykłym. Przemiany społeczne zawsze implikują przekształcenia instytucjonalnie. Obecnie mamy do czynienia z kolejnym ich etapem. Na wstępie zatem pod rozważę poddałem **religijność ludową**. W literaturze przedmiotu wyraźnie dowodzi się, że pozostaje ona czymś charakterystycznym dla polskiego katolicyzmu (Adamski 2006; Casanova 2005; Ciupak 1973; Zieliński 2004). Zdaniem I. Bukraby-Rylskiej, genezy religijności ludowej należy szukać w średniowieczu, kiedy społeczeństwo stało się przedmiotem misyjnej działalności Kościoła, zachowując przy tym pewne obrzędy typowe dla wierzeń pogańskich (Bukraba-Rylska 2008:12; zob. Wiślicz 2001). Jakie elementy składają się na ten model pobożności? Które z nich przetrwały do dziś? Na gruncie religijności ludowej zasadniczą rolę odgrywa wspólne przeżywanie wiary. Współcześnie przejawia się to m. in. w uczestnictwie w pielgrzymkach. W przeszłości duże znaczenie przywiązywano do wspólnego odmawiania modlitw. Rzeczą powszednią było wówczas wzajemne kontrolowanie gorliwości w spełnianiu praktyk religijnych, a (...) *obserwatorem zachowań jednostek i egzekutorem zbiorowych sankcji za nieprzestrzeganie wymaganych czynności była cała lokalna społeczność* (Bukraba-Rylska 2008:13). Religijność ludową cechuje ponadto sensualizm. Duże znaczenie przypisuje się zmysłowemu kontaktowi z przedmiotem kultu. Zakłada się przy tym, że stanowi on nie tylko symbol świętości, lecz zawiera ją w sobie realnie. Religijność ludowa ma partykularny charakter, który przejawia się w tym, że udział w kulcie jest zapośredniczony przez przynależność do określonej rodziny czy wspólnoty parafialnej (Czarnowski 1956). Do dalszych cech tej formy pobożności należy zaliczyć: rytualizm (przejawiający się w skrupulatnym, a zarazem powierzchownym wypełnianiu praktyk religijnych), sentymentalizm, gorliwość i ostentacyjne uczestnictwo w zbiorowych formach kultu, nieznamość dogmatów i treści wiary, tradycjonalizm postaw i niechęć do zmian (Bukraba-Rylska 2008a:15). Interesującą

definicję zjawiska sformułował H. Muszyński. Stwierdził, że pobożność ludową, stanowiącą typowy przejaw Kościoła masowego, cechują dwa elementy: wewnętrzny, składający się z różnorodnych, przeważnie własnych form ludowych wierzeń oraz zewnętrzny, przejawiający się w praktykach i obyczajach religijnych zakorzenionych w polskiej kulturze i tradycji ludowej (Muszyński 1998). Na obecną formę zjawiska wskazał R. Jusiak. Badacz ten stwierdził: *Do najbardziej charakterystycznych elementów polskiej religijności ludowej należą: maryjny charakter, rozwój sanktuariów i ruch pielgrzymkowy, malownicze uroczystości i odpusty, narodowo-społeczny charakter religijności, barwne zwyczaje i obrzędy religijne oraz zbiorowa realizacja praktyk (masowość)* (Jusiak 2009:135). R. Jusiak zwrócił przy tym uwagę, że dwie cechy wydają się szczególnie istotne. Pierwszą z nich jest kult maryjny, drugą zaś narodowy, ekskluzywny charakter tej religijności. Rozważając tę formę pobożności należy zadać istotne pytanie: czy jest dla niej miejsce w dzisiejszym świecie? Uważam, że religijność ludowa stanowi swego rodzaju rezerwar praktyk, które mogą znaleźć zastosowanie w przeżywaniu wiary przez współczesnego człowieka. Niezbędne wydają się jednak pewne przeobrażenia tej formy pobożności. W przytoczonych przeze mnie opisach religijności ludowej, pojawiała się przekonanie, że ma ona charakter powierzchowny. Aby zatem niektóre zjawiska właściwe dla tej formy pobożności mogły dalej istnieć, konieczna wydaje się rekonstrukcja przypisywanego im znaczenia. Nie wszystkie jednak elementy, które konstytuowały ją w przeszłości, będą użyteczne w perspektywie współczesnej religijności. Problem ten warto rozważyć na przykładzie pielgrzymek. Stanowią one jeden z przejawów pobożności ludowej. Dysponują zarazem cechami, które mogą obecnie wydawać się atrakcyjne. Umożliwiają bowiem tymczasowe zawieszenie ról pełnionych w społeczeństwie oraz koncentrację na duchowym aspekcie rzeczywistości. Pozwalają na doświadczanie wspólnotowości. Stanowią wyzwanie zarówno fizyczne jak i duchowe. Mimo, że fenomen pielgrzymowania daje się pogodzić ze zmianami zachodzącymi w społeczeństwie, to nie jest jasna rola, jaką miałyby spełniać Kościoł w organizacji tego zjawiska. Interesująca w tym względzie pozostaje refleksja podjęta przez S. Burdzieja. Autor dokonał porównania dwóch pielgrzymek: hiszpańskiej do Santiago de Compostela oraz polskiej na Jasną Górę. Zwrócił uwagę, że w Europie Zachodniej można zaobserwować renesans omawianego zjawiska. To pielgrzymowanie ma jednak specyficzny charakter. Pątnicy, których badacz miał okazję obserwować, akcentowali osobisty charakter doświadczenia religijnego. Cechował ich indywidualizm i pluralizm w kwestiach wiary. Wiele osób nie przypisywało pielgrzymce religijnego charakteru. Było to dla nich wydarzenie kulturowe, z pogranicza turystyki. Inny charakter miała pielgrzymka na Jasną Górę, w której autor także uczestniczył. Było to wydarzenie kolektywne, zachodzące w ramach ściśle określonych przez Kościół katolicki. Dało się zaobserwować wysoki status duchowieństwa w grupie pątników. Panowała ponadto pewna dyscyplina organizacyjna. W swoich

rozważaniach S. Burdziej zdecydowanie opowiedział się za drugim typem pielgrzymowania. Uznał, że uda się go zachować, o ile społeczeństwo pozostanie względnie homogeniczne religijnie i kulturowo (Burdziej 2008). Ta konkluzja wydaje się interesująca. Nie mogę się z nią jednak w pełni zgodzić. Uważam, że nie da się powstrzymać procesu indywidualizacji wiary. Może natomiast ukształtować się nowy model pielgrzymowania, łączący ze sobą doświadczanie wspólnotowości, o którym wspominał S. Burdziej, oraz jednostkowości (tak typowe dla modelu hiszpańskiego). Kościół zaś, na wzór holenderskich centrów chrześcijańskich, których funkcjonowanie analizował P. Versteeg, mógłby pełnić rolę organizatora. Jego wpływ na uczestników pozostawałby jednak ograniczony.

Innym przejawem przeobrażeń następujących w obrębie wiary pozostają nowe ruchy religijne rozwijające się także na gruncie polskiego Kościoła. Badacze zajmujący się tym zjawiskiem koncentrowali się przede wszystkim na kwestii ich nowości (Barker 1997a, 1997b; Doktor 1999, 2000). Najczęściej pojęcie to definiowano w kontekście innowacyjności tych ruchów. Innowacyjność ta miała przejawiać się w ich praktyce wiary, doktrynie, organizacji wspólnoty, itd. Pierwotnie termin *nowe ruchy religijne* używano w odniesieniu do wspólnot i grup powstających na fali kontrkulturowej rewolty, która dotknęła Zachód w latach 60. Innowacyjne zjawiska dało się także zaobserwować na gruncie tradycyjnych Kościołów. Nastąpił m. in. rozwój katolickich ruchów kościelnych, który zdaniem A. Zielińskiego (...) był wynikiem *oddolnej inicjatywy katolików – tak świeckich jak i „niższych” duchownych – którzy zaczęli zakładać świeckie wspólnoty. Z drugiej strony rozwój ten był wynikiem polityki hierarchii kościelnej, która zaczęła dostrzegać w ruchach osób świeckich sposób na przełamanie kryzysu uczestnictwa w życiu kościelnym* (Zieliński 2008:163). Zdaniem J. Mariańskiego, nowe formy religijności wyłoniły się w Polsce stosunkowo wcześniej, bo już w latach 70. Jak stwierdził: *Obok tradycyjnych grup, istniejących przy parafiach pojawiły się nowe w ramach aktywności liturgicznej, katechetycznej, formacyjnej, wspólnotowej, itp., mające na celu aktywny udział w życiu wspólnoty Kościoła* (Mariański 2004:384). Przed 1989 r. istnienie tych nowych form religijności miało pewien aspekt polityczny. Ich członkowie starali się żyć według zasad, które podzielali, przez co często wchodzili w konflikty z reżimem komunistycznym (*Ibidem*: 384). Niektóre z tych ruchów były wówczas wspierane przez hierarchię kościelną. Ich funkcjonowanie stało się elementem obrony wierzących przed ateistycznymi działaniami władz (Mucha, Żaba 1992). Powstające wówczas wspólnoty, w tym m. in. Neokatechumenat czy Odnowa w Duchu Świętym, miały zagraniczny rodowód. Wyjątek stanowił Ruch Światło-Życie, którego założycielem był ks. F. Blachnicki. Wspólnoty te już w latach 80. stały się trwałym elementem polskiego krajobrazu religijnego. Trudno jest wskazać liczbę osób w nich uczestniczących. T. Szawiel stwierdził, że jest ich około miliona (Szawiel 2001:157). W literaturze przedmiotu wspólnoty te okre-

śla się często mianem ruchów charyzmatycznych. Kładą bowiem nacisk na te formy religijności, które głęboko oddziałują na wiernych. Chodzi przede wszystkim o tzw. charyzmaty otrzymane rzekomo od samego Boga, w tym m. in. mówienie językami, umiejętności związane z uzdrawianiem czy przewidywaniem przyszłości. Ruchy te stanowią polski odpowiednik tego, co P. Heelas oraz L. Woodhead nazwali mianem kongregacji doświadczania bliskości. Badacze zwrócili uwagę, że wskazane wspólnoty wychodzą naprzeciw duchowym potrzebom współczesnego człowieka. Kładą nacisk na emocjonalną stronę religijności. Są stosunkowo niewielkie, dzięki czemu dają poczucie wspólnotowości. Stają się dzisiejszym odpowiednikiem dawnych rodzin. Podkreślają indywidualny stosunek do wiary. P. Heelas oraz L. Woodhead zwrócili uwagę, że tego typu wspólnoty cechuje dynamiczny rozwój. Ich rola powinna zatem wzrastać (Heelas, Woodhead 2005). Paradoksalnie jednak, te czynniki, które decydują o ich sukcesie, rodzą niepokój, zwłaszcza wśród hierarchii kościelnej. Biskup B. Dembowski wskazał, że ich działalność budzi w niektórych aspektach kontrowersje. Chodzi zwłaszcza o: tendencje separatystyczne wobec życia parafii; brak odpowiedniego zainteresowania sprawami społecznymi, zbyt duża natomiast koncentracja na przeżyciach osobistych i wspólnotowych; brak właściwego przygotowania liderów tych ruchów w zakresie doktryny katolickiej czy umiejętności kierowania grupą; trudności wynikające z niezrozumienia nauk Kościoła; różnicowanie religijności na lepszą i gorszą, przy czym ta pierwsza ma być właściwa dla wspólnot charyzmatycznych; wzbudzanie poczucia winy w członkach opuszczających ruch (Dembowski 1998:127–130, za: Zieliński 2008). Niektórzy badacze zwracali uwagę, że nowe formy aktywności na gruncie katolicyzmu prowadzą w pewnych przypadkach do religijności pozakościelnej bądź przekształcają się w ruchy schizmatyczne (Mariański 2004; Libiszowska-Żółtkowska 2003). A. Zieliński stwierdził natomiast, że wspólnoty te zbliżają się w swym działaniu do aktywności podejmowanej przez neoewangelikalnych protestantów (Zieliński 2009). Sami badacze zajmujący się tym zjawiskiem podkreślają jednak, że te kontrowersje nie mogą przekreślać pozytywnego wkładu katolickich ruchów religijnych w upowszechnianie wartości chrześcijańskich czy ich realizowanie w praktyce. Jak stwierdził J. Mariański: *Konsekwencją uczestnictwa w małych, lokalnych wspólnotach jest (...) umocnienie duchowe, uzyskanie emocjonalnego wsparcia i pomocy w radzeniu sobie z kryzysami życiowymi oraz innymi trudnymi wydarzeniami dnia codziennego. Przynależność do ruchów i wspólnot religijnych ułatwia członkom osiągnięcie ważnych celów życiowych i prowadzenie chrześcijańskiego życia w zsekularyzowanym świecie* (Mariański 2004:388).

Ostatnim zjawiskiem, powiązanim z Kościołem katolickim, na które zwróciłem uwagę pozostaje pokolenie JP II. Samo pojęcie używane do opisanego tego fenomenu jest niejasne, słabo sprecyzowane. Zdaniem P. Ruszkowskiego, pokolenie JP II stanowi (...) *swoistą metaforę odzwierciedlającą tęsknoty Polaków*

wywołane i uświadomione przez śmierć Ojca Świętego (Ruszkowski i in. 2006:17). Według T. Szawiela, termin ten funkcjonuje w co najmniej trzech znaczeniach. W pierwszym dotyczy pokolenia w ściśle socjologicznym rozumieniu. Dyskusja toczy się wówczas wokół czynników determinujących powstanie tej generacji, cech ją wyróżniających oraz ram wiekowych uczestników tego zjawiska. W drugim znaczeniu termin ten odnosi się do ekspresji społecznych właściwych dla omawianego pokolenia. Trzecie rozumienie tego pojęcia dotyczy zjawiska medialnego, stanowiącego produkt instytucjonalnych potrzeb mediów, nie mającego istotnego odpowiednika w rzeczywistości społecznej (Szawiel 2008b:70). W. Szumilas stwierdziła natomiast, że wskazane pokolenie to (...) osoby, które przeżywając swoją młodość, zetknęły się (mniej lub bardziej bezpośrednio) z postacią i nauką Sługi Bożego Ojca Świętego Jana Pawła II. Owo zetknięcie się było na tyle silne, że wywarło wpływ na ich stosunek do życia, hierarchię wartości, rozumienie własnego miejsca w Kościele i świecie (Szumilas 2007:259). W moim odczuciu, mamy natomiast do czynienia ze zjawiskiem, które nazwałbym *tymczasową eksterioryzacją religijności*. Użycie przymiotnika *tymczasowy* nie sugeruje przy tym, iż moja ocena pokolenia JP II jest negatywna. Wskazuje raczej na to, że w okresie późnej nowoczesności w przestrzeni publicznej można spodziewać się społecznej ekspresji emocji. Współczesność, której nieodłączną cechą jest indywidualizm, przyczynia się zarazem do upublicznienia tego, co najbardziej prywatne. Tymczasowe eksterioryzacje religijności nie są jednak czymś historycznie wyjątkowym. W przeszłości dało się zaobserwować podobne zjawiska. Dla przykładu, w Stanach Zjednoczonych miały miejsce okresy przebudzenia religijnego.

W swojej refleksji nad zjawiskiem skupiłem się na dwóch kwestiach. Na tymczasowym charakterze pokolenia JP II oraz na formach ekspresji emocji. Interesujących informacji w tym względzie przyniosło badanie K. Kosęły zrealizowane na przełomie kwietnia i maja 2005 r. wśród studentów UKSW. Mimo, że znaczna część tych osób uczestniczyła w uroczystościach związanych ze śmiercią Jana Pawła II, to niemal połowa z nich wskazywała na krótkotrwałość działań stanowiących konsekwencję tego wydarzenia. Zdaniem K. Kosęły, nie widać w tym przypadku entuzjazmu młodych znanego z przeszłości, wynoszenia własnej grupy ponad grupy starsze, przekonania o wyjątkowości misji realizowanej przez pokolenie. Gdy w odniesieniu do studentów padało pytanie o potencjalne konsekwencje kwietniowej żałoby, to wymieniali oni przede wszystkim skutki o charakterze religijnym, w tym: większe zainteresowanie sprawami Kościoła czy wzrost znaczenia cnót rodzinnych. Sami nie spodziewali się jednak jakiegось znaczącego wpływu tych wydarzeń na życie publiczne (Kosęła 2008). Te wnioski sformułowane przez badacza zdają się potwierdzać kolejne miesiące oraz lata po śmierci papieża. W moim odczuciu, stały się one dowodem na to, że wyzwolone wówczas emocje nie przerodziły się w żadne doświadczenie pokoleniowe. Miały w większości krótkotrwały oddźwięk. Interesujące okazały się

jednak same reakcje młodych ludzi. Brali oni udział w specjalnie organizowanych mszach i modlitwach, w oknach umieszczali świece na znak żałoby i wywieszali flagi. Najbardziej ciekawa okazała się jednak aktywność internetowa. Powstało wiele stron i forów internetowych koncentrujących się na tematyce religijnej, dla utworzenia których bodźcem była śmierć Jana Pawła II. Analizę wpisów przeprowadziła J. Wójtowicz. Z jej badania wyłonił się pewien obraz religijności przedstawicieli tego pokolenia. Autorka stwierdziła, że ich wiara miała zindywidualizowany charakter. Wydarzenie, jakim była śmierć papieża, rozpatrywano przede wszystkim w kontekście własnego rozwoju (niekoniecznie nawet duchowego). Wypowiedzi uczestników forów internetowych wskazywały również na ich niejednorodny system odniesienia. Religia dla tych młodych ludzi nie była spójnym światopoglądem przekazywanym z pokolenia na pokolenie. Pozostawała raczej jedną z wielu dostępnych współczesnemu człowiekowi ofert. Swoje rozważania J. Wójtowicz zakończyła następującą konkluzją: *Religia stanowi dla wspólnoty pokolenia JP II moralny drogowskaz, ale niekoniecznie wyznacza normy, którymi badani kierują się w życiu codziennym. Religia i dogmaty są relatywne, aplikowane lub nie w zależności od sytuacji społecznej* (Wójtowicz 2007:87). Tymczasowe eksterioryzacje religijności pozostają częstym zjawiskiem we współczesnym świecie. Dostępność masowych środków komunikacji stwarza wrażenie „bliskości” względem innych. To sprawia, że niektóre wydarzenia społeczne wyzwalają publiczną ekspresję uczuć. Z taką eksterioryzacją mieliśmy do czynienia także po katastrofie smoleńskiej. Mimo, że wskazane zrywy koncentrują się w Polsce wokół instytucji Kościoła, to często angażują się w nie ludzie, których wiara ma zindywidualizowany charakter. Traumatyczne wydarzenia społeczne wyzwalają potrzebę wspólnoty oraz ich religijnej interpretacji.

Na koniec swoich rozważań skupiłem się na nieco innym zagadnieniu. Pod rozważę poddałem problematykę związaną z duchowością alternatywną, holi-styczną. Duchowość ta pozostaje jednym z desygnatów tego, co J. Mariański określił mianem religijności pozakościelnej. Staje się zarazem coraz częstszym przedmiotem zainteresowania socjologów. Istotny wpływ na upowszechnianie się tej duchowości ma sama globalizacja. Jak wskazała M. Libiszowska-Żótkowska, w niespotykanej dotąd skali odbywa się obecnie migracja systemów i wierzeń religijnych. Asymilują się one w nowym środowisku i współistnieją z tradycyjnymi formami życia religijnego. Następuje proces (...) *przenikania i akceptacji zapożyczonych elementów, co hasłowo określić można jako okcydentalizację religii Wschodu, orientalizację oraz afrykanizację chrześcijaństwa* (Libiszowska-Żótkowska 2007:200). Dochodzi do osłabienia funkcji i publicznej roli religii. Wiara staje się kwestią prywatnego wyboru. Pojawiają się charyzmatyczni przywódcy religijni, guru, którzy szczycą się tym, iż potrafią czynić cuda. Gwarantują szczęście tym, którzy będą za nimi podążać. Środki masowej komunikacji znajdują nowe zastosowanie dla praktyk religijnych. Po-

wstają kanały telewizyjne i radiowe ukierunkowane na ewangelizację. Dzięki Internetowi zwiększa się dostępność do literatury religijnej. Pojawia się ponadto tęsknota za wiarą uniwersalną, ogólnoświatową, która potrafiłaby odpowiedzieć na nurtujące współczesnego człowieka pytania egzystencjalne i eschatologiczne. Nowa duchowość, mająca alternatywny i synkretyczny charakter, pozostaje jedną z konsekwencji tych procesów. Nie jest jednak zjawiskiem całkowicie nowym. Historię duchowości alternatywnej w Polsce prześledziła D. Hall. Jak wskazała, już w (...) okresie międzywojennym wizje millenarystyczne bliskie były elitarnym środowiskom zainspirowanym tradycją teozoficzną. Posiadały lokalne zabarwienie, które nieodłącznie wiązało się z silnym elementem katolickim w polskiej kulturze (Hall 2008:94). Ich rozwój powstrzymał komunizm, który negatywnie postrzegał wszelkie formy religijności czy duchowości. Pewne zainteresowanie tą problematyką nastąpiło w latach 70. To wówczas kontrola ideologiczna władz komunistycznych stała się słabsza. Szansę rozwoju miały jednak tylko te nurty, które pozostawały bliskie naukom przyrodniczym. W wyniku bowiem Międzynarodowego Kongresu Badań Psychiczych w Pradze w 1973 r., na którym parapsychologię przemianowano na psychotronikę, duchowość alternatywna znalazła się w kręgu zainteresowania inżynierów i cybernetyków. Nurty, które dystansowały się od tego scjentystycznego dyskursu skazane były na niszowość. Przełom nastąpił dopiero w latach 80. i 90. To wówczas gwałtownie zaczęły powstawać wydawnictwa oferujące tematykę ezoteryczną, parapsychologiczną. Pojawiły się także nowe ruchy religijne. Zdaniem D. Hall, rozwój duchowości alternatywnej wyglądał w Polsce i w Europie Wschodniej inaczej niż na Zachodzie. Istotnym punktem zwrotnym były tam lata 60. Duchowość alternatywna kształtowała się w ramach ruchu hipisowskiego. Stanowiła element kontrkulturowej rewolty młodych ludzi. Była przy tym wyraźnie zorientowana psychologicznie.

Na podstawie niektórych badań można próbować określić, jaką popularnością cieszy się w Polsce duchowość alternatywna. Interesujący w tym względzie okazał się projekt *Political Culture in Central and Eastern Europe* (2000) realizowany w jedenastu krajach³⁰ pod kierownictwem D. Pollacka oraz O. Müllera. Jego wyniki umożliwiły porównanie sytuacji właściwej dla Polski z innymi państwami regionu. Na potrzeby badania wyróżniono religijność tradycyjną oraz nie-tradycyjną (duchowość alternatywną). W swoich rozważaniach skupiłem się na wynikach odnoszących się do tej drugiej. Przez religijność alternatywną autorzy rozumieli wiarę w reinkarnację, astrologię, horoskopy, kabałę, sufizm, okultyzm oraz spirytualizm. Różne jej formy były rozpowszechnione głównie w Rosji, Albanii oraz Estonii. Dla przykładu, w reinkarnację wierzyło 33 proc. respondentów z Albanii, 31 proc. z Estonii, 27 proc. z Rosji. Małą popularnością

³⁰ Badanie zrealizowano jesienią 2000 r. w następujących krajach: Rosji, Bułgarii, Rumunii, Estonii, Polsce, Czechach, Słowacji, Słowenii, Niemczech Wschodnich (na terenach dawnego NRD), na Węgrzech oraz w Albanii.

duchowość alternatywna cieszyła się w Polsce oraz we wschodnich landach Niemiec. Powracając do wspomnianego przykładu, wiarę w reinkarnację deklarowało 11 proc. badanych z Polski oraz 8 proc. z Niemiec Wschodnich. Rozważając uzyskane przez autorów wyniki doszedłem do wniosku, że wraz z upadkiem dawnego systemu wyłoniła się niewykorzystana przestrzeń religijna, powoli odzyskiwana przez tradycyjne Kościoły, zagospodarowywana jednocześnie przez różne alternatywne formy religijności. Przestrzeń ta pozostawała charakterystyczna przede wszystkim dla tych społeczeństw, w których religia poddawana była największym represjom w czasach reżimu komunistycznego. Interesujące jest to, że typowa dla nich duchowość alternatywna często łączona jest z tradycyjną pobożnością. Jak wskazała I. Borowik: (...) *wiara w Boga zlewa się z wiarą w talizmany, przepowiadanie przyszłości i możliwość cudownych uzdrowień* (Borowik 2009:25). T. Szyszlak stwierdził natomiast, że cechą charakterystyczną religijności alternatywnej pozostaje (...) *synkretyzm, często skrajnie spolaryzowany. Postradzieckie ruchy religijne nawiązują zazwyczaj do prawosławia, wzbogacając je o elementy zaczerpnięte z innych systemów wyznaniowych* (Szyszlak 2009:148). Polska na tym tle stanowi wyjątkowy przypadek. Wyniki badania realizowanego przez D. Pollacka oraz O. Müllera wskazywały, że poziom duchowości alternatywnej jest tutaj na niskim poziomie. Nie do końca potwierdzają ten wniosek sondaże CBOS. Wynika z nich, że w 2011 r. Polacy w większości stwierdzali, iż wybrani ludzie mają zdolność jasnowidzenia (59 proc. respondentów). Niemal połowa (48 proc.) wskazywała, że niektórzy potrafią przewidywać przyszłość. Powszechna była także wiara w pozaziemskie cywilizacje, telepatię oraz istnienie „złego uroku” (po 39 proc. respondentów). Co ciekawe, między 1997 a 2011 r., odsetek badanych, którzy wskazywali te kategorie, nieznacznie się zmniejszył. Wyjątkiem była jedynie wiara w istnienie „złego uroku” oraz w możliwość kontaktowania się ze zmarłymi (Boguszewski 2011). Dane statystyczne, które tutaj przedstawiłem, sprawiły, iż konieczne stało się postawienie dwóch pytań. Czy ta duchowość, która była analizowana na gruncie wskazanych badań, jest tożsama z duchowością holistyczną, stanowiącą przedmiot zainteresowania P. Heelasa oraz L. Woodhead? Czy obserwowany spadek popularności tej duchowości (w sondażach CBOS) świadczy o tym, że ta forma religijności nie rozwija się tak dobrze, jak niektórzy socjologowie sądzą? Na pierwsze z tych pytań odpowiedziałem przecząco. Inne badania pokazały bowiem, że niektóre alternatywne poglądy i praktyki przyswajane są przez katolików. Mamy wówczas do czynienia z tym, co J. Mariański określił mianem religijności selektywnej. Uwagę na to zjawisko zwróciła E. Kubiak, która w latach 1998–2000 przeprowadziła badanie wśród uczestników warsztatów, wykładów i spotkań poświęconych ezoteryzmowi, praktykom holistycznym. Okazało się, że ponad 40 proc. osób angażujących się w działania New Age stanowili katolicy (Kubiak 2005). Wniosek ten okazał się o tyle ciekawy, że Kościół pozostaje negatywnie ustosunkowany zarówno do nie-katolickich no-

wych ruchów religijnych, jak i do praktyk właściwych dla duchowości alternatywnej (Olechnicki 2008). Pewnych informacji w tym względzie dostarczyło także badanie realizowane w ramach projektu RAMP. T. Doktor, analizujący pochodzące z niego wyniki, stwierdził, że: *Ideologia New Age jest najbardziej popularna wśród osób okazjonalnie praktykujących (przynajmniej raz w miesiącu), a najmniej wśród osób praktykujących codziennie i w ogóle niepraktykujących. Ma więc charakter wyraźnie krzywoliniowy i akceptowana jest przez tzw. „letnich katolików”, a więc osoby o dość swobodnym stosunku do wymogów w zakresie praktyk religijnych* (Doktor 2001:212). Duchowość holistyczna, stanowiąca przedmiot rozważań P. Heelasa oraz L. Woodhead, cechowała się brakiem związku z religijnością teistyczną. Jedynie część z tych, którzy w opisanych badaniach deklarowali praktykowanie alternatywnych form życia religijnego, stanowili ludzie związani z tak definiowaną duchowością. W zbiorowości tej istotny był odsetek katolików wybiórczo podchodzących do swej wiary. Badanie realizowane w ramach projektu RAMP wykazało ponadto, że zwolennikami nurtu New Age pozostawały osoby sytuujące się w bardziej „rozwojowych”, zmodernizowanych segmentach społeczeństwa. Zbiorowość tę stanowili przede wszystkim młodzi ludzie, legitymujący się wykształceniem wyższym, mieszkańcy dużych miast. T. Doktor w innych badaniach przedstawił także ich psychologiczną charakterystykę. Stwierdził, że dało się zaobserwować związek światopoglądu New Age z wyższym poziomem niepokoju i poczucia własnej wartości. Wyniki te zinterpretował odwołując się do koncepcji narcyzmu (Doktor 1996). Odnosząc się do drugiego pytania, trudno obecnie stwierdzić, czy w przyszłych latach będzie następować rozwój duchowości alternatywnej w Polsce, tak jak ma to obecnie miejsce w społeczeństwach zachodnich. Warto przywołać stanowisko T. Doktora w tym względzie. Autor stwierdził, że: *Największe rozpowszechnienie tej formy światopoglądu wśród młodych badanych zdaje się świadczyć o tym, że New Age może zyskiwać jeszcze więcej zwolenników w przyszłości. Zależność ta może jednak wynikać również z innych przyczyn, np. z pewnych cech, takich jak poczucie niepewności, mijających wraz z wiekiem* (Doktor 2001:213).

Przedstawione w tej części rozdziału rozważania pozwoliły na opisanie roli, jaką religijność pełni we współczesnym społeczeństwie polskim. Na wstępie muszę wskazać, że niektóre stanowiska sformułowane na gruncie literatury przedmiotu warto poddać pod rozwagę. Należy się zastanowić chociażby, czy religijność kościelna dalej posiadała pozycję dominującą? Wydaje się, że proces indywidualizacji w coraz większym stopniu odciska swe piętno na wierze. Świadczą o tym trzy zjawiska. Po pierwsze, liczba osób deklarujących wiarę w Boga czy przynależność do Kościoła katolickiego pozostaje wyższa od odsetka osób uczestniczących w praktykach religijnych. Istnieje zbiorowość ludzi, którzy budują swe własne narracje religijne, w mniejszym bądź większym stopniu sięgając do tradycji. Po drugie, poziom wiedzy części katolików nie jest

wysoki. Daje się ponadto zaobserwować pewną przepaść między nauczaniem Kościoła a społecznym przyzwoleniem na niektóre zachowania. Po trzecie, następuje spadek udziału wiernych w nabożeństwach. Mimo, że dyskusyjna pozostaje kwestia pomiaru uczestnictwa w praktykach religijnych, to osobiście większą wagę przykładam do wskaźnika *dominantes* aniżeli do deklaracji respondentów. Sądzę, że te zjawiska sugerują upowszechnianie się w Polsce religijności, którą J. Mariański określił mianem selektywnej, choć w swej skali zjawisko to nie przypomina jeszcze sytuacji właściwej dla Europy Zachodniej. Ta indywidualizacja wiary nie przekreśla poczucia przynależności, co najwyżej je osłabia. Dowodem na to są wybuchy entuzjazmu religijnego, które określiłem mianem tymczasowych eksterioryzacji religijności. Stanowią one wyraz potrzeby przynależności do większej wspólnoty oraz duchowej interpretacji traumatycznych dla społeczeństwa wydarzeń bądź sytuacji. Wskazane eksterioryzacje mają jednak przejściowy charakter. Emocje mijają, a działania i inicjatywy, które w trakcie tych wybuchów religijnego entuzjazmu mają miejsce, rzadko przyjmują postać zinstytucjonalizowaną. Czy tendencje te świadczą zatem o tym, iż w kolejnych latach nastąpi spadek znaczenia Kościoła katolickiego porównywalny do tego, jaki cechował Kościoły w Europie Zachodniej? Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. Wiele w tym przypadku zależy od tego, czy zaistnieje pewna komplementarność między działaniami Kościoła a oczekiwaniami wiernych. W tym procesie w coraz większym stopniu będą liczyć się zjawiska, które pozostają charakterystyczne dla późnej nowoczesności. W sferze religijnej pojawiają się potrzeby związane z doświadczaniem duchowości, wspólnotowości, wyrażaniem emocji. Pewnym źródłem dla nich może być tradycja gwarantowana przez Kościół, choć rozumiana w określony sposób. Pojmowana jako zasób, który pozwoli na rekonstrukcję znaczenia przypisywanego praktykom i przyczyni się do odbudowania pamięci. Wydaje się, że takie zjawisko następuje w ramach niektórych katolickich ruchów religijnych. Wychodzą one naprzeciw wskazanym oczekiwaniom duchowym. Odtwarzają przy tym model wiary typowy ich zdaniem dla pierwotnych chrześcijan. Dostosowują go do współczesności. Dzięki temu, wiara nabiera nowego znaczenia.

Podsumowanie

Podstawową rolę we współczesnych przemianach religijności odgrywa proces indywidualizacji. Powoduje, iż wiara staje się kwestią wolnego wyboru, nie jest już dłużej bezwarunkowo internalizowana w procesie socjalizacji religijnej. Taka sytuacja prowadzi oczywiście do określonych konsekwencji. W literaturze przedmiotu wielu badaczy wskazuje, że proces indywidualizacji przyczynia się do kryzysu Kościołów. Następuje zjawisko nazwane mianem dezinstytucjonalizacji. Nie przeczę, że taki proces nie zachodzi we współczesnych społeczeń-

stwach. Nie mogę jednak w pełni zgodzić się z tym stanowiskiem. W niniejszym rozdziale przedstawiłem wyniki badań, które wskazywały na to, że zanik instytucji religijnych nie jest przesądzony. W ramach holenderskiego społeczeństwa coraz większą popularnością cieszą się centra chrześcijańskie, których oferta wydaje się dostosowana do oczekiwań „religijnych poszukiwaczy”. Na gruncie protestantyzmu i katolicyzmu następuje rozwój nowych ruchów religijnych, kładących nacisk na ekspresję emocji, pogłębianie wiary oraz doświadczanie wspólnotowości. Nawet w ramach duchowości holistycznej, która pozostaje najbardziej wyrazistym przejawem procesu indywidualizacji, daje się zaobserwować tendencję do instytucjonalizacji działań. *Holistic milieu*, środowisko opisane przez P. Heelasa oraz L. Woodhead jest niczym innym jak swego rodzaju siecią podmiotów dysponujących określoną ofertą. Uważam zatem, że proces indywidualizacji prowadzi *de facto* do kryzysu instytucji religijnych, choć nie przekreśla zupełnie ich funkcjonowania w społeczeństwie. Na przemianach tracą przede wszystkim tradycyjne Kościoły, których aktywność nie wydaje się w pełni dostosowana do potrzeb religijnych konsumentów. Proces indywidualizacji sprawia bowiem, że jednostka ma wpływ na formowanie własnego życia duchowego. Nie musi już dłużej przyjmować narracji przekazywanych w autorytatywny sposób przez instytucje religijne. W okresie późnej nowoczesności na znaczeniu zyskują zatem te podmioty, które stwarzają przestrzeń dla samodzielnych poszukiwań jednostek. W przeszłości oczekiwania religijnych konsumentów mogły być zaspokajane przez tradycyjne Kościoły. Obecnie, stały się one zbiurokratyzowanymi podmiotami, upodobniły się do innych rozbudowanych organizacji. Utraciły przy tym elastyczność, zdolność wychodzenia naprzeciw potrzebom wiernych.

Na interesujący przypadek zwrócili uwagę przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego. W swej refleksji na temat współczesnej religijności skupili się na społeczeństwach Dalekiego Wschodu, wśród których coraz większą popularnością cieszy się chrześcijaństwo. Na Tajwanie tradycyjna chińska duchowość, pozbawiona zaplecza instytucjonalnego, przegrywa konkurencję z Kościołami protestanckimi (Lu, Johnson, Stark 2008). Podobną sytuację daje się zaobserwować w Korei Południowej. Tam chrześcijaństwo jest obecnie największym wyznaniem. Przynależność do niego deklaruje niemal co trzeci mieszkaniec kraju (29,3 proc.). Obecność Kościołów chrześcijańskich, głównie neoewangelikalnych, odciska swe piętno na koreańskim rynku religijnym. Konkurencja wymusza instytucjonalizację tradycyjnych form religijności oraz wzrost aktywności buddyjskich związków wyznaniowych. Zdaniem przedstawicieli paradygmatu ekonomicznego, religijność czy duchowość pozakościelna wynika z faktu, że dany rynek religijny ma (bądź miał w przeszłości) strukturę (*quasi*) monopolistyczną. Brak konkurencji sprawia, że nie funkcjonuje na nim wystarczająca liczba podmiotów, które mogłyby spełnić oczekiwania konsumentów. W moim odczuciu sytuacja jest jednak bardziej skomplikowana. Rezultatem indywidualizacji jest wielość strategii przyjmowanych przez religijnych konsumentów. Jedni będą

poszukiwali zaspokojenia swych oczekiwań w ramach instytucji religijnych. Wybiorą te, które w największym stopniu im odpowiadają. Tak, jak wspominałem wcześniej, główną rolę w tym procesie odegrają podmioty gwarantujące głębokie doznania duchowe, wspólnotowość oraz ekspresję emocji. Możliwa jest jednak inna strategia. Korzystające z niej jednostki realizują swe potrzeby duchowe poza światem instytucji. Dzieje się tak z dwóch powodów. Po pierwsze, nie mogą znaleźć instytucji, której oferta pozwoliłaby zaspokoić ich oczekiwania. Na taką sytuację zwrócili uwagę przedstawiciele paradygmatu ekonomicznego. Po drugie, przyjmują skrajnie indywidualną perspektywę. Budują własną narrację religijną, nie potrzebują przy tym dialogu z innymi, ugruntowania swej duchowości w określonych ramach instytucjonalnych. Należy też mieć świadomość, że istnieją ludzie, których działania nie wpisują się w tę dychotomię (instytucjonalny/pozainstytucjonalny wymiar wiary). Będą oni korzystać z obu wskazanych przeze mnie strategii. W ich poszukiwaniach duchowych mniej bądź bardziej inicydentalną rolę odegrają Kościoły bądź inne podmioty religijne i *quasi*-religijne.

Na uwagę zasługuje także duchowość New Age, której poświęciłem w rozdziale trochę miejsca. Zasadne staje się pytanie postawione przez P. Heelasa oraz L. Woodhead, na ile wzrost jej popularności jest stały? Tak zdefiniowana duchowość dobrze adaptuje się we współczesnym świecie. Jest rozpowszechniona przede wszystkim w najbardziej „zmodernizowanych” segmentach społeczeństwa, co mogłoby sugerować, że w przyszłości będzie dominującą formą „niewidzialnej” religii. Duchowość alternatywna stanowi także konsekwencję globalizacji, przenikania się różnych systemów wierzeń. Jej rozwój determinowany jest ponadto postępem cywilizacyjnym. Wraz z upowszechnianiem się środków komunikacji, a zwłaszcza Internetu, dostęp do odmiennych tradycji religijnych, nauczycieli (guru) czy praktyk staje się prostszy. New Age pozostaje również swego rodzaju projektem, którego zasadniczym celem jest przywrócenie spójności normatywnej systemowi społecznemu. To sprawia, że niektórzy badacze z entuzjazmem wypowiadają się o przyszłości zjawiska. P. Heelas oraz L. Woodhead stwierdzili, że za dwie, trzy dekady liczba „wyznawców” New Age powinna zrównać się w Wielkiej Brytanii z liczbą chrześcijan. Moim zdaniem, trudno jest snuć jakiegokolwiek prognozy w tym względzie. Mam pewne wątpliwości wobec rozwoju New Age. Po pierwsze, mimo, że tak zdefiniowana duchowości alternatywna wpływa na kulturę całego społeczeństwa, odzwierciedla w pewnym stopniu jego potrzeby duchowe (zwłaszcza wiarę w jakąś siłę rządzącą wszechświatem), to jednak odsetek osób praktykujących New Age w sposób bezpośredni pozostaje nieznaczący. Odwołując się do danych z Kendal Project, w aktywności typowej dla *holistic milieu* uczestniczyło 1,6 proc. mieszkańców miasta i okolic. Po drugie, praktyki i wierzenia typowe dla New Age nie są zarezerwowane wyłącznie dla zbiorowości, która odrzuca wyjaśnienia religijne. Różne badania pokazują bowiem, że w praktykach tych biorą często udział wyznawcy tradycyjnych Kościołów, selektywnie podchodzący do swej wiary.

W tej sytuacji kultura New Age stanowi uzupełnienie duchowości teistycznej. Czas pokaże, czy wskazane zjawisko jest jedynie kolejną efemerydą, która przeminie, tak jak niegdyś przeminęła fascynacja orientalizmem, czy raczej pozostanie trwałym elementem zróżnicowanego społeczeństwa globalnego.

Rozdział 4

RELIGIA W PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Wprowadzenie

W poprzednim rozdziale zwróciłem uwagę na rozkwit duchowości następujący we współczesnych społeczeństwach. W niektórych przypadkach zjawisko to powiązane jest z przenikaniem religii do sfery publicznej. Taka sytuacja miała miejsce w przypadku sprawy chust, która zapoczątkowała ważną dyskusję w laickiej Francji. Zakładały je muzułmańskie dziewczęta, zainteresowane kształtowaniem i pogłębianiem swej własnej duchowości. Podjęta przez nie decyzja nie miała wyłącznie wymiaru religijnego. Manifestacja swej wiary w przestrzeni publicznej zsekularyzowanego społeczeństwa sprawiła, że noszenie chust stało się *de facto* kwestią polityczną (Chambers 2007). Rozdział ten zamierzam poświęcić zagadnieniu deprywatyizacji religii. Pojęcie to wprowadził do socjologii J. Casanova. Samo zjawisko stanowi poważne wyzwanie dla paradygmatu sekularyzacyjnego. Jego zwolennicy formułowali różne poglądy na temat przyszłości religii. Zakładano, że ulegnie ona prywatyzacji, osłabieniu. Ponowne pojawienie się religii w przestrzeni publicznej stoi zatem w kontradycji do stanowisk funkcjonujących w ramach wskazanego paradygmatu.

Sam proces deprywatyizacji stanowi zarazem wyzwanie metodologiczne. W moim przekonaniu zjawisko to odsłania pewne słabości socjologii, a być może nauk społecznych w ogóle. U podstaw paradygmatu sekularyzacyjnego leżały dwie istotne przesłanki. Po pierwsze, uznano, że Europa jako kontynent w największym stopniu zmodernizowany wyznacza kierunek rozwoju dla bardziej zacofanych części świata. Po drugie, przyjęto, że wszelkie procesy identyfikowane przez nauki społeczne mają linearny, nieodwracalny charakter. Skoro zatem, następowało zjawisko zeświecczenia społeczeństw europejskich, to takiego trendu należało spodziewać się w innych, słabiej rozwiniętych krajach. Proces sekularyzacji miał ponadto nieodwracalny charakter. Raz zeświecczona świadomość nie mogła ulec ponownie uduchowieniu. Moim zdaniem, obie przesłanki były błędne. Nie oznacza to bynajmniej, że identyfikacja pewnych prawidłowości trwale zmieniających rzeczywistość społeczną nie jest możliwa. W moim przekonaniu jednak, w przypadku tezy sekularyzacyjnej zbyt szybko

sformułowano wnioski, nie zwracając przy tym uwagi na istnienie poważnych anomalii podważających zasadność stanowisk kształtowanych w ramach wskazanego paradygmatu. Obecnie, w sytuacji globalnego ożywienia religijności (Thomas 2005), dyskusja zmierza niejednokrotnie w drugim kierunku. Pojawienie się religii w przestrzeni publicznej prowadzi niektórych badaczy do wniosku o całkowitej bezzasadności tezy sekularyzacyjnej. Czy taki pogląd jest jednak właściwy? Czy nie mamy w tym przypadku do czynienia z tą samą pułapką, co w przypadku paradygmatu sekularyzacyjnego?

Oprócz problemów teoretycznych i metodologicznych proces deprzywatyzacji rodzi pytania natury politycznej. Relacje między religią a władzą świecką nie zawsze miały pokojowy charakter, czasami prowokowały wręcz napięcia. Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, poglądy filozofów Oświecenia na miejsce wiary w przestrzeni publicznej kształtowały się pod wpływem wojen religijnych wstrząsających siedemnastowieczną Europą. Współczesny proces deprzywatyzacji religii sprawia, że niektórzy przypomnieli ówczesne obawy i niepokoje. Inni, nie kwestionując konfliktu mającego miejsce między religią a świeckim państwem i jego elitami, zwrócili uwagę, że wiara powinna przyczynić się do odbudowy ducha cywilizacji zachodniej. G. Himmelfarb koncentrując się na konflikcie między religijnymi a liberalnymi obywatelami Stanów Zjednoczonych, nazwanym przez nią wojną kulturową, wskazała, że zwycięstwo tych pierwszych spowoduje odnowę amerykańskiego społeczeństwa (Himmelfarb 2007). Pogląd ten cechował także innych neokonserwatystów. S. Huntington stwierdził, że po zakończeniu zimnej wojny coraz wyraźniejszy staje się konflikt pomiędzy cywilizacjami, definiowanymi przez autora na podstawie właściwych im tradycji religijnych. Ta globalna próba sił powinna mieć jednak pozytywne konsekwencje dla Europy i Stanów Zjednoczonych. Zdaniem autora, przyczyni się do odświeżenia kultury zachodniej (Huntington 2007). Jaką rolę zatem religia powinna zajmować w przestrzeni publicznej współczesnych społeczeństw demokratycznych?

W niniejszym rozdziale skupiłem się na kilku zagadnieniach. Po pierwsze, przedstawiłem rozważania teoretyczne nad deprzywatyzacją religii. Uwzględniłem przede wszystkim te koncepcje, które wydają się istotne w dyskusji nad wskazanym zjawiskiem. W swych refleksjach poszczególni autorzy brali pod uwagę nie tylko aspekt teoretyczny. Wyrażali także swój pogląd na temat funkcjonowania religii w życiu publicznym. W rozdziale przedstawiłem zróżnicowane stanowiska w tym względzie. Po drugie, podjąłem się analizy zjawiska związanego ze współcześnie obserwowanym odrodzeniem religijności. Przedmiotem mojego zainteresowania stał się fundamentalizm religijny. W tej części rozdziału zaprezentowałem pewne problemy związane z definiowaniem tego zjawiska. Próbowałem także dokonać identyfikacji przyczyn leżących u podstaw powstania i rozwoju ruchów fundamentalistycznych. Po trzecie, skoncentrowałem się na procesie deprzywatyzacji w warunkach polskich. Moje refleksje dotyczyły

polityzacji Kościoła katolickiego. Przedmiotem analizy stał się ponadto ruch religijno-polityczny, który powstał przy Radiu Maryja. Oba zjawiska wydają się odzwierciedlać pewne dylematy teoretyczne i ustrojowe właściwe dla problematyki zapoczątkowanej procesem deprywatyizacji.

4.1. Religijne odrodzenie. Deprywatyizacja religii

W literaturze przedmiotu za punkt wyjścia do refleksji nad deprywatyizacją uznaje się często zjawisko religijnego odrodzenia, którego początki sięgają lat 70. XX w. Na tę dekadę wskazali w swoich rozważaniach francuscy badacze, G. Kepel oraz G. Corm. Pierwszy z nich podjął refleksję nad religijnym odrodzeniem następującym na gruncie judaizmu, zachodniego chrześcijaństwa oraz islamu. Wskazał przy tym na symboliczne punkty zwrotne, które miały sygnalizować o przemianach religijności. W przypadku judaizmu takim momentem przełomowym były przegrane przez izraelską Partię Pracy wybory parlamentarne w 1977 r. Miejsce socjalistów zajęli w Knesecie prawicowi syjoniści pod przywództwem M. Begin. Ich polityczne zwycięstwo nie byłoby jednak możliwe bez wsparcia ortodoksyjnych ugrupowań religijnych. Na gruncie katolicyzmu punktem zwrotnym okazał się wybór K. Wojtyły na papieża. Jego pontyfikat zakończył okres wahań stanowiących konsekwencję II Soboru Watykańskiego. Jan Paweł II sprzyjał ponadto ruchom charyzmatycznym, powstającym początkowo w ramach amerykańskiego katolicyzmu. Tworzone w Stanach Zjednoczonych wspólnoty inspirowały się protestanckimi grupami wyrastającymi z neoewangeliizmu. Budziły tym samym podejrzliwość europejskiego duchowieństwa. Nie ulega jednak wątpliwości, że ruchom odnowy udało się pozyskać wielu zwolenników, przede wszystkim wśród młodzieży oraz osób wykształconych. W przypadku protestantyzmu natomiast symbolicznym punktem zwrotnym były wybory prezydenckie w Stanach Zjednoczonych. Urząd objęli kandydaci, którzy w swych kampaniach duże znaczenie przypisywali religii. W 1976 r. władzę w Stanach Zjednoczonych przejął J. Carter, baptysta publicznie eksponujący swą wiarę. W 1980 r. najwyższe stanowisko w kraju przypadło R. Reaganowi popieranemu przez fundamentalistów religijnych oraz ewangelikalnych chrześcijan. Na gruncie islamu momentem przełomowym był rok 1979. Doszło wówczas do dwóch istotnych wydarzeń w świecie muzułmańskim. Pierwszym z nich była rewolucja islamska w Iranie. Obalony został reżim szacha M. R. Pahlawiego. Do kraju powrócił z wygnania ajatollah R. Chomeini, który proklamował powstanie republiki islamskiej. Drugim wydarzeniem był atak na Wielki Meczet w Mekce przeprowadzony przez ugrupowanie religijne sprzeciwiające się saudyjskiej kontroli nad świętym miejscem (Kepel 2010). Na podobne punkty zwrotne, stanowiące limes oddzielający świecką, zsekularyzowaną historię nowoczesności od okresu religijnego odrodzenia zwrócił uwagę

G. Corm. Zdaniem tego badacza, mamy do czynienia ze zjawiskiem wtargnięcia religii w obszar życia publicznego. Jest to skutek podważenia dominującego dotychczas projektu oświeceniowego. G. Corm stwierdził, że w latach 70. XX w. coraz częściej do głosu zaczęli dochodzić przeciwnicy egalitaryzmu, emancypacji oraz postępu. Odrodzenie religijności jest zatem przejawem szerszego procesu prowadzącego do zakwestionowania dziedzictwa Oświecenia (Corm 2007).

Podjęte przez badaczy próby zdefiniowania symbolicznych punktów zwrotnych mogą oczywiście budzić pewne kontrowersje. Moim zdaniem, proces religijnego odrodzenia zaczął się dekadę wcześniej. Argumentów na rzecz tej tezy dostarczyli izraelscy badacze żydowskiego (Shahak, Mezvinsky 1999) oraz islamskiego (Sivan 2005) fundamentalizmu. Z ich rozważań wynika, że religijna argumentacja zyskała na znaczeniu na Bliskim Wschodzie już w 1966 r., tuż po Wojnie Sześciodniowej. Obie strony konfliktu wpisały to wydarzenie w określony kontekst. Dla Żydów militarny sukces Izraela jawił się jako znak boży, uprawomocnienie obecności na tych terenach. Arabowie natomiast postrzegali swą klęskę jako karę za odejście świeckich przywódców od koranicznych zasad. Wśród społeczności muzułmańskich i żydowskich nastąpił gwałtowny rozwój organizacji religijnych. Tendencji tej towarzyszył kryzys popularnych dotychczas świeckich ideologii: socjalistycznego syjonizmu oraz arabskiego nacjonalizmu. W Stanach Zjednoczonych oraz w Europie Zachodniej lata 60. to natomiast okres duchowych eksperymentów. Nastąpił rozwój nowych ruchów religijnych oraz kultury New Age. Przy uwzględnieniu tych zjawisk, wydarzenia z drugiej połowy lat 70. XX w. stanowiły tylko artykulację religijnego wrzenia obecnego w społeczeństwach od dłuższego czasu.

Religijne odrodzenie było wyzwaniem przede wszystkim dla badaczy związanych z paradygmatem sekularyzacyjnym. Kwestionowało bowiem jego zasadnicze założenie, zgodnie z którym religia we współczesnych społeczeństwach powinna tracić na znaczeniu. Jak wskazałem w rozdziale pierwszym, niektórzy dalej bronią tej tezy, sugerując, że wraz z upowszechnieniem się nowoczesności kwestie wiary powinny stać się mniej istotne. Inny punkt widzenia przyjął P. Berger, niegdyś jeden z głównych przedstawicieli paradygmatu sekularyzacyjnego. Badacz ten odwołał znaczną część swoich poglądów sformułowanych w latach 60. i 70. XX w. W swoim tekście zatytułowanym *The Desecularization of the Word: A Global Overview* (1999) stwierdził, że współczesny świat jest być może bardziej religijny niż był w przeszłości. To sprawia, że wszelkie przewidywania przedstawicieli nauk społecznych, wieszczące sekularyzację społeczeństw, okazały się zasadniczo nietrafione. Sam proces zeświecczenia powodował bowiem zjawiska mu przeciwstawne. P. Berger określił je mianem **kontrsekularyzacji** [*counter-secularization*]. Na gruncie paradygmatu sekularyzacyjnego przyjmowano, że zeświecczeniu na poziomie makrostrukturalnym powinna towarzyszyć sekularyzacja struktur świadomości. P. Berger zgodził się, że do-

minujące Kościoły rzeczywiście traciły na znaczeniu wraz z następowaniem nowoczesności. Wierzenia religijne trwały jednak dalej w życiu jednostek. Z czasem zaczęły przyjmować nowe formy instytucjonalne, prowadząc tym samym do zjawiska religijnego odrodzenia. Relacje między wiarą a nowoczesnością okazały się zatem bardziej skomplikowane aniżeli wcześniej zakładano. P. Bergera jednak interesowało przede wszystkim to, w jaki sposób religii udaje się przetrwać tę konfrontację. Zwrócił uwagę, że zarówno organizacje religijne, jak i poszczególni ludzie, korzystają z dwóch strategii w tym względzie. Pierwsza z nich polega na **odrzućciu nowoczesnego świata**. Zdaniem badacza, strategia ta może się materializować m. in. w formie religijnych rewolucji. W takim przypadku antynowoczesna interpretacja religii zostaje narzucona wszystkim członkom danego społeczeństwa. Jak jednak pokazuje historia, tego rodzaju rewolucje stwarzają dodatkowe trudności, nie są przy tym w stanie powstrzymać procesu dyferencjacji strukturalnej. Próba restauracji przednowoczesnego porządku była m. in. frankistowska Hiszpania. Innym rozwiązaniem pozostaje tworzenie religijnych subkultur funkcjonujących w zmodernizowanym społeczeństwie, lecz jednocześnie broniących się przed jego wpływami. Nowoczesna kultura jest jednak potężną siłą. Potrzeba wiele wysiłku, aby utrzymać grupę we względnej izolacji przed światem zewnętrznym. W Stanach Zjednoczonych rozwiązaniem to znalazło zastosowanie m.in. wśród Amiszów oraz Chasydów. Drugą strategią pozostaje **adaptacja do współczesnego świata**. Koresponduje ona z wnioskami przedstawicieli paradygmatu sekularyzacyjnego, sugerującymi, że największe szanse na przetrwanie mają te wyznania, które dostosują się do wymogów nowoczesności. P. Berger wskazał jednak, że założenie to okazało się fałszywe. Zdecydowana większość zjawisk, które składają się na religijne odrodzenie ma bowiem konserwatywny charakter. Jego zdaniem, te zmagania religii z nowoczesnością najlepiej odzwierciedla dziewiętnasto- i dwudziestowieczna historia Kościoła katolickiego. Instytucja ta początkowo przyjmowała (w dość trudnych dla niej okolicznościach włoskiego *risorgimento*) strategię bliską izolacjonizmowi. Z kolei po drugiej wojnie światowej Kościół coraz wyraźniej zaczął uwzględniać postawę adaptacyjną. Ta strategia znana pod hasłem *aggiornamento* została zaakceptowana podczas II Soboru Watykańskiego. W trakcie pontyfikatu Jana Pawła II dało się zaobserwować próbę znalezienia drogi środka, podejścia gwarantującego pewien dystans zarówno od izolacjonizmu i prób restauracji przednowoczesnego porządku jak i pełnej adaptacji do współczesnego świata.

Nie mniej istotne okazały się inne zagadnienia poruszone przez P. Bergera w jego fundamentalnym dla socjologii religii tekście. Zwrócił on uwagę na globalny charakter religijnego odrodzenia. Wskazał na te same zjawiska, które wymienili francuscy badacze. Stwierdził ponadto, że podobna tendencja pozostaje charakterystyczna także dla mniejszych tradycji religijnych, w tym dla japońskiego szintoizmu czy sikhizmu. Zdaniem badacza, w literaturze przedmiotu

identyfikuje się dwa wyjątki od tego procesu. Po pierwsze, wskazuje się, że religijne odrodzenie nie następuje w Europie Zachodniej. P. Berger zasugerował jednak, aby lepiej zdiagnozować sytuację w tym względzie. Istnieją bowiem przesłanki, które dekonstruują obraz zsekularyzowanego kontynentu. Badacz wskazał na fenomen nowej duchowości, rozważany przeze mnie w rozdziale trzecim, oraz na zjawisko religijnego odrodzenia następującego w społecznościach imigranckich. Interesujące jest to, że wbrew tezie sekularyzacyjnej, te duchowe poszukiwania podejmowane są często przez osoby legitymujące się wyższym wykształceniem, żyjące w wielkomiejskich aglomeracjach. Drugi wyjątek od tak zdefiniowanego procesu wydaje się mniej oczywisty. Dalej funkcjonuje bowiem kosmopolityczna subkultura złożona z intelektualnych elit, wykształconych głównie w zakresie nauk humanistycznych i społecznych, która stanowi swego rodzaju awangardę sekularyzacji. Ta grupa buduje swą tożsamość poprzez odwoływanie się do tradycji Oświecenia. Mimo, że zdaniem P. Bergera wskazana subkultura nie jest w skali globalnej znacząca liczebnie, to posiada jednak kontrolę nad instytucjami dostarczającymi poszczególnym społeczeństwom „oficjalnych” definicji rzeczywistości. Ludzie ci nadzorują system edukacji, kierują środkami masowego komunikowania. Te dwa zdefiniowane wyjątki nie podważają jednak zwrotu ku wierze, jaki dokonał się we współczesnym świecie. Zdaniem P. Bergera, u podstaw tego religijnego odrodzenia mogą leżeć dwie przyczyny. Z jednej strony, ta tendencja desekularyzacyjna wynika z faktu, że nowoczesność powodując wykorzenienie ludzi wzbudziła w nich lęk i chęć odzyskania punktów oparcia w gwałtownie zmieniającym się świecie. Z drugiej zaś, zjawisko może mieć całkowicie świeckie przyczyny. P. Berger zwrócił uwagę, że niechęć do nowoczesności łączy się z gniewem wobec zsekularyzowanych elit. Być może zatem, za religijnym charakterem odrodzenia kryją się strukturalne napięcia dotykające społeczeństwa. Badacz nie odpowiedział jednak, dlaczego akurat konflikty te miałyby się manifestować w religijnej a nie świeckiej formie (Berger 1999).

Rozważania P. Bergera pokazały, że zasadniczym grzechem tezy sekularyzacyjnej był jej europocentryzm. Refleksję ograniczono do społeczeństw Europy Zachodniej. Religijnych Amerykanów traktowano jako odstępstwo od reguły. Ponowne pojawienie się religii w przestrzeni publicznej w latach 70. XX w. uświadomiło wielu badaczom, że na zjawisko należy spojrzeć z perspektywy globalnej. Interesującą refleksję w tym względzie podjął R. Robertson. Badacz ten skoncentrował się na procesie globalizacji oraz sytuacji religii we współczesnym świecie. W swoich rozważaniach uwzględnił typologię zbiorowości społecznych zaproponowaną przez F. Tönniesa. Zgodnie z tą koncepcją, w warunkach nowoczesności jednostka zostaje wykorzeniona z sieci więzi właściwych dla *Gemeinschaft*, opartych na pokrewieństwie i lokalności. Następuje zanik bezpośrednich, osobowych i bliskich relacji z innymi. Ich miejsce zajmują pośrednie, bezosobowe i instrumentalne więzi charakterystyczne dla *Gesellschaft*.

Konsekwencją tych zmian jest autonomizacja jednostki i społeczeństwa. R. Robertson zwrócił uwagę, że proces globalizacji ponawia napięcia właściwe dla *Gemeinschaft* i *Gesellschaft*, uwzględniając przy tym nie tylko sprzeczności występujące wewnątrz samych społeczeństw, ale także wynikające z relacji między nimi w ramach systemu globalnego. Następuje zjawisko relatywizacji, zarówno na poziomie makrostrukturalnym jak i jednostkowym. Normy i wartości zinstytucjonalizowane w jednym społeczeństwie zderzają się z wyobrażeniami ładu społecznego funkcjonującymi w innych zbiorowościach. Jednostka natomiast budując swoją tożsamość ma świadomość, że proponowany jej w ramach społeczeństwa model jest jednym z wielu istniejących. W coraz większym stopniu zaczyna odnosić siebie do kategorii *rodzaju ludzkiego*. Te sprzeczności i napięcia rodzą obawy związane z tożsamością. W jej poszukiwaniu istotną rolę odgrywają opozycyjne a zarazem oddziaływujące na siebie procesy partykularyzacji oraz uniwersalizacji. Społeczeństwo definiując tożsamość odwołuje się do własnej historii, kultury i tradycji. To dziedzictwo zyskuje jednak właściwą postać dopiero w perspektywie globalnej.

Robertson wyróżnił po dwa typy globalnego *Gemeinschaft* oraz *Gesellschaft*. Pierwsza wizja w największym stopniu jest antyglobalistyczna. W tym przypadku, *Gemeinschaft* stanowią niezależne od siebie, zamknięte wspólnoty. Nieco inny charakter ma druga wizja. Ta koncepcja globalnego *Gemeinschaft* zakłada jako warunek wstępny ukonstytuowania się ogólnoświatowego porządku wcześniejsze istnienie „globalnej wioski”. R. Robertson przyjął, że istotną rolę w tej wizji odgrywają strategie przyswajania różnic oraz ich akceptowania. Badacz opisał także dwa typy globalnego *Gesellschaft*. W pierwszej wizji porządek światowy opiera się na stowarzyszeniu otwartych społeczeństw, pomiędzy którymi zachodzi komunikacja i wymiana dziedzictwa kulturowego. Ostatni typ natomiast w największym stopniu odpowiada koncepcji rządu światowego. Kwestia integralności społeczeństw narodowych nie odgrywa tutaj istotnej roli. Wizja ta zakłada, że utworzenie globalnego porządku wymaga unifikacji państw oraz ustanowienia zamierzonej i systematycznej organizacji świata. R. Robertson zauważył, że **istnieje pewna zgodność pomiędzy religijnymi wyobrażeniami ładu globalnego a sformułowanymi przez niego dwiema koncepcjami *Gemeinschaft***. Kształtowane wizje stanowią konsekwencję religijnych reakcji na globalizację. Pierwsza z zaproponowanych przez R. Robertsona koncepcji *Gemeinschaft* typowa jest dla fundamentalistów. Zdaniem badacza, bliskie związki jakie istnieją między religią a kulturą narodową sprawiają, że czasami formuje się tendencja do budowania zbiorowych i jednostkowych tożsamości w kategoriach religii partykularnych. Druga wizja *Gemeinschaft* właściwa jest m. in. dla Kościoła katolickiego, różnych teologii wyzwolenia czy nowych ruchów religijnych. Te organizacje kształtują *światowe teologie*, będące konsekwencją obaw stwarzanych przez globalizację, a zarazem pozostające próbą rozwiązania niektórych globalnych problemów. R. Robertson zauważył, że

większość tych podmiotów, opowiadających się za pierwszą bądź drugą wizją *Gemeinschaft*, posiada zarówno religijny jak i polityczny charakter. Globalny porządek „domaga się” jednak świeckości państwa. To z kolei rodzi napięcie. Tworzą się konflikty na linii państwo–organizacje religijne. Zdaniem R. Robertsona, stanowią one empiryczne świadectwo globalizacji (Beyer 2005; Borowik 2007; Robertson, Chirico 1985).

Rozważania zapoczątkowane przez badacza kontynuował P. Beyer. Autor ten zwrócił uwagę na dwie tendencje właściwe dla globalizacji. Mimo, iż proces ten strukturalnie faworyzuje prywatyzację religii, to zarazem stanowi żyzny grunt dla jej odnowionego publicznego znaczenia. Zdaniem P. Beyera: (...) *podstawowe struktury nowoczesnego zglobalizowanego społeczeństwa zachęcają do prywatyzacji rozumianej jako wzrost pluralizmu i indywidualizmu religijnego jednostek. Te same struktury nie podważają jednak możliwości istnienia wpływowej społecznie religii* (Beyer 2005:129). Badacz skoncentrował się w swych rozważaniach na tym drugim przypadku. Poddając pod rozwagę fenomen religii publicznych odwołał się do teorii sformułowanej przez N. Luhmanna. Jak wspominałem w rozdziale pierwszym, niemiecki socjolog zakładał, że analiza funkcjonalna przeobrażeń zachodzących w ramach każdego podsystemu powinna skupiać się na zmianach w obszarze orientacji. Wniosek ten stanowił punkt wyjścia dla refleksji podjętej przez P. Beyera. Badacz ten skupił się na dwóch orientacjach: funkcji współczesnej religii oraz na jej świadczeniu, które nazwał działaniem [*performance*]. Za N. Luhmannem, funkcję określił mianem „czystej komunikacji”, odnoszącej się do transcendencji oraz tych zjawisk, które instytucje religijne zastrzegają wyłącznie dla siebie i które decydują o ich autonomii w nowoczesnym społeczeństwie. Przez działanie natomiast rozumiał „używanie” religii do rozwiązywania problemów społecznych, zwłaszcza tych, które nie są podejmowane przez inne podsystemy bądź są ignorowane przez wszystkie pozostałe obszary funkcjonalne. Te problemy to przede wszystkim: ubóstwo ekonomiczne, ucisk polityczny, rozpad rodziny, degradacja środowisk naturalnego czy indywidualna tożsamość. Pomiędzy funkcją a działaniem ma miejsce nieustanne napięcie. Jak stwierdził jednak P. Beyer: (...) *funkcjonalny problem religii w nowoczesnym świecie jest w gruncie rzeczy problemem dotyczącym działania. I dalej: Dlatego też, jeśli nowoczesne społeczeństwo globalne nie sprzyja „czystej” religii i kładzie nacisk na stopniową prywatyzację religii, to wyjście z tej sytuacji leży nie w gorliwszych praktykach i większym zaangażowaniu religijnym, ale w znalezieniu skutecznych „zastosowań” dla religii* (*Ibidem*: 144). Konsekwencją tej sytuacji jest konieczność przekraczania przez religię granic sfery prywatnej i funkcjonowania w obszarze publicznym. Przed przywódcami, specjalistami religijnymi pojawia się zatem dylemat: (...) *czy zabiegać dzisiaj o wpływ religii na życie publiczne, trwając przy dawnych rozwiązaniach czy też odstępując od nich?* (*Ibidem*: 152).

W zglobalizowanym świecie działanie religijne najczęściej obiektywizuje się w formie ruchów religijno-społecznych bądź religijno-politycznych. Zdaniem P. Beyera, w zależności od odpowiedzi formułowanej przez nie na powyższe pytanie **można wyróżnić dwie strategie działania: liberalną oraz konserwatywną**. Ta pierwsza zakłada, że (...) *zło w świecie istnieje, lecz nie da się go konsekwentnie i jasno zlokalizować i spersonalizować (Ibidem: 152–153)*. Źródłem zła jest nietolerancja i partykularyzm. Przyjmuje się tutaj możliwość zbawienia w ramach własnych jak i innych tradycji religijnych. Strategia ta stawia niewiele wymagań zarówno przed samym człowiekiem jak i organizacją religijną. Ta druga ma koncentrować się na świadczeniu usług, uświetniać ważne momenty ludzkiego życia oraz zapewnić opiekę duszpasterską tym, którzy jej potrzebują. Strategia liberalna stara się również dostosować do funkcjonalnego podziału systemu społecznego. Zdaniem P. Beyera, jej przedstawiciele są (...) *przekonani, że rozwiązanie problemów edukacyjnych nie polega na manifestowaniu przywiązania do tradycyjnej wiary, że problemów zdrowotnych nie rozwiązuje się za pomocą medytacji, a problemów politycznych za pomocą właściwie odprawianych obrzędów (Ibidem: 154)*. Zamiast tego na gruncie strategii liberalnej kładzie się nacisk na kolektywne korzenie religii. Podkreśla się troskę o całą wspólnotę a nie o partykularną zbiorowość. P. Beyer stwierdził, iż: *Działalność ta, w połączeniu z poszanowaniem niezależności innych systemów, zwłaszcza systemu politycznego, może jednak w oczach wielu osób zatracić charakter komunikacji typowo religijnej (Ibidem: 155)*. Wyrazem tak zdefiniowanej strategii liberalnej pozostają m. in. teologie wyzwolenia. Krytyce rozwiązań ekonomicznych towarzyszy tutaj troska o inkluzję społeczną tych, którzy dotąd nie uzyskali żadnych korzyści płynących z istnienia nowoczesnych instytucji.

Druga strategia – **konserwatywna** – koncentruje się na tradycyjnej wizji transcendencji, co zazwyczaj przyjmuje postać normatywnej odpowiedzi danej społeczeństwu, zmierzającemu jakoby w niewłaściwym kierunku. Zdaniem P. Beyera: *Opór wobec globalizacji, czy może raczej uświadomienie sobie jej skutków, przyczyniły się do powstania w różnych częściach współczesnego świata ruchów odwołujących się do konserwatywnej opcji religijnej. Skupiły się one przede wszystkim na mobilizacji politycznej, będącej formą działania w imię wiary religijnej (Ibidem: 159)*. Dla tej strategii charakterystyczny jest dychotomiczny podział świata, przy czym polaryzacja dokonuje się w oparciu o takie kategorie jak: „czysty–nieczysty” oraz „my–oni”. Przyjmuje się, że wpływ religii na życie społeczne powinien zostać ugruntowany prawnie. Jak wskazał autor: *Upolitycznienie dokonane na bazie religii staje się (...) sposobem zmanifestowania własnej regionalnej tożsamości w obliczu globalizacji i jej skutków (Ibidem: 161)*.

Rozważania P. Beyera pokazały, iż proces globalizacji prowadzi do dwóch sprzecznych tendencji dotyczących religii. Z jednej strony sprawia, że kwestie wiary ulegają prywatyzacji. Z drugiej jednak, religia w pewnych sytuacjach

zyskuje społeczne znaczenie. Wyrazem tej drugiej tendencji są ruchy religijne, liberalnej bądź konserwatywnej proweniencji, stanowiące swego rodzaju wyzwanie dla nowoczesnych państw. Ich pojawienie się wyzwoliło debatę nad funkcjonowaniem religii w przestrzeni publicznej. W tej dyskusji interesujące stanowisko sformułował J. Casanova. Swe rozważania rozpoczął od krytycznej dekonstrukcji niektórych założeń właściwych dla paradygmatu sekularyzacyjnego. Jego przedstawiciele zakładali, że zeświecczenie społeczeństw jest skutkiem dyferencjacji strukturalnej. W wyniku tego procesu następuje emancypacja sfer świeckich, w tym przede wszystkim państwa, gospodarki oraz nauki, uniezależniania się ich od Kościoła i religii. Odnosząc się do tej zasadniczej tezy paradygmatu sekularyzacyjnego J. Casanova stwierdził, że:

a) uzyskanie satysfakcjonujących dowodów w tym względzie jest niemożliwe w wymiarze globalnym (a otrzymane dane empiryczne wskazujące na powolny zanik religii prezentują różną wartość i są nieporównywalne);

b) na gruncie socjologii nie ma konsensusu definicyjnego dotyczącego pojmowania religii – powoduje to określone reperkusje metodologiczne, prowadzące w konsekwencji do pytania: co jest przedmiotem badań empirycznych?;

c) dotychczasowe badania cechuje podejście europocentryczne (dla przykładu, używa się miar stosowanych w odniesieniu do religijności europejskiej, protestanckiej bądź katolickiej) (Casanova 2005:59).

Ta krytyka stała się punktem wyjścia dla koncepcji deprywatyzacji, próbującej wyjaśnić a także uzasadnić w pewnych przypadkach obecność religii w przestrzeni publicznej. Zgodnie z paradygmatem sekularyzacyjnym, laicka Europa Zachodnia stanowi swego rodzaju horyzont dla innych regionów świata wchodzących dopiero na drogę przeobrażeń gospodarczych i społecznych. J. Casanova pozostał jednak sceptyczny w tym względzie. Zwrócił uwagę, że tendencja do prywatyzacji religii w Europie Zachodniej stanowi tylko jedną z wielu możliwości. Sekularyzacja kontynentu jest uwarunkowana rodzajem dominującej na nim tradycji politycznej. Aby zrozumieć ideę zeświecczenia a zarazem pojąć współcześnie następujące zjawisko przenikania religii do sfery publicznej trzeba zatem poddać analizie sam proces zeświecczenia. Zdaniem badacza, istotny wpływ na sekularyzację miały: protestantyzm, kapitalizm, światopogląd naukowy oraz powstanie nowoczesnego państwa. Protestantyzm atakując dawny hierarchiczny Kościół katolicki pośrednio przyczynił się do emancypacji sfer świeckich spod religijnej kontroli. Kapitalizm, który w swych początkach opierał się na wartościach religijnych, w kolejnych fazach już ich nie potrzebował. Co więcej, sam zaczął przenikać w obszar religijny i podporządkowywać go logice rynkowej. Nauka przybrała postać scjentyistycznego światopoglądu, którego celem było zastąpienie irracjonalnych wierzeń. Nowoczesne państwo natomiast wspierało separację sfery religijnej i świeckiej. W większości zachodnich społeczeństw konsekwencje zeświecczenia są podobne. Następuje w nich prywatyzacja religijności oraz osłabienie instytucji religijnych. Istnieją

jednak pewne wyjątki. Chodzi przede wszystkim o Stany Zjednoczone, traktowane przez przedstawicieli paradygmatu sekularyzacyjnego jako swego rodzaju anomalię, oraz o przypadki znajdujące się dotychczas na peryferiach dyskusji (Irlandię, Polskę). Zdaniem J. Casanovy, to zróżnicowanie jest konsekwencją odmiennych doświadczeń historycznych. Tradycja oświeceniowa właściwa dla kontynentalnej Europy opierała się na antyklerykalizmie oraz specyficznym rozumianym światopoglądzie naukowym, stawianym w opozycji do religii. Ta wrogość wobec wiary wynikała z aliansu tronu i ołtarza, charakterystycznego dla europejskiego absolutyzmu XVII w. Społeczeństwa pozbawione doświadczeń z cesaropapizmem (Irlandia, Polska oraz Stany Zjednoczone) wytworzyły całkowicie inny, bardziej pozytywny stosunek do religii. Na przypadek amerykański miała ponadto wpływ odmienna niż na kontynencie specyfika światopoglądu naukowego, rozumianego nie tyle w kategoriach scjentyistycznej ideologii, co raczej perspektywy komplementarnej wobec religii.

Przy założeniu, że prywatyzacja religii jest tylko opcją historyczną, uwagę należy skoncentrować na procesie jej przeciwstawnym, czyli deprivatyzacji. Zdaniem J. Casanovy, u podstaw porządku liberalnego leżą dwie zasady: wolności religijnej oraz konstytucyjnego rozdziału Kościoła od państwa. Obie reguły stanowią konsekwencję dyferencjacji strukturalnej społeczeństwa. W tak zdefiniowanym porządku może istnieć nacisk na ograniczanie religii do sfery prywatnej. Jak jednak zauważył J. Casanova, te normatywne przesłanki nowoczesnego społeczeństwa nie wykluczają całkowicie funkcjonowania religii w obszarze publicznym. Jego zdaniem: (...) *religia może wkroczyć do sfery publicznej i przybrać publiczną formę tylko wówczas, kiedy uznaje nienaruszalne prawo do prywatności i świętości zasady wolności sumienia (Ibidem: 111)*. Na gruncie porządku liberalnego deprivatyzację można zatem uzasadnić w co najmniej trzech przypadkach. Chodzi tu o sytuacje, gdy religia wkracza do sfery publicznej, aby: a) bronić nie tylko własnej wolności, ale wszystkich nowoczesnych swobód i praw obywatelskich (przykładem pozostaje aktywna rola Kościoła katolickiego w procesach demokratyzacji w Hiszpanii, Polsce oraz Brazylii); b) (...) *zakwestionować i podważyć całkowitą, gwarantowaną prawem autonomię sfer świeckich do dążenia oraz do zorganizowania ich działań w zgodzie z zasadami zróżnicowania funkcjonalnego, bez oglądania się na względy etyczne lub moralne (Ibidem: 111)* (za przykład mogą posłużyć listy pasterskie amerykańskich biskupów katolickich kwestionujących „moralność” nuklearnej polityki państwa bądź „sprawiedliwość” systemu kapitalistycznego); c) bronić tradycyjnego porządku świata przed prawną bądź administracyjną ingerencją państwa, skłaniając tym samym społeczeństwo do publicznego namysłu nad etycznymi podstawami kształtowania norm i postaw życiowych (przykładem są w tym przypadku różne publiczne mobilizacje w rodzaju *Moral Majority* czy antyaborcyjne wystąpienia katolików) (*Ibidem: 112*). Konkludując, J. Casanova stwierdził, iż (...) *ostatecznie tylko religie publiczne na poziomie społeczeństwa*

obywatelskiego są zgodne ze współczesnymi uniwersalistycznymi zasadami i ze współczesnymi zróżnicowanymi strukturami (Ibidem: 362). Wykluczył tym samym funkcjonowanie religii publicznych na poziomie państwa oraz społeczeństwa politycznego.

Moim zdaniem, J. Casanova koncentrując się w swoich rozważaniach na deprywatywacji religii nie przekreślił całkowicie niektórych założeń paradygmatu sekularyzacyjnego. Po pierwsze zwrócił uwagę, że makrostrukturalne przemiany skutkujące rozdziałem Kościoła od państwa stanowią konsekwencję dyferencjacji strukturalnej i są wpisane w przeobrażenia związane z procesem modernizacji. Stąd, wszelkie próby powrotu do stanu przednowoczesnego wydają się niemożliwe. Dowodów w tym względzie dostarczają nieudane eksperymenty państwowo-religijne. Po drugie, J. Casanova wskazał, że zarówno prywatywacja jak i deprywatywacja religijności pozostają opcjami historycznymi. Jak stwierdził: *Tradycja, zasady i okoliczności historyczne będą skłaniać niektóre religie do pozostania z gruntu prywatnymi religiami zbawienia. Z kolei inne tradycje kulturowe, religijne zasady doktrynalne i okoliczności historyczne będą skłaniały inne religie – do przynajmniej okazjonalnego – wkraczania w sferę publiczną* (Ibidem: 365). Powstaje jednak pytanie, jakie czynniki sprawiają, że dana religia decyduje się przekraczać granicę sfery prywatnej? J. Casanova wskazał na kryzys świeckości, a zwłaszcza oświeceniowego racjonalizmu i idei postępu, który w rezultacie osłabia znaczenie ideologii politycznych. W tym sensie, religia powraca do sfery publicznej jako mobilizująca bądź integrująca siła normatywna. J. Casanova nie jest jednak deterministą. Nie założył zatem, że sam kryzys świeckości automatycznie wyzwała proces religijnego odrodzenia. Sytuacja pozostaje znacznie bardziej skomplikowana. Jego zdaniem, religijne odrodzenie stanowiące konsekwencję kryzysu świeckości pojawia się na gruncie tych tradycji religijnych, które nie zostały jeszcze silnie osłabione przez proces sekularyzacji.

Głos w dyskusji zabrał też J. Habermas. W przeszłości niemiecki filozof nie poświęcał wierze zbyt wiele miejsca w swych rozważaniach³¹. W ostatnich la-

³¹ Sformułowana przez niego teoria działania komunikacyjnego nie brała pod uwagę zjawiska religijnego i jego zdolności do odnowienia sfery publicznej. W jednej ze swych prac J. Habermas skoncentrował się na ruchach, które doszły do głosu w latach 60. XX w. Były one zainteresowane obroną bądź restauracją zagrożonych sposobów życia. W swej działalności skupiały się na kwestiach równouprawnienia, indywidualnej samorealizacji, partycypacji oraz praw człowieka. Ich uczestnicy w sposób krytyczny ustosunkowywali się do tradycyjnych problemów polityki, związanych z redystrybucją dóbr. Kontestacja porządku społecznego następowała poprzez tworzenie ruchów społecznych, w tym antynuklearnych, ekologicznych, feministycznych czy pacyfistycznych. J. Habermas zwrócił uwagę, że do tych nowych form konfliktu należy ponadto zaliczyć inne zachowania zbiorowe. Wymienił przy tym ugrupowania fundamentalistyczne oraz ruchy religijne (użył wobec nich sformułowania *nowe sekty*). Zaliczył je do pozostałych ruchów społecznych, zaznaczając jednak, że nie miały one – w przeciwieństwie do pozostałych – progresywnego charakteru. Reprezentowały kategorię oporu i wycofania, gdyż: a) nie zajmowały się podbojem nowych terytoriów; b) pozbawione były potencjału emancypacyjnego, stanowiły zatem antytezę racjonalności (Habermas 2002:704–705).

tach podjął jednak polemikę z przedstawicielami katolickiego duchowieństwa, w tym z monachijskimi jezuitami oraz z kardynałem J. Ratzingerem, późniejszym papieżem Benedyktem XVI. Jak stwierdził, jego motywacją do uwzględnienia w swej refleksji problemu wiary i wiedzy stała się chęć zmobilizowania współczesnego umysłu do przeciwstawienia się właściwemu mu defetyzmowi. Myśl postmetafizyczna jest w stanie poradzić sobie z tym pesymizmem funkcjonującym w różnych postmodernistycznych akcentach czy naturalizmie. Inna sytuacja ma miejsce w przypadku rozumu praktycznego, pozbawionego oparcia w filozofii historii. Przełamanie wskazanego defetyzmu wymaga zatem ponownego rozpatrzenia miejsca wiary w społeczeństwie. Chwila wydaje się o tyle zasadna, że w przestrzeni publicznej ponownie pojawiła się religia. J. Habermas zasugerował, że dotychczasowa koncentracja na procesie sekularyzacji przestaje być adekwatna wobec tego, co dzieje się w życiu społecznym. Z samym terminem wiążą się zresztą przeciwstawne oceny, ugruntowane w światopoglądzie reprezentowanym przez osobę wypowiadającą się na temat zjawiska. Model wyparcia przyjmuje interpretację w duchu optymistyczno-postępowym. Zakłada, że religijne sposoby myślenia i formy życia zostają zastąpione przez bardziej racjonalne. Drugie podejście dyskredytuje nowoczesność. J. Habermas określił to ujęcie mianem modelu wywłaszczania. Jego zdaniem, sugeruje ono interpretację bezdomnej nowoczesności w duchu teorii upadku. J. Habermas stwierdził jednak, że oba stanowiska są błędne. Jak wskazał: *Rozpatrują sekularyzację jako rodzaj gry o sumie zerowej między uwolnionymi przez kapitalizm siłami wytwórczymi nauki i techniki, z jednej strony, a utrzymującymi się potęgami religii i Kościoła – z drugiej. Jedna strona może wygrać tylko kosztem drugiej, i to zgodnie z liberalnymi regułami, sprzyjającymi napędowym siłom nowoczesności* (Habermas 2002:11). Zdaniem filozofa, tak zdefiniowany obraz nie pasuje do współczesnego społeczeństwa postsekularnego, gdzie w otoczeniu dalej podlegającym procesowi zeświecczenia funkcjonują wspólnoty religijne. Zdecydowana większość z nich ma globalny charakter. Nie ograniczają się do jednego kraju, lecz tworzą wspólnoty światowe.

Zdaniem J. Habermasa, ożywienie religijne może budzić pewien niepokój. Jak stwierdził bowiem, zjawisko to (...) *mnoży konflikty między religijnymi ugrupowaniami i wyznaniem. Nawet jeśli wiele z nich wybucha z innych powodów, religijny kod wzmacnia żar* (Habermas 2009:44). Decydującą rolę wśród tzw. nowo narodzonych chrześcijan odgrywają fundamentaliści literalnie odczytujący Pismo Święte. Podobna sytuacja ma miejsce na gruncie innych religii, od judaizmu, poprzez islam, do hinduizmu. Mentalność tych ludzi pozostaje w sprzeczności z nowoczesnością. Konflikty wybuchają ponadto w sferze politycznej, a ich przyczyną jest neutralność władzy państwowej względem światopoglądów, gwarancja tolerancji religijnej oraz uwolnienie nauki od autorytetu religijnego. Napięcia te zdominowały nowożytną historię europejską. Stały się punktem wyjścia dla refleksji podejmowanej przez filozofów, których poglądy

przedstawiłem w rozdziale pierwszym. Jak stwierdził J. Habermas: *Dziś nie tylko mamy ich powtórkę między zachodnim a muzułmańskim światem, lecz także wewnątrz liberalnego świata, między walczącymi grupami wierzących obywateli a obywatelami złaicyzowanymi. Można uznać te konflikty albo za walkę o władzę siły państwowej i ruchów religijnych, albo za starcie religijnych i laickich przekonań* (Ibidem: 45). Ożywienie stanowi zatem wyzwanie dla instytucji państwa. Zdaniem J. Habermasa, władze pozostające neutralne względem wszelkich światopoglądów mogą przyjąć, że wspólnoty religijne w końcu zdecydują się zaakceptować prawnie zagwarantowaną religijną i naukową wolność. Taki proces przystosowania pozostawał charakterystyczny w przeszłości dla Kościoła katolickiego. Według filozofa, nie należy jednak poprzestać na tak zdefiniowanej strategii. Demokratyczne państwo prawa opiera bowiem swoją legitymizację na zakorzenieniu w przekonaniach. Stąd: *W celu uzyskania owej legitymizacji, państwo musi się oprzeć na racjach, które w pluralistycznym społeczeństwie mogą być zaakceptowane przez obywateli, zarówno niewierzących jak i wierzących, niezależnie od ich światopoglądów czy religii. Konstytucyjne państwo musi nie tylko działać w neutralny sposób względem światopoglądów, lecz i opierać się na fundamentach prawnych mogących być uzasadnieniami także neutralnymi w stosunku do światopoglądów racjami – znaczy postmetafizycznymi* (Ibidem: 45). Ten wymóg z kolei może budzić niepokój wspólnot wiernych. Konieczny jest zatem proces dodatkowej edukacji, w wyniku którego obie strony, laicka i religijna, wejdą we wzajemne związki i nawiążą komunikację. J. Habermas sformułował przy tym określone warunki, na jakich owe wspólnoty i państwo powinny działać w postsekularnym społeczeństwie. Stwierdził, iż grupy religijne muszą uporać się z dysonansem poznawczym wywołanym zetknięciem z innymi wyznaniem i religiami. Powinny zaakceptować ideę pluralizmu religijnego i tolerancji. Kolejnym wyzwaniem, jakie przed nimi stoi, jest dostosowanie się do autorytetu nauk, które mają społeczny monopol na wiedzę o świecie. Wspólnoty religijne muszą uznać ich niezależność. Na koniec powinny zaakceptować neutralność państwa wobec wszelkich światopoglądów oraz fakt, że instytucja ta oparta jest na moralności świeckiej. Spełnieniu tych warunków J. Habermas nadał szczególną wagę. Uznał, że ich przyjęcie wyklucza zaistnienie politycznej przemocy i moralnego przymusu, tak charakterystycznych dla nowożytnych konfliktów religijnych. Relacje z innymi, w tym z przedstawicielami konkurencyjnych wyznań czy z reprezentantami świata nauki, powinny natomiast sprawić, że religijna świadomość będzie doświadczać własnych prawd na drodze refleksji. J. Habermas sformułował ponadto pewne warunki względem państwa funkcjonującego w rzeczywistości społeczeństwa postsekularnego. Jak stwierdził musi ono (...) *przyzwolić na żądanie, by nie zmuszać swoich wierzących obywateli do obowiązków co najmniej asymetrycznych* (Ibidem: 46). Liberalny porządek polityczny opiera się bowiem na gwarancji wolności do praktykowania swojej religii. To fundamentalne założenie, zdefiniowane już przez pierwszych

myślicieli Oświecenia, nie wynika wyłącznie z pragnienia zapewnienia stabilizacji i spokoju społecznego. Wolność wiary i sumienia pozostaje bowiem normatywną przesłanką właściwą dla ustroju liberalnego. Nie można zatem wymagać od wierzących obywateli tego, co byłoby niezgodne z ich religijnymi wartościami. Dopiero zatem dostosowanie się państwa i wspólnot religijnych do wskazanych wymagań zapewni właściwą koegzystencję ludzi świeckich i wierzących. Ta wizja sformułowana przez J. Habermasa była dość ostro krytykowana przez innych przedstawicieli teorii krytycznej. Zarzucano mu, że uległ przed naporem religii i *de facto* otworzył drzwi obskurantyzmowi. Z drugiej strony, niektórzy przedstawiciele różnych Kościołów i wspólnot stwierdzali, że nie widzą podstaw, aby musieli podporządkowywać się warunkom zdefiniowanym przez filozofa.

Tak J. Habermas, jak i J. Casanova, korzystający zresztą z prac niemieckiego myśliciela przy tworzeniu własnej koncepcji, próbowali sformułować pewne ramy spotkania religii ze światem świeckim w warunkach społeczeństwa postsekularnego. Problematyka ta stała się także przedmiotem rozważań dla włoskiego filozofa V. Possentiego. Punktem wyjścia i dla jego refleksji stał się proces deprywatyzacji. Jak stwierdził: *Dużo danych empirycznych mówi o nowej publicznej obecności religii w Ameryce Północnej, Europie, krajach islamskich, Indiach, dawnym Związku Radzieckim, Irlandii, Jugosławii, Indonezji; w niektórych przypadkach z tym wydarzeniem łączy się nasilenie dysput między różnymi religiami* (Possenti 2005:192). Zdaniem badacza, skoro religie ponownie pojawiły się w przestrzeni publicznej, to konieczna wydaje się analiza i weryfikacja tezy sekularyzacyjnej. Autor wskazał, że pojęcie zeświecczenia może być używane w sensie empiryczno-opisowym oraz normatywnym. W tym drugim przypadku osoba posługująca się terminem jest nie tyle zainteresowana obiektywną sytuacją, co wykorzystuje go do teoretycznych ataków skierowanych w religię. Niezależnie jednak od rozumienia sekularyzacji, samo zjawisko nie znajduje obecnie większego potwierdzenia w danych empirycznych. Mimo, że zwolennicy paradygmatu sekularyzacyjnego zakładali słabnięcie religii, jej zanik w nowoczesnych społeczeństwach czy też prywatyzację, to ich prognozy nie mają współcześnie większej wartości. Założenia te poddawane są w wątpliwość od czasu, gdy religia powróciła do przestrzeni publicznej. W swoich rozważaniach V. Possenti zasugerował, że sam proces deprywatyzacji nie jest przypadkowy. Odnosząc się do rzeczywistości europejskiej, czy szerzej kultury zachodniej, stwierdził, iż wynika on z kryzysu liberalizmu. Źródłem tej destabilizacji należy szukać zatem głębiej. Zdaniem V. Possentiego, we współczesnych społeczeństwach europejskich już od kilku dekad obserwujemy kryzys projektu oświeceniowego. Do liberalizmu głęboko przeniknęła teoria moralnego pluralizmu, stanowiąca fundament dla relatywizmu. Nastąpiło spłaszczenie go do utilitarystycznej etyki, zgodnie z którą istnieje wielka różnorodność wartości, nierzadko pozostających ze sobą w konflikcie, których hierarchii nie da się ustalić. O ich ważności decyduje użyteczność, definiowana najczęściej w perspektywie logiki

rynkowej. Przestrzeń publiczna zaczyna funkcjonować jedynie jako miejsce spotkania dla realizacji interesów. To sprawia, że na gruncie ustroju demokratycznego podkreśla się rolę procedur. Publiczną legitymizację uzyskują tylko te działania, które mają świecki i neutralny charakter. Wybory życiowe i cały świat wartości ograniczane są do sfery prywatnych decyzji. Jak stwierdził V. Possenti: (...) *demokracje liberalne nie wydają się zdolne do opanowania i przewyciężenia konfliktu związanego z różnymi reprezentacjami tych wartości w inny sposób niż przez wykluczenie ich ze sfery publicznej (Ibidem: 92)*. Sam autor nie krytykował tego podziału w sposób absolutny. Zwrócił bowiem uwagę, że takie rozwiązanie stanowiło przez długi czas pewną gwarancję spokoju i autonomii jednostki. Obecnie jednak stan ten prowadzi do dezintegracji społecznej i anonii. Jak wskazał bowiem filozof: *Widać, że pluralizm ideowy osiągnął wysoki stopień a dziedzina prawd wspólnych stopniowo zmalała. Jeśli brakuje rozróżnienia prawdy, to nie można już prawie żądać od członków społeczeństwa jakichś zachowań, posługując się argumentami, ale można tylko ostro je nakazywać albo zalecać bez powołania (Ibidem: 92)*. Zdaniem V. Possentiego, rozwiązaniem tego kryzysu pozostaje oparcie demokracji liberalnych na powszechnie uznawanych wartościach. Społeczeństwo lepiej bowiem funkcjonuje w warunkach pewnej przewidywalności i stabilności, gwarantowanej m. in. przez takie wartości jak: szacunek dla człowieka, uczciwość, dotrzymywanie słowa, uznanie dla dobrze wykonanej pracy czy odpowiedzialność, niż w sytuacji wielości sprzecznych ze sobą kodeksów etycznych. W propozycji przewyciężenia owego kryzysu, jaką sformułował włoski myśliciel, dochodzi do spotkania demokracji z chrześcijaństwem. Zdaniem autora, to rozwiązanie nie jest jednak próbą podważenia procesu dyferencjacji systemowej społeczeństwa czy powrotu do przednowoczesnej idei chrystianizmu. Punktem wyjścia dla tego spotkania pozostaje idea świeckości otwartej. Jej realizacja sprawia, że państwo staje się wolne od wymogów ideologicznych bądź konfesyjnych. Samo z siebie, autonomicznie nie wytwarza wartości. Nie narzuca też obywatelom doktryn teologicznych, naukowych lub orientacji kulturowych. Pewnym wzorem pozostają w tym względzie dokonania rewolucji amerykańskiej, kładącej nacisk na tolerancję wyznaniową, zakładającej publiczną obecność religii. Przeciwnieństwem świeckości otwartej jest laicyzm. Stanowi on dziedzictwo rewolucji francuskiej. Jak wskazał autor, pojęcie laicyzmu (...) *nakazuje wykluczyć Boga ze sfery publicznej nawet na poziomie hipotezy, tak aby życie publiczne kierowało się wyłącznie immanentnymi kryteriami (Ibidem: 163)*. Ta idea świeckości otwartej koresponduje ze współczesną aktywnością ruchów religijnych, zwłaszcza katolickiej proweniencji. W większości funkcjonują one na poziomie społeczeństwa obywatelskiego. Chrześcijaństwo wkracza zatem w przestrzeń publiczną zwracając się z apelem o nawrócenie intelektualne i moralne. Zmierza w ten sposób do kształtowania ewangelicznej świadomości jednostek, przywrócenia ducha wspólnoty. Propozycja sformułowana przez włoskiego filozofa sięga jednak dalej. Przewy-

ciężenie kryzysu powinno być bowiem punktem wyjścia dla odnowy cywilizacyjnej Europy. Celem staje się zatem uformowanie społeczeństwa żywotnie chrześcijańskiego, otwartego zarówno na niewierzących jak i przedstawicieli innych religii, chroniącego swobodę wyznaniową jak też cywilne i polityczne formy wolności; cechującego się ponadto pluralizmem społecznym, gwarantującym, że życie społeczne nie będzie podporządkowane nielicznym, scentralizowanym instytucjom, tak istotnym na gruncie demokracji proceduralnej. Rzeczywistość wypełnią m. in. świeckie ruchy inspirowane się chrześcijaństwem, religią, stanowiące swego rodzaju odpowiednik bractw zakonnych kształtujących się w czasach średniowiecznego *Christianitas*.

Problematyka odrodzenia religijnego budzi także pewne moje refleksje. Po pierwsze, uważam, że niektórzy badacze koncentrujący się na zjawisku deprywatywacji krytykując uniwersalistyczne zapędy tezy sekularyzacyjnej popadają w drugą skrajność. W ich przekonaniu religijne odrodzenie stanowi przekonujący dowód na to, że pogląd o postępującym zeświecczeniu był błędny. Trudno jednak się z tym zgodzić. Wydaje mi się, że obserwowane odrodzenie podważa tylko część z założeń ukształtowanych przez przedstawicieli paradygmatu sekularyzacyjnego. Zasadne jest poddawanie w wątpliwość przekonania o prywatyzacji wiary, gdy ta ponownie wkracza do sfery publicznej. Inaczej sytuacja ta wygląda jednak z perspektywy makrostrukturalnej. Na gruncie paradygmatu sekularyzacyjnego zakładano bowiem, że postępująca dyferencjacja strukturalna społeczeństwa doprowadzi do uniezależnienia się poszczególnych podsystemów społecznych od religii. Poglądu tego nie podważył proces deprywatywacji. Zjawiska religijne wkraczające w przestrzeń publiczną funkcjonują na poziomie społeczeństwa obywatelskiego, a nie systemu politycznego. Eksperymenty, w wyniku których ruchy religijne przejmują władzę i ustanawiają rządy prawa religijnego należą do rzadkości. Zazwyczaj też kończą się porażką. Niezależnie od tego, w jaki sposób modernizacja następuje w społeczeństwie, prowadzi ona do dyferencjacji strukturalnej. Nie ma możliwości, aby ten proces powstrzymać i powrócić do stanu przednowoczesnego. Ten wniosek tłumaczy, dlaczego we współczesnym świecie ruchy fundamentalistyczne tracą na znaczeniu, a zyskują bardziej pogodzone z nowoczesnością umiarkowane ugrupowania religijne. Sama deprywatywacja zatem kwestionuje tylko niektóre założenia tezy sekularyzacyjnej. Trudno także uzasadnić stwierdzenie, że mamy do czynienia z nowym procesem wyznaczającym kierunek rozwoju religijności. Taki pogląd ma uniwersalistyczny charakter i stanowi lustrzane odbicie tezy sekularyzacyjnej. Bliższe jest mi stanowisko J. Casanovy sugerujące, że zarówno deprywatywacja jak i zeświecczenie są tylko pewnymi opcjami, uwarunkowanymi kontekstami kulturowymi, w jakich zachodzą. Z drugiej strony, uważam, że interesujące rozwiązanie tego dylematu tkwi w koncepcjach teoretycznych funkcjonujących na gruncie paradygmatu ekonomicznego. Te zachodzące po sobie procesy zeświecczenia oraz odrodzenia można postrzegać jako etapy cyklu religijnego. L. Ian-

naccone oraz S. Everton zidentyfikowali podobne zjawisko analizując udział wiernych w praktykach religijnych w ciągu jednego roku. W okresach świąt następował wzrost uczestnictwa w nabożeństwach. Udział ten malał w czasie wakacji (Iannaccone, Everton 2004). Jeśli zatem, istnieją cykle krótkookresowe, to można pokusić się o tezę, że powinny funkcjonować także i długookresowe. Taki wniosek wymagałby jednak rezygnacji z definiowania deprywatyizacji i sekularyzacji w kategoriach opcji. Oba procesy stanowiłyby wówczas etapy szerszego zjawiska – swego rodzaju cyklu koniunkturalnego religijności.

Druga moja uwaga dotyczy charakteru zjawisk składających się na religijne odrodzenie. Niektórzy badacze zdają się bowiem ignorować ich świecką naturę i ograniczają je wyłącznie do fenomenu z obszaru wiary. W moim odczuciu, możemy mieć w tym przypadku do czynienia z tzw. mechanizmem przemieszczenia. Strukturalne napięcia występujące w społeczeństwach nie mogą zostać wyartykułowane w działaniu *stricte* politycznym, wyrażane są zatem w religijnych formach. Taki punkt widzenia zarysował P. Berger sugerując, że istotną cechą omawianego odrodzenia jest silna niechęć religijnych aktywistów wobec zsekularyzowanych elit. Jeśli przyjmiemy ideę mechanizmu przemieszczenia za zasadną, to warto zastanowić się nad rolą wiary w procesie deprywatyizacji. Trudno tutaj zgodzić się ze stanowiskiem marksistowskim, całkowicie pozbawiającym ludzi religijności, sprowadzającym ją do fałszywej świadomości. Moim zdaniem, wiara stanowi punkt wyjścia dla zjawiska deprywatyizacji. Aby mogło ono jednak zaistnieć, powinny być spełnione ponadto inne przesłanki. W społeczeństwie, w którym pojawia się deprywatyizacja musi mieć miejsce konflikt polityczny bądź ekonomiczny. Cechuje je napięcie destabilizujące ład społeczny. Nie istnieją w nim ponadto instytucje świeckie, dzięki którym ten konflikt mógłby zostać wyrażony bądź ich funkcjonowanie nie jest sprawne. Ważną rolę odgrywa także sam kontekst kulturowy. Jeśli istnieje tradycja angażowania instytucji religijnych w rozwiązywanie konfliktów politycznych i ekonomicznych, to wówczas wystąpienie procesu deprywatyizacji jest bardziej prawdopodobne. Funkcjonowanie religii w przestrzeni publicznej pozostaje wówczas ograniczone w czasie. Nie mamy wtedy do czynienia ze zjawiskiem zasadniczo rekonstruującym założenie o prywatyzacji, a jedynie z okresowym angażowaniem religii w proces mobilizacji politycznej.

Moje przemyślenia dotyczą także rozwiązań ustrojowych w warunkach społeczeństwa postsekularnego. Zgadzam się z opinią sformułowaną przez J. Habermasa w tym względzie. Zasadne jest funkcjonowanie wspólnot religijnych w przestrzeni publicznej tak długo, jak te respektują świeckość państwa, istnienie w społeczeństwie innych wyznań i światopoglądów oraz autonomię zinstytucjonalizowanych nauk. Nieco bardziej problematyczna wydaje mi się natomiast koncepcja przedstawiona przez V. Possentiego. Podzielał jego przekonanie, co do kryzysu liberalizmu. Nieco inaczej zapatruję się jednak na kwestię relatywizmu i jego przewyżczenia. We współczesnych społeczeństwach rzeczywiście

daje się zaobserwować pewne przejawy anomii. Trudno jest w sposób jednoznaczny zdefiniować a nawet zidentyfikować fundamenty ładu moralnego, na których opiera się obecnie ustrój demokratyczny. Poszczególne podsystemy społeczne podporządkowane zostały logice rynkowej. Proces ten postępuje dalej i przekształca nie tylko relacje właściwe dla środowiska poszczególnych podsystemów, ale również sferę prywatną i relacje między ludźmi. Ta ekonomizacja życia społecznego, pierwotnie postrzegana zapewne jako czynnik integracji społeczeństwa, koncentrowania jego uwagi wokół zagadnień gospodarczych, przyczynia się *de facto* do rozpadu poczucia wspólnotowości. Dominujące znaczenie, jakie przypisuje się kryteriom użyteczności czy efektywności, pozostaje w kontradycji nie tylko z przygodnością ludzkiej egzystencji i wynikającymi z tego problemami, ale również ze skomplikowanym charakterem relacji społecznych. Logika ta przyczynia się zatem do pejoratywnego naznaczenia kwestii starości, choroby, ubóstwa czy bezrobocia jako zjawisk ze swej natury bezproduktywnych. Wykluczenie aspektu moralnego w procesie funkcjonowania systemu powoduje, że system ten staje się nie tylko bezosobowy, ale też i zdehumanizowany. Konieczne staje się zatem odświeżenie ducha demokracji. V. Possenti stwierdził, że temu zadaniu najlepiej podoła nowy chrystianizm. Nie jestem jednak przekonany, co do tego rozwiązania, gdyż dostrzegam w nim pewne tendencje do ekskluzji innych. Problemem pozostaje chociażby kwestia homoseksualizmu, wobec której V. Possenti przyjmuje stanowisko krytyczne. Włoski filozof stwierdził, że orientacja ta nie jest zgodna z naturą. Zabrania jej też doktryna katolicka. Odnoszę wrażenie, że w procesie odnowy demokracji, przywrócenia idei solidarności i szacunku dla drugiego człowieka, szkodliwe może być literalne trzymanie się świętych tekstów czy forsowanie specyficznie rozumianego prawa naturalnego. Nadzieję na tę wielką rekonstrukcję pokładam raczej w nowym humanizmie, czerpiącym inspirację z nauk i religii, stanowiącym swego rodzaju instytucjonalny i duchowy fundament dla różnorodności wyznań i światopoglądów funkcjonujących w społeczeństwie. Ten humanizm mógłby przybrać formę religii obywatelskiej.

4.2. Fundamentalizm religijny

Jednym z głównych przedmiotów zainteresowania badaczy koncentrujących się na funkcjonowaniu religii w przestrzeni publicznej pozostaje fundamentalizm religijny. Znaczna część organizacji i ruchów składających się na religijne odrodzenie ma taki właśnie charakter. Na wstępie konieczne wydaje się przybliżenie sposobów definiowania fundamentalizmu. Nie jest to jednak proste. Wśród badaczy podejmujących tę problematykę trwa dyskusja nad tym, co należy rozumieć pod tym pojęciem. Pojawiły się propozycje, aby zjawisko traktować nieco szerzej, jako dogmatyczny sposób myślenia i postrzegania rzeczywistości

w ogóle bądź jako swego rodzaju przywiązanie do przeszłości, odrzucające nie tylko innowacje, ale samą dyskusję nad sensownością utrzymywania tradycji (Giddens 2002:14). Tak obszerne rozumienie omawianego terminu wykracza poza ramy tej książki. W swoich rozważaniach skupiłem się na fundamentalizmie religijnym. W literaturze przedmiotu pojęcie to funkcjonuje w wąskim i szerokim rozumieniu. M. Marczevska-Rytko określiła te dwa stanowiska mianem **minimalizmu i maksymalizmu metodologicznego** (Marczevska-Rytko 2010). Oprócz nich istnieje ponadto szereg poglądów pośrednich. Zwolennicy minimalizmu ograniczają fundamentalizm religijny do fenomenu funkcjonującego na gruncie amerykańskiego protestantyzmu. Takie rozumienie zjawiska wprost związane jest z historią terminu. Jak wskazała M. A. Tétreault, na początku XX w. użyli go amerykańscy protestanci, wywodzący się głównie z prezbiteriańskiej denominacji, na określenie własnych poglądów. Narastające sprzeczności pomiędzy treściami zawartymi w Biblii a nauką i technologią prowadziły do integrowania się konserwatywnych wspólnot protestanckich w obronie prawd religijnych. Ostrze krytyki skierowane zostało przede wszystkim przeciw darwinizmowi oraz analizom historycznym Pisma Świętego. Oficjalny sprzeciw wobec nowych sposobów interpretacji Biblii nastąpił w 1895 r. w trakcie konferencji w Niagara Falls, kiedy to konserwatywni teologowie protestancy zredagowali dokument stwierdzający absolutną wolność Pisma Świętego od błędów. W 1910 r. amerykańscy prezbiterianie, związani z rodzącym się wówczas ruchem, ustalili kryteria różnicujące prawdziwą wiarę od fałszywej. Wymienili ogółem pięć punktów, nazwanych następnie fundamentalnymi zasadami prawdziwego chrześcijaństwa. Doktryna ta objęła wiarę w: bezbłądność tekstu Biblii, narodziny Jezusa z Dziewicy, zastępczy charakter ofiary Jezusa, cielesne zmartwychwstanie Jezusa oraz autentyczność dokonanych przez niego cudów (Tétreault 2004). Jak stwierdziła D. Motak, ówczesni teologowie protestancy, z pięcioma wymienionymi zasadami wiązali kolejne cztery, kładące nacisk na: boskość Jezusa Chrystusa, grzeszną naturę człowieka, zbawienie przez wiarę dzięki łasce oraz zmartwychwstanie prawdziwych wyznawców w ciele (Motak 2002:75). Doktryna fundamentalistyczna została wyłożona w pełni w serii 90 artykułów, które opublikowano w latach 1910–1915. Ten cykl broszur zatytułowano *The Fundamentals. A Testimony to the Truth*. Od niego wzięła się także nazwa nowo powstałego ruchu. Twórcy owych artykułów, a także zwolennicy przedstawionej w nich doktryny, sami zaczęli określać się mianem fundamentalistów dla pokazania swego przywiązania do podstaw wiary. Pomysłodawcą publikacji, a zarazem jej fundatorem był milioner L. Steward. W założeniach seria broszur miała dotrzeć do wszystkich anglojęzycznych pastorów, teologów, misjonarzy oraz zwykłych wiernych (Motak 2002).

W innym kontekście termin *fundamentalizm* pojawił się pod koniec lat 70. XX w. Jak stwierdziła G. ter Haar, zaczęli z niego korzystać dziennikarze i publicyści do opisu wydarzeń mających miejsce w Iranie w 1979 r. (Haar

2003). Pojęcie zyskało popularność na tyle, że wkrótce posługiwano się nim w odniesieniu do wszelkich ugrupowań bądź ruchów religijno-politycznych negatywnie ustosunkowanych do nowoczesności (Lang, Wee 2003). Istotną rolę w upowszechnieniu stanowiska maksymalistycznego odegrał realizowany w latach 1987–1995 *The Fundamentalism Project*, finansowany przez American Academy Art and Sciences. Efektem tego przedsięwzięcia było wydanie pięciotomowej edycji rozpraw pod redakcją M. E. Marty’ego oraz R. S. Appleby. W pierwszej z publikacji, zatytułowanej *Fundamentalisms Observed* (1991), została sformułowana szeroka definicja fundamentalizmu. Stwierdzono, że wskazane zjawisko to tendencja lub sposób myślenia zakorzeniony we wspólnotach religijnych, artykułowany przez określone jednostki oraz ruchy. Ta tendencja (sposób myślenia) manifestuje się jako strategia bądź zbiór strategii, ugruntowanych na subiektywnym poczuciu zagrożenia przed rozpadem indywidualnych i grupowych tożsamości. Fundamentalisci czując, że we współczesnym świecie tożsamość przestaje być czymś stabilnym, postanawiają – w sposób wybiórczy – odzyskiwać z uświęconej przeszłości doktryny, wierzenia oraz praktyki. W duchu pragmatycznym oczyszczają, modyfikują i sankcjonują odzyskane „fundamenty”. Odtąd mają one służyć jako wał obronny, chroniący przed inwazją obcych oraz ekspansją ich synkretycznego, areligijnego bądź nawet niereligijnego środowiska. W „fundamenty” zostają włączone nieznane wcześniej nakazy oraz innowacje religijne, głównie po to, aby odzyskały one swą dawną charyzmatyczną moc i dzięki temu pozwoliły przekształcić doświadczenie religijne w tożsamość grupową (Marty, Appleby 1991; por. Beckford 2003:178). Zaproponowana w ramach *The Fundamentalism Project* definicja dotyczyła ruchów, ugrupowań oraz działań pojawiających się w obrębie różnych wyznań. Stąd, pojęcie fundamentalizmu dotyczyło zarówno judaizmu, chrześcijaństwa, czy islamu, jak i buddyzmu³² czy japońskiego szintoizmu³³. Podobne stanowisko przyjęli także inni badacze. T. G. Jelen stwierdził, że choć termin ten pierwotnie odnosił się wyłącznie do nurtów powstałych na gruncie amerykańskiego protestantyzmu, to zasadne jest, aby objąć nim ruchy i ugrupowania powstające na gruncie innych religii. Wszystkie one, bez względu na przynależność denominacyjną, mają polityczny charakter, pozostają zainteresowane uwzględnieniem w systemie prawnym, a w konsekwencji i w codziennym życiu, wartości religijnych. W odróżnieniu od M. E. Marty’ego oraz R. S. Appleby,

³² Interesujący artykuł w tym względzie, zatytułowany *Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism* (1991), przedstawiony zostaje w tomie przez D. K. Swearera. W tomie *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance* (1993) natomiast pojawiają się dwa kolejne artykuły dotyczące fundamentalizmu na gruncie buddyzmu: *Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand* autorstwa Ch.F. Keyesa oraz *Buddhism, Politics, and Violence in Sri Lanka* napisany przez S. J. Tambiaha.

³³ Zob. Davies W. (1991), *Fundamentalism in Japan: Religious and Political*, [w:] M. E. Marty, R. S. Appleby (red.) *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press, Chicago.

traktujących fundamentalizm jako strategię, T. G. Jelen położył nacisk na doktrynę religijną, stanowiącą punkt wyjścia dla mobilizacji politycznej (Jelen 2003). Do podobnych wniosków doszedł B. Tibi, który posunął się jednak jeszcze dalej i określił omawiane zjawisko mianem ideologii politycznej (Tibi 1997:24).

Nie mniej interesujące wydają się stanowiska pośrednie, sytuujące się pomiędzy metodologicznym minimalizmem i maksymalizmem. Taki pogląd na fundamentalizm sformułowała m. in. D. Motak. Autorka stwierdziła, że pojęcie to (...) *określa religijne ruchy protestu i opozycji wobec kulturowych postaw procesów modernizacji, krytyczne wobec nowoczesnych prądów teologicznych i transformacji instytucji religijnych i zorientowane na obronę lub przywrócenie tradycyjnych fundamentów dogmatycznych i form wiary* (Motak 2002:63). Ruchy te dążą zazwyczaj do zniesienia podziału na sferę świecką i religijną, zakładają zarazem przyznanie tej drugiej dominującej roli w społeczeństwie. Ich retorykę charakteryzuje krytyka procesów modernizacji, akcentowanie wątków wskazujących na degenerację współczesnego świata. W jej obrębie funkcjonują także mitologiczne obrazy przeszłości oraz wizje apokaliptyczne. Dla organizacji fundamentalistycznych właściwa jest elitarna samoświadomość, przekonanie, że pielęgnują właściwą formę religijności. Ponadto, omawiane pojęcie, jak pisze D. Motak: (...) *określa światopogląd religijny, który cechuje dogmatyzm, autorytaryzm, moralizm, prozelityzm, antyekumenizm, ekskluzywizm soteriologiczny, akcentujący radykalny antagonizm sił Dobra i Zła, co znajduje wyraz na poziomie wyobrażeń religijnych (satanologia etc.) i w polaryzacji świata społecznego (konstruowanie ikon wroga, wzbudzających poczucie zagrożenia, i ich demonizacja)* (Ibidem: 64). Zdaniem badaczki, tak zdefiniowany fundamentalizm pozostaje właściwy przede wszystkim dla protestantyzmu, daje się go także zaobserwować na gruncie katolicyzmu. W tym drugim przypadku pojęcie stosowane jest jako ekwiwalent terminu integryzm i odnosi się do tych nurtów wskazanego wyznania, które koncentrują się na konserwacji dogmatów, tradycji i struktur instytucjonalnych, rytualizmie oraz wąskim ujęciu tożsamości religijnej (Ibidem: 64). W opinii D. Motak, wątpliwe pozostaje jednak użycie omawianego sformułowania na określenie islamskich ruchów politycznych. Jak stwierdziła bowiem: *Ideologia islamizmu powstała (...) w sytuacji postkolonialnej jako reakcja na zderzenie kultur, a nie w środowisku rozwiniętej nowoczesności na mocy jej wewnętrznej dynamiki* (Ibidem: 64–65). „Antymodernizm” ruchów islamskich opiera się na sprzeciwie wobec okcydentalizmu, stanowi protest przeciw nowoczesnej, świeckiej kulturze Zachodu, narzuconej społeczeństwom muzułmańskim. Termin fundamentalizm powinien dotyczyć zatem przede wszystkim zachodniego chrześcijaństwa, protestantyzmu oraz katolicyzmu, na czym w swojej pracy skoncentrowała się badaczka, oraz judaizmu. To bowiem te wyznania funkcjonują w *środowisku rozwiniętej nowoczesności*. Mimo, że przyjętą przez autorkę perspektywę nie można uznać za skrajną, nie ogranicza bowiem pojęcia

fundamentalizm tylko i wyłącznie do jego klasycznych przejawów z przełomu XIX i XX w., to wydaje się, że na *continuum* definicyjnym jest ona bliżej podejścia minimalistycznego.

Stanowisko pośrednie przedstawili także włoscy badacze, E. Pace i P. Stefani. Ich zdaniem, termin *fundamentalizm* stał się obecnie łatwą w użyciu etykietą, za pomocą której opisuje się ruchy religijne o różnym charakterze. Samo pojęcie ogranicza się czasami do fanatyzmu. Analizując omawiane zjawisko trzeba jednak trzymać się określonych zasad. Po pierwsze, należy używać tego pojęcia w liczbie mnogiej. Badacze tłumaczyli to tym, że *istnieją (...) różne fundamentalizmy w zależności od rozmaitych kontekstów kulturowych i religijnych, w których ruchy, grupy oraz organizacje ekstremistyczne powstały i działają* (E. Pace, P. Stefani 2002:21). Po drugie, nie należy omawianego zjawiska sprowadzać tylko i wyłącznie do radykalnych form działania. Jak stwierdzili: *Ruchy fundamentalistyczne składają się (...) nie z jakichś abstrakcyjnych formuł wiary religijnej lub sloganów nawołujących do przemocy, lecz tworzą je ludzie z krwi i kości, którzy na różny sposób odwołują się do danej doktryny religijnej lub świętej tradycji, interpretują je w nowy sposób, a w niektórych przypadkach wręcz stwarzają na nowo, budując zespół działań kolektywnych, który należy analizować jako taki* (*Ibidem*: 22). W tym rozumieniu ruchy fundamentalistyczne uciekają się do form działania podobnych do tych, jakie występują w ruchach społecznych czy politycznych. Po trzecie, omawiane zjawisko pojawia się w ramach wielkich religii światowych, od chrześcijaństwa poczynając, poprzez judaizm, islam, na hinduizmie i sikhizmie kończąc. Ruchy te powstają w określonej sytuacji historycznej mającej miejsce w drugiej połowie XX w. Stąd, dodatkowe znaczenie odgrywać będą tu dwa elementy. Pierwszy z nich można określić jako *powrót do politycznej roli religii*. Jak wskazali autorzy: *Pod wieloma względami fundamentalizm prezentuje się jako powrót do tematu, który wydawał się już usunięty ze sceny współczesnej historii: mówienie ponownie o Bogu i uwzględnienie jego Słowa (objawionego lub nie, to uściślenie nie ma tutaj większego znaczenia) w świecie, który z powodu pewnej wstydlivosti albo obojętności przestał to robić* (*Ibidem*: 23). Drugim ważnym elementem, obecnym we wszelkich ruchach fundamentalistycznych, jest przypisywanie znacznej roli polityce. Nie chodzi tutaj wyłącznie o to, że celem niektórych radykalnych środowisk religijnych jest zdobycie władzy politycznej, ale także o radykalną dekonstrukcję sztuki rządzenia i formy państwa. Religia nie jest postrzegana wyłącznie jako jeden z podsystemów społecznych. Staje się czymś więcej. Widzi się w niej fundament państwa. Z tego punktu widzenia, wspólna tożsamość religijna powinna być uznawana we wszystkich obszarach społecznego działania. Na gruncie omawianego światopoglądu przywraca się jej rolę głównego czynnika integracji społecznej.

Stanowisko sformułowane przez E. Pace oraz P. Stefaniego bliskie jest zatem podejściu maksymalistycznemu. Badacze nie odnieśli jednak terminu fun-

damentalizm do wszelkich zjawisk religijnych, które pozostają wrogo nastawione wobec nowoczesności. Ich zdaniem, pojęcie to dotyczy tych ruchów i ugrupowań, które opierają swoją działalność na absolutnym prymacie świętego tekstu. Jeśli element ten nie występuje, to jest wielce prawdopodobne, że dane zjawisko ma więcej wspólnego z tradycjonalizmem bądź integryzmem aniżeli z religijnym fundamentalizmem. Innymi słowy, **dopiero istnienie świętej księgi oraz specyficznej więzi między wierzącymi a tym tekstem pozwala zdefiniować dane zjawisko jako fundamentalistyczne**. Wskazana relacja sprowadza się do czterech elementów. Po pierwsze, fundamentaliści głoszą zasadę wolności świętej księgi od błędów. Zakłada się przy tym, że istnieje pewien zintegrowany zbiór treści i znaczeń, który nie może być selekcionowany czy dowolnie interpretowany przez ludzki rozum. Po drugie, fundamentaliści przyjmują zasadę ahistoryczności prawdy zawartej w świętej księdze. Oznacza to, że dostosowywanie tego tekstu do warunków historycznych pozostaje sprzeczne z jego religijnym przesłaniem. Po trzecie, fundamentaliści zakładają, że z treści świętej księgi możliwe jest wydobycie integralnego modelu społeczeństwa, będącego – ze względu na swe boskie pochodzenie – czymś znacznie bardziej doskonałym od istniejących obecnie form władzy politycznej. Po czwarte, (...) *odniesienie do absolutnej zasady każe postulować możliwość zbudowania „państwa ziemskiego” jako odwzorowania idealnego modelu społeczeństwa ukazanego w świętej księdze, (...) (Ibidem: 28)*. Włoscy badacze, odwołując się do kategorii świętego tekstu oraz określonej relacji między nim a wiernymi, ograniczają szerokie zastosowanie omawianego tu terminu. W konsekwencji, pojęcie *fundamentalizm* może być użyte w odniesieniu do judaizmu, protestantyzmu czy islamu. Pewne trudności pojawiają się jednak w przypadku innych wyznań.

Te problemy związane są m. in. z **istnieniem katolickiego fundamentalizmu**. Jak stwierdziłem wcześniej, D. Motak odniosła ten termin także do wskazanego wyznania. Uznała przy tym, że przejawem katolickiego fundamentalizmu pozostaje Opus Dei czy Bractwo św. Piusa X powstałe z inicjatywy biskupa M. F. Lefebvre’a. W Encyklopedii katolickiej z 1989 r. istnieje nawet definicja omawianego zjawiska. Jej autor M. Rusecki wskazał, iż na gruncie wskazanego wyznania fundamentalizm oznacza (...) *tendencję budowania teologii na podstawie źródeł biblijnych (i ich patrystyczną interpretację); wyraża również zachowawczy i redukcyjny stosunek do depozytu wiary chrześcijańskiej i instytucjonalnych struktur życia kościelnego; bliski jest tradycjonalizmowi; rodzi postawę rygorystycznego zachowania podstawowych prawd wiary i chrześcijańskiej moralności (Rusecki 1989:763)*. Interesujący punkt widzenia przyjęli E. Pace oraz P. Stefani, którzy na wstępie stwierdzili: *Fundamentalizm zdaje się być przywilejem przede wszystkim ewangelikalnego protestantyzmu, islamu i ultraortodoksyjnego judaizmu. Z dużą ostrożnością (...) można mówić o nim w odniesieniu do hinduizmu i sikhizmu. I dalej: Wydaje się, że zjawisko to w mniejszym stopniu dotyka katolicyzmu (Pace, Stefani 2002:133)*. Stanowisko

badaczy zakłada bowiem istnienie świętego tekstu odczytywanego w sposób literalny. W tradycji katolickiej natomiast w centrum znajduje się nie tyle księga, co Osoba (Jezus Chrystus) lub Instytucja (Magisterium), która strzeże pamięci o Niej. Nie istnieje zatem zasada *sola scriptura* funkcjonująca na gruncie protestantyzmu. Nie ma też idei, właściwej m. in. dla ortodoksyjnego judaizmu i radykalnego islamu, że święty tekst stanowi bezpośrednie objawienie prawa bożego. W Kościele katolickim ostatecznym gwarantem wiary pozostaje autorytet Magisterium, przejawiający się przede wszystkim w osobie papieża. Jak stwierdzili autorzy: *Oznacza to podkreślenie – w kategoriach teologicznych i socjologicznych – pośredniczącej roli pasterzy, grona specjalistów, którzy strzegą granic systemu wierzeń uważanego za ortodoksyjny. Świeccy w katolicyzmie wiedzą – przynajmniej w założeniach – że ich wiara opiera się oczywiście w pierwszym rzędzie na własnym sumieniu, ale także na pewnikach gwarantowanych przez autorytet religijny w kwestii wiary (Ibidem: 134)*. Nie oznacza to jednak, że włoscy badacze w ogóle wykluczyli istnienie fundamentalizmu w obrębie katolicyzmu. Tendencje w tym względzie pojawiają się wówczas, gdy przesadnie podkreśla się funkcję pośredniczącą pasterzy jako podstawy wiary. Autorytet papieża pełni wówczas taką samą rolę jak Biblia w środowisku protestanckich fundamentalistów. Sami autorzy woleli jednak na określenie tego zjawiska używać terminu *neointegrizm katolicki* (Pace, Stefani 2002). Ten punkt widzenia podzielany był przez innych badaczy. T. O'Meara stwierdził, że wskazane wyznaczenie stoi w opozycji do wszelkich form fundamentalizmu. Kościół katolicki nie jest homogeniczną instytucją. Pozostaje niezwykle zróżnicowaną wspólnotą. Nie da się go sprowadzić do autorytarnej, monarchistycznej piramidy, na czele której stoi papież. Kościół pozostaje żywym ciałem, zawsze wypełnionym różnymi nowymi i starszymi ruchami, teologami i świętymi. Stąd, na gruncie katolicyzmu nie ma miejsca dla fundamentalizmu i związanej z nim strategii wykluczania, separacji od nieprawowiernych. Podobnie jednak, jak E. Pace oraz P. Stefani, T. O'Meara wskazał, że pewne tendencje tego typu mogą pojawić się, jeżeli chodzi o kwestie związane z władzą duchownych oraz liturgią (O'Meara 1990, 1996). W. D. Dinges i J. Hitchcock stwierdzili natomiast, że w stosunku do konserwatywnych ruchów funkcjonujących na gruncie katolicyzmu wolą używać terminu *tradycjonalizm*. Stanowi on reakcję niektórych grup na zagrożenia wynikające z nowoczesności. Za przykład tak zdefiniowanego tradycjonalizmu uznali m. in. Bractwo św. Piusa X (Dinges, Hitchcock 1991). Przeciwny używaniu terminu *fundamentalizm* w odniesieniu do katolicyzmu pozostaje także J. Casanova. Jego zdaniem, Kościół kontynuuje *aggiornamento*. To zaś sprawia, że nie ma w nim dziś miejsca na tendencje integrystyczne (Casanova 2008:75–76).

Jakie są korzenie fundamentalizmu? Niektórzy zasugerowali, że omawiane zjawisko stanowi konsekwencję zderzenia tradycyjnej religijności z nowoczesnością i charakterystycznym dla niej relatywizmem (Berger 2006; Szahaj 2006). Moim zdaniem, aby odpowiedzieć na to pytanie, należy zwrócić się

ku czasom, kiedy konstituował się amerykański fundamentalizm protestancki. Na rozwój tej doktryny religijnej znaczny wpływ miały konserwatywne ruchy religijne tworzące się w XIX stuleciu w Stanach Zjednoczonych. W pracy zatytułowanej *Symbolic Crusade* (1963), J. Gusfield dokonał interesującej analizy ich działań zorientowanych na wprowadzenie prohibicji. Autor doszukiwał się związku pomiędzy aktywnością konserwatywnych protestantów w tym względzie, a ich niepokojem o swój własny styl życia. Pod koniec XIX w. Stany Zjednoczone stały się miejscem, do którego migrowały masy ludzi z Południowej i Wschodniej Europy. W większości byli to katolicy. Ta fala migracyjna pozostawała obca mieszkańcom Stanów. Problemem nie były wyłącznie różnice wyznaniowe. W swym nowym miejscu zamieszkania katolicy tworzyli klasę robotniczą, niezbędną dla dynamicznie rozwijającego się kapitalizmu. Protestanci stanowili natomiast warstwę średnie amerykańskiego społeczeństwa. Ich aktywności budując obraz katolików podkreślali, że nowi imigranci nie stronią od alkoholu i w przeciwieństwie do nich samych są na ogół leniwi. Mimo zatem, że ruchy, które kształtowały się wówczas w Stanach, występowały z hasłem wprowadzenia prohibicji, to u podstaw ich powstania leżały znacznie bardziej skomplikowane czynniki społeczne i kulturowe. Protestanci obawiali się, że budowany przez nich amerykański styl życia zostanie zniszczony pod naporem napływających do kraju katolików (Gusfield 1963). Była to swego rodzaju walka o tożsamość. Na kwestię tę zwrócił uwagę S. Bruce. Stwierdził, że głównym czynnikiem determinującym narodziny fundamentalizmu w Stanach Zjednoczonych była obrona własnej kultury religijnej. Zagrożenia nie stanowili przy tym wyłącznie katolicy imigranci, lecz nowoczesność w ogóle. S. Bruce dokonując opisu ówczesnej amerykańskiej kultury koncentrował się głównie na zagadnieniach społecznych, gdyż to przede wszystkim one traciły swe znaczenie w konfrontacji z nowoczesnością. Ten styl życia cechował patriachalizm. Fundamentem była rodzina, na czele której stał ojciec, zapewniający nie tylko stabilizację finansową, ale także sprawujący pieczę nad życiem religijnym rodziny. To on prowadził żonę i dzieci do kościoła. Był także gwarantem przestrzegania wartości chrześcijańskich w domu. Procesy urbanizacji i industrializacji osłabiały instytucję rodziny. Sytuację zagrożenia wzmagająca rosła niezależność kobiet. W rezultacie, istotną rolę na gruncie klasycznego fundamentalizmu odgrywały kwestie związane z seksualnością. Konserwatywni protestanci przekonywali, że teoria ewolucji znosząc przejrzyste podziały międzygatunkowe obecne w Biblii ugruntowuje przekonanie, zgodnie z którym człowiek nie jest kimś lepszym od małpy. Pogląd ten zachęcał zatem do zachowywania się, zwłaszcza w sferze seksualnej, na wzór zwierząt. Fundamentalisci obawiając się seksualności w jeszcze większym stopniu poddali ją kontroli. Pastor J. R. Straton opracował nawet projekt narodowego ubioru kobiety, który miał chronić jej czystość i niewinność. Zachodzące zmiany stanowiły ponadto zagrożenie dla aktywności gospodarczej fundamentalistów. W większości byli to przedstawiciele niższej klasy

średniej, prowadzący rodzinne przedsiębiorstwa, silnie zakorzenione w lokalnej wspólnocie. W czasach kapitalizmu przemysłowego ich rola stawała się coraz mniejsza. Jak stwierdził S. Bruce, ówcześni konserwatywni protestanci mieli poczucie, że znajdują się w uścisku pomiędzy siłami kosmopolitycznego kapitału, utożsamianego najczęściej z żydowskim spiskiem, a związkami zawodowymi, które postrzegano jako awangardę ateistycznego socjalizmu. To sprawiało, że klasyczny fundamentalizm był w znacznym stopniu wypełniony hasłami nacjonalistycznymi i antysemitycznymi. Sami przedstawiciele tego nurtu religijnego podejmowali wiele działań, aby powstrzymać zachodzące zmiany. Tworzyli często alternatywne, autarkiczne i zamknięte społeczności, nierzadko skonfliktowane z innymi gałęziami amerykańskiego protestantyzmu (Bruce 2006). Angażowali się także w działania na rzecz delegalizacji teorii ewolucji w szkołach. Symbolem tej walki stała się sprawa T. Scopesa, nauczyciela biologii z Dayton w Tennessee. W latach 20 XX. w. został on oskarżony przez fundamentalistów o złamanie prawa stanowego zakazującego jakiegokolwiek nauczania niezgodnego z treściami obecnymi w Piśmie Świętym. Konserwatywni protestanci wygrali ten tzw. „małpi proces”, a cała sprawa odbiła się echem w Stanach Zjednoczonych i Europie. Dopiero w 1927 r. sąd apelacyjny w Nashville uchylił wyrok powołując się jednak na błędy proceduralne, które zostały popełnione w pierwszej instancji (Misztal, Shupe 1992). Zdaniem S. Bruce’a, w latach 30. i 40. XX w. fundamentaliści przyjęli postawę izolacjonizmu i zaczęli separować się od amerykańskiego społeczeństwa (Bruce 2006). Według J. Carpentera natomiast, skoncentrowali się na budowie zaplecza instytucjonalnego, sądząc, że nadchodzi czas kolejnego przebudzenia religijnego. Spodziewane przebudzenie nie nastąpiło. To zaplecze stanowiło jednak podstawę dla późniejszego rozwoju grup fundamentalistycznych i ewangelikalnych w Stanach Zjednoczonych (Carpenter 1997). Zidentyfikowane przez badaczy przyczyny tkwiące u podstaw powstania i dynamicznego rozwoju konserwatywnych grup religijnych w Stanach Zjednoczonych na przełomie XIX i XX w. korespondują z refleksją teoretyczną P. Beyera. Autor ten wskazał bowiem, że zasadniczą rolę w procesie konstytuowania się ruchów religijno-politycznych odgrywają rezydualne problemy społeczne, przy czym te najbardziej istotne dotyczą kwestii tożsamości i sprawiedliwości społecznej. Uważam, że podobna sytuacja miała miejsce w przypadku wskazanych ugrupowań protestanckich. Zakładam zarazem, że te same rezydualne problemy społeczne odpowiadają za powstawanie fundamentalistycznych ruchów religijnych w innych krajach i kontekstach kulturowych. Gdyby taka interpretacja zjawiska okazała się uprawomocniona, to należałoby przyjąć szerszą jego definicję, sugerującą istnienie fundamentalizmu także na gruncie religii innych niż chrześcijaństwo.

W literaturze przedmiotu dominuje przekonanie, że współcześnie wskazane zjawisko stanowi reakcję obronną na upowszechnianie się nowoczesności jako określonego projektu politycznego. Jedną z konsekwencji tego procesu jest

anomia, dotykająca już nie tylko rozwinięty gospodarczo Zachód, ale przede wszystkim społeczeństwa dopiero wchodzące na drogę modernizacji. W świecie, w którym następuje rozpad dotychczasowego ładu, rekonstruowana i konserwowana tożsamość okazuje się być zasadniczym punktem oparcia dla ludzi, umożliwiającym im doświadczanie stabilności w stale zmieniającym się społeczeństwie. E. Wnuk-Lipiński stwierdził, że ideologia charakterystyczna dla ruchów fundamentalistycznych opiera się na prawdzie absolutnej, wprowadzającej prosty i spójny porządek do chaotycznej rzeczywistości społecznej. Zażegnany zostaje kryzys tożsamości wywołany następującymi zmianami (Wnuk-Lipiński 2004:200). M. Castells zasugerował natomiast, że ruchy fundamentalistyczne są odpowiedzią na globalizację, przyczyniającą się do rozprzestrzenienia się nowoczesności na obszary, które doświadczyły ją w nieznacznym stopniu bądź wcale. Wobec niepewności, jakie niosą ze sobą współczesne przeobrażenia, ludzie poszukują zbiorowych identyfikacji oraz stabilnych systemów wartości, także tych opartych na religii i nacjonalizmie (Castells 2009). Podobny punkt widzenia przyjął Z. Bauman, który przedstawił wskazany dylemat w metaforyczny sposób. Jego zdaniem, tragizm współczesnego człowieka polega na tym, że został on rzucony na środek morza bez map i kompasów, wszystkie boje zaś zatoneły. Ma wybór, albo będzie cieszyć się z zapierających dech w piersiach nowych odkryć, które jeszcze przed nim, albo zacznie drżeć ze strachu przed zatonięciem. Badacz dodał jednak, że poszukiwanie azylu w bezpiecznym porcie, a takim pozostaje tożsamość religijna konstruowana przez fundamentalistów, pozbawione jest realnych podstaw (Bauman 2000). Rozważania podjęte przez wskazanych autorów oraz wynikające z nich wnioski pozwalają sądzić, że zakres definicyjny omawianego zjawiska wykracza poza ruchy i ugrupowania funkcjonujące na zmodernizowanym Zachodzie. Mój punkt widzenia pozostaje zatem nieco inny od stanowiska sformułowanego przez D. Motak, która przyjęła, że fundamentalizm pojawia się w *środku rozwiniętej nowoczesności*. Reakcje amerykańskich protestantów i islamskich radykałów wydają się podobne. Wrogiem jest nowoczesność sama w sobie i jej przedstawiciele. Amerykańscy protestanci kierują swą niechęć wobec elit Wschodniego i Zachodniego wybrzeża. Przedmiotem krytyki staje się rozpowszechniana przez nie permissywna kultura. Nieco bardziej skomplikowana sytuacja jest w społeczeństwach islamskich. Tutaj wrogiem pozostają nie tylko elity, nierzadko wykształcone w Europie bądź w Stanach Zjednoczonych. Przedmiotem ataku jest także Zachód i jego ekspansywna polityka. Mamy w tym przypadku do czynienia ze swego rodzaju resentymentem, którego korzenie sięgają czasów kolonialnych (Sivan 2005; Armstrong 2005). W przypadku fundamentalizmu islamskiego następuje zatem nałożenie się na siebie wrogości wobec relatywizmu związanego z nowoczesnością oraz niechęci wobec elit i cywilizacji zachodniej jako sił narzucających tę nowoczesność w warunkach społeczeństw muzułmańskich. Punkt widzenia D. Motak wydaje mi się dyskusyjny w tym sensie, że badaczka uznała Stany

Zjednoczone z początku ubiegłego wieku za kraj już zmodernizowany. W rzeczywistości funkcjonowały tam archipelagi nowoczesności³⁴, które dynamicznie powiększały zasięg swego oddziaływania, prowokując tym samym reakcję ze strony religijnych konserwatystów. Te rozważania nad fundamentalizmem jako reakcją obronną na procesy modernizacyjne sprawiają, że pod rozwagę powinna być poddana jeszcze jednak kwestia. Czy stanowisko, zgodnie z którym omawiane zjawisko stanowi zaprzeczenie nowoczesności jest rzeczywiście zasadne? Niektórzy badacze zwracają uwagę, że fundamentaliści sprawnie korzystają z dorobku współczesnej technologii. Konserwatywni pastorowie w Stanach Zjednoczonych przekazują swe przesłanie za pomocą specjalnie do tego powołanych stacji telewizyjnych. Islamscy radykałowie informują o swych działaniach poprzez Internet. Moim zdaniem, zjawisko to nie jest zupełnie przypadkowe i ograniczone wyłącznie do obszaru technologii. Fundamentalisci konfrontując się z nowoczesnością *de facto* przejmują część jej atrybutów (Habermas 2009; Motak 2002).

W literaturze przedmiotu podkreśla się, że czynnikiem determinującym rozwój omawianego zjawiska jest obrona tożsamości w sytuacji ekspansji nowoczesności. P. Beyer zwrócił jednak uwagę, że istotne znaczenie w procesie konstituowania się ruchów religijno-politycznych mają także kwestie związane ze sprawiedliwością społeczną. Przez długi okres dominował w tym względzie marksistowski punkt widzenia, który wszelkie polityczne ambicje grup religijnych postrzegał w perspektywie walki klas. Jeśli inicjatywa wychodziła ze strony duchowieństwa znajdującego się wysoko w hierarchii, to można było się spodziewać, że chodzi o interesy wyższych warstw społeczeństwa. Nieco inaczej wyglądała sytuacja, gdy religijne wystąpienia miały plebejski charakter. W perspektywie marksistowskiej stanowiły one ekspresję napięcia klasowego i frustracji grup politycznie i gospodarczo upośledzonych. **Abstrahując od determinizmu ekonomicznego właściwego dla wskazanego podejścia, poddałem pod rozwagę kwestię, czy za rozwój fundamentalizmu mogą odpowiadać także te czynniki, które związane są z nierównościami społecznymi.** Wśród badaczy trwa spór na ten temat. Aby właściwie odpowiedzieć na zaistniały dylemat, warto odwołać się do danych demograficznych. Wskazują one, że większość zwolenników protestanckiego fundamentalizmu w Stanach Zjednoczonych stanowią kobiety oraz ludzie starsi. Ten nurt religijny pozostaje popularny przede wszystkim wśród reprezentantów klasy robotniczej oraz niższej klasy średniej. Jego zwolennicy legitymują się niższym od przeciętnego poziomem

³⁴ Rodzi się oczywiście problem właściwego zdefiniowania wskazanego terminu. Uważam, że w ramach nowoczesności można wyróżnić dwa istotne etapy, zidentyfikowane przez M. Webera, zakładające odczarowanie religii oraz odczarowanie świata. Ten drugi wiązał się z rozwojem kapitalizmu przemysłowego i współczesnego państwa. Stwierdzając zatem, że w ówczesnym Stanach Zjednoczonych funkcjonowały archipelagi nowoczesności, odwołuję się do etapu, dla którego właściwy był proces odczarowania świata.

wykształcenia. Protestantcki fundamentalizm jest rozpowszechniony głównie na terenach wiejskich oraz w małych miastach zlokalizowanych na Południu i Centralnym Zachodzie Stanów Zjednoczonych (tzw. Pas Biblijny) (Ammerman 1987; Herper, Leicht 1984; Hunter 1983; Lipset, Rabb 1978). Ze względu na brak odpowiednich danych, wnioski te trudno odnieść do społeczności żydowskich oraz islamskich. Niektórzy badacze zwrócili uwagę, że w latach 70. XX w. islamskie ugrupowania polityczne tworzyła przede wszystkim młodzież migrująca na studia do dużych miast (Armstrong 2005; Antoun 2001; Sinha 2003). Pojawił się także pogląd, że za rozwój fundamentalizmu odpowiada dekonstrukcja opiekuńczych funkcji państwa połączona z upadkiem ideologii politycznych. Zdaniem niektórych natomiast, religia zastępuje miejsce zajmowane dotąd przez komunizm. Staje się bronią tych, którzy zostali wykluczeni ze społeczeństwa (Harr 2003; Ruthven 2007).

Te stanowiska, koncentrujące się na społecznym i ekonomicznym położeniu członków wskazanych wyznań, od początku były przez wielu krytykowane. Niektórzy badacze stwierdzali, że znaczna część fundamentalistów wywodzi się ze środowisk dobrze wykształconych i zamożnych (Marty, Appleby 1991). Odwołując się do przypadku Stanów Zjednoczonych, G. Kepel wskazał natomiast, że teza o pewnym upośledzeniu społecznym jest zasadna w odniesieniu do starszych zwolenników konserwatywnych denominacji protestanckich. W przeciwieństwie do nich, młodzi fundamentaliści są zazwyczaj dobrze wykształceni, z reguły zresztą na uniwersytetach tworzonych z inicjatywy religijnych aktywistów, wykonują dobrze płatne prace i przynależą do klasy średniej (Kepel 2010). Podobne wnioski można sformułować względem fundamentalistów żydowskich i islamskich. Jak wspominałem w rozdziale II, palestyńscy zamachowcy-samobójcy legitymowali się przeciętnie wyższym poziomem wykształcenia od swych rówieśników. Terrorysty, którzy uczestniczyli w ataku na Nowy Jork w 2001 r. w większości wywodzili się z zamożnych rodzin saudyjskich. Analizę komplikuje jeszcze jeden problem. Dla przykładu, członkowie ortodoksyjnej społeczności żydowskiej statystycznie zarabiają mniej, a także są gorzej wykształceni niż przedstawiciele innych denominacji funkcjonujących na gruncie judaizmu. Można jednak odnieść wrażenie, że stanowi to poniekąd konsekwencję ich świadomej decyzji. Mając do wyboru, świecką karierę bądź religijne zaangażowanie, decydują się na to drugie. Trudno obronić tezę o ich słabym wykształceniu. Decydują się na edukację religijną, która wydaje się być nawet bardziej wymagająca od tej obowiązującej w szkołach świeckich.

Czy zatem przekonanie o istnieniu czynników ekonomicznych determinujących rozwój fundamentalizmu religijnego jest całkowicie bezzasadne? Moim zdaniem, niekoniecznie. Mimo, że fundamentaliści nie zajmują najniższych pozycji w społeczeństwie, to i tak czują się społecznie upośledzeni. Ten subiektywny stan ilustrują wyniki niektórych badań. L. Zurcher oraz R. G. Kirkpatrick skupili się na kruczatach antypornograficznych inicjowanych przez religijnych

aktywistów w latach 70. XX w. w stanach Zjednoczonych. W biografii osób, które się w nie angażowały, dało się zaobserwować awans społeczny, wyrażający się przede wszystkim w uzyskiwaniu stosunkowo wysokich dochodów. Mimo pewnego sukcesu finansowego, ludzie ci cechowali się niskim poziomem wykształcenia oraz raczej niską pozycją zawodową. Wykonywali głównie prace fizyczne, zajmowali się drobną przedsiębiorczością. Zdaniem badaczy, czuli się zbyt nagradzani przez społeczeństwo. Ich status społeczny pozostawał niespójny. Odczuwali obawy i lęk przed *zdemaskowaniem*. Rozwiązaniem tej sytuacji stało się zaangażowanie w obronę tradycyjnych, religijnych wartości. Broniąc amerykańskiej kultury przed permissywnym i liberałami odnajdywali poczucie znaczenia, umacniali swą niepewną pozycję społeczną (Zurcher, Kirkpatrick 1976). Na podobne zjawisko zwróciła uwagę A. Stein w artykule zatytułowanym *Revenge of the Shamed: The Christian Right's Emotional War* (2001). Autorka podjęła się w nim analizy konserwatywnej organizacji *The Oregon Citizens Alliance*, stanowiącej część *Christian Coalition*, koncentrującej się przede wszystkim na sprzeciwie wobec *promocji homoseksualizmu*. W ramach badania A. Stein przeprowadziła indywidualne wywiady swobodne zarówno ze zwolennikami ruchu, jak i z osobami przeciwstawiającymi się mu. Odwołując się do psychoanalizy, autorka już na wstępie swej pracy stwierdziła, że przekonania fundamentalistów zdeterminowane są przez określone mechanizmy obronne. Mimo, że uczestnicy ruchu podkreślali w trakcie wywiadów swoje zaangażowanie na rzecz uwzględnienia w amerykańskiej polityce takich kwestii jak rodzina, naród oraz Bóg, to dało się wyczuć pewne napięcie w deklarowanych przez nich poglądach. A. Stein zasugerowała, że to nie gniew i wrogość wobec reprezentantów mniejszości seksualnych odgrywa w tym przypadku decydującą rolę, lecz poczucie wstydu i niższości społecznej, wynikające ze wcześniejszych doświadczeń życiowych fundamentalistów oraz zajmowanej przez nich pozycji klasowej (w odniesieniu do uprzywilejowanych elit). Tak zdefiniowany kompleks oddziaływał nawet na sam proces badawczy. W trakcie wywiadów uczestnicy ruchu podchodzili do A. Stein z nieufnością, stwierdzając, że uniwersytety stanowią bastion myśli liberalno-lewicowej, a sami naukowcy nie tyle są zainteresowani prawdą, co raczej ośmieszeniem ludzi religijnych, przedstawieniem ich jako zacofanych i prymitywnych. Niektórzy respondenci po raz pierwszy w życiu mieli kontakt z reprezentantem środowiska akademickiego. Wykazywali z tego powodu pewne zakłopotanie, zwłaszcza, że legitymowali się zazwyczaj niskim wykształceniem, a swoją obecną pozycję (przynależność do klasy średniej) uzyskali głównie dzięki ciężkiej pracy. A. Stein stwierdziła, że nie rości sobie pretensji do budowania jakiegoś uniwersalnego modelu osobowości właściwego dla uczestników tego rodzaju ruchów, niemniej jednak z jej obserwacji i badań wynikają określone wnioski. Badaczka wskazała, że w przypadku jej respondentów nastąpił mechanizm transformacji odczuć. Emocja początkowa jaką był wstyd przekształcała się w gniew moralny. Dzięki tej konwersji uczestnicy ruchu mogli

poczuć wyższość przynajmniej nad homoseksualistami, grupą reprezentującą ich zdaniem obce, uprzywilejowane i liberalne elity (Stein 2001).

Wnioski pochodzące z przedstawionych analiz zjawiska, autorstwa L. Zurchera, R. G. Kirkpatricka oraz A. Stein, okazały się podobne. Moim zdaniem, pozwalają mi one, w połączeniu z wynikami innych badań, sformułować stanowisko dotyczące powstawania i rozwoju fundamentalizmu religijnego. Na wskazane zjawisko można spojrzeć z dwóch punktów widzenia. Pierwsza perspektywa ma uproszczony charakter i z tego powodu nie wydaje się być odpowiednia. Warto ją jednak przedstawić. U podstaw fundamentalizmu tkwią w tym przypadku nierówności społeczne, silnie odczuwane nie tylko przez najniższe warstwy, ale też przez klasę średnią. Rodzi się napięcie, będące konsekwencją niezadowolenia z zajmowanej pozycji klasowej. Na gruncie stosunkowo tradycyjnych społeczności emocje te zostają wyrażone w języku religii. Fundamentalisci podkreślają kwestię tożsamości, gdyż ta pozwala im połączyć w jedną całość ludzi doświadczających ten stan wykluczenia. Tożsamość ta budowana jest w kontradycji do elit. Im bardziej są one zatem kosmopolityczne i liberalne, w tym większym stopniu fundamentalisci podkreślać będą swój partykularyzm i konserwatyzm. Druga perspektywa, która wyłania się z namysłu nad wynikami badań wydaje się być mi bliższa. Fundamentalizm pojawia się w społeczeństwach doświadczających gwałtownych zmian. Mimo, że mogą one pozytywnie wpływać na stan posiadania obywateli, budzą niepokój i obawy. Zmiany sprawiają bowiem, że dotychczasowy ład moralny rozpada się. Fundamentalisci próbują temu przeciwdziałać rekonstruując tradycję i szukając oparcia w religii. Cechuje ich sprzeczność, w tym sensie, że nie występują przeciw zmianom w ogóle, lecz jedynie przeciw tym, które burzą ich poczucie przynależności do jakiejś wspólnoty. Budują tożsamość, która okazuje się pozostawać w opozycji do kosmopolitycznej tożsamości elit. To z kolei rodzi poczucie, że wykorzystane elity bardziej zainteresowane są partykularnymi korzyściami niż pracą na rzecz społeczeństwa. Rodzi się poczucie niesprawiedliwości, że państwem rządzą ci, którzy pozostają najmniej oddani wspólnotie. Obie perspektywy uwzględniają te rezydualne problemy społeczne, na których koncentrował się w swych rozważaniach P. Beyer. Pierwsza z nich w większym stopniu akcentuje kwestię sprawiedliwości społecznej, druga tożsamości. Te rozważania doprowadziły mnie do przekonania, że problemy leżące u podstaw omawianego zjawiska mają uniwersalny charakter. Czy jednak każdą religijną reakcję można określić mianem fundamentalistycznej? Moim zdaniem, należy wyróżnić w tym względzie dwa wymiary. Pierwszy z nich dotyczy społecznych przyczyn zjawiska, drugi zaś religijnej reakcji na nie. Punktem wyjścia dla ruchów fundamentalistycznych są problemy dotyczące tożsamości i sprawiedliwości społecznej. Religijną reakcją jest zaś powrót do źródeł, a więc próba dogmatycznej interpretacji rzeczywistości przez pryzmat świętych tekstów bądź tradycji. Literalizm sprawia, że tożsamość zyskuje statyczny, niezmienny charakter. Działanie to

minimalizuje lęk wywołany przez nowoczesność. Określone odczytanie świętego tekstu dostarcza także projektu politycznego, gwarantującego rozwiązanie problemu związanego z wykluczeniem społecznym. Dopiero uwzględnienie obu tych wymiarów sprawia, że możemy mówić o fundamentalizmie religijnym. Moja perspektywa bliska jest zatem wnioskowi sformułowanemu przez E. Pace oraz P. Stefaniego.

4.3. Deprywatywacja religii w społeczeństwie polskim

Proces deprywatywacji religii następuje także w polskim społeczeństwie. Rozważając tę problematykę skoncentrowałem się na dwóch zagadnieniach. Uznałem, że proces ten dotyczy różnych, choć ze sobą powiązanych zjawisk. Po pierwsze, przedmiotem mojego zainteresowania była rola Kościoła katolickiego w procesie transformacji ustrojowej. Wraz z upadkiem systemu komunistycznego nastąpił wzrost znaczenia tej instytucji w życiu publicznym. Towarzyszyło temu upolitycznianie niektórych kwestii *stricte* religijnych. Po drugie, deprywatywacja przejawia się także w rozwoju ruchów religijno-politycznych, manifestujących swe istnienie w życiu publicznym. Kościół katolicki pozostaje instytucją wewnątrznie zróżnicowaną. W jego ramach funkcjonują także grupy, które są politycznie zaangażowane. W Polsce takim przykładem jest ruch, który ukształtował się wokół Radia Maryja.

Dyskusję nad rolą Kościoła katolickiego w życiu publicznym III RP należy rozpocząć od refleksji historycznych. W okresie komunistycznym instytucja ta, mimo represji władz, zajmowała w Polsce ważną pozycję. Stanowiła oparcie dla społeczeństwa nastawionego – zwłaszcza w latach 80. XX w. – opozycyjnie wobec reżimu. Jak stwierdził P. Mazurkiewicz, Kościół (...) *przetrwiał wszystkie podejmowane próby podporządkowania go państwu, pozostając jedyną niezależną od niego instytucją, w której po roku 1981, znalazły stosowną „przeziębłość wolności” grupy opozycyjne różnych orientacji* (Mazurkiewicz 2001:282). W tekstach roboczych pochodzących z II Synodu Plenarnego zwrócono uwagę na represje, którym podlegał Kościół katolicki w okresie komunistycznym, w tym: więzienie, a nawet mordowanie księży, zastraszanie duchowieństwa, wypowiedzenie konkordatu, likwidacja tzw. dóbr martwej ręki, laicyzacja edukacji, usunięcie religii ze szkół, likwidacja Caritasu oraz organizacji i bractw kościelnych, uniemożliwienie Kościołowi działalności charytatywnej, ingerowanie w obsadzanie stanowisk kościelnych, utrudnianie kontaktów ze Stolicą Apostolską i innymi Kościołami, rozbijanie jedności duchowieństwa, tworzenie zrzeszeń współpracujących z aparatem państwowym, niemal całkowita likwidacja wydawnictw kościelnych i katolickich, utrudnianie osobom religijnym dostępu do stanowisk i urzędów. Do tej listy należy dodać jeszcze wprowadzenie u schyłku komunizmu ustawy aborcyjnej oraz sprowadzenie duszpasterstwa

wojskowego do roli fasadowej. Zdaniem P. Mazurkiewicza, dla Kościoła katolickiego najtrudniejszy był okres stalinowski. Straty, które wówczas poniósł nie udało się odrobić w trakcie tzw. realnego socjalizmu. Jedyne zmiany, jakie zostały poczynione, dotyczyły odbudowy w latach 70. i 80. ruchów katolickich ukierunkowanych na rozwój indywidualnej pobożności (*Ibidem*: 283). Zdaniem I. Borowik, próby osłabienia pozycji Kościoła pojawiały się, gdy jeszcze władza komunistyczna w Polsce nie była ugruntowana. Rada Ministrów Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej uchwaliła 12 września 1945 r. deklarację, która głosiła, że podpisany w 1925 r. konkordat przestaje obowiązywać. W ten sposób powstała luka w sytuacji prawnej Kościoła katolickiego, która była regulowana bądź na drodze ustaw, bądź rozporządzeń sądowych lub administracyjnych. Decyzję Tymczasowego Rządu Jedności Narodowej można uznać za symboliczny początek represji skierowanych w stronę omawianej instytucji.

Jak zauważyła I. Borowik, władza komunistyczna w walce z Kościołem odwoływała się do aktów prawnych, w tym do gwarancji zawartych w konstytucji z 22 lipca 1952 r.³⁵ *De facto* do 1989 r. sytuacja prawna wskazanej instytucji była uregulowana tylko fragmentarycznie. Ten stan zawieszenia pozostawał szczególnie dotkliwy w odniesieniu do województw zachodnich (tzw. Ziem Odzyskanych). Normalizacja na tych terenach nastąpiła, gdy doszło do zawarcia między PRL a RFN umowy dotyczącej granicy na Odrze i Nysie (1972 r.). Dopiero wtedy władze zezwoliły na powołanie na tym obszarze nowych diecezji: opolskiej, gorzowskiej, szczecińsko-kamieńskiej i koszalińsko-kołobrzeskiej. Zostały one przydzielone wraz z diecezją gdańską (podporządkowaną dotąd bezpośrednio Watykanowi) do polskich metropolii. Oprócz regulacji prawnych istotną rolę w walce z Kościołem zajmowały (...) *środki administracyjne, a jeszcze bardziej – środki i metody policyjne i zawzięta, realizowana na wielu poziomach propaganda, połączona z intensywną promocją ateizmu i marksistowskiego światopoglądu* (Borowik 2000:55). Podobne metody władze komunistyczne stosowały w stosunku do innych instytucji religijnych. Należy przy tym zauważyć, że sytuacja Kościoła katolickiego, zarówno w Polsce jak i w innych państwach Bloku Wschodniego, pozostawała lepsza aniżeli innych wyznań (zwłaszcza Cerkwi Prawosławnej). Jak stwierdziła I. Borowik: (...) *Kościół rzymskokatolickie mogły zawsze odwołać się, apelować i oczekiwać na pomoc ze strony nadrzędnej władzy, jaką stanowił Watykan i papież* (*Ibidem*: 61). Ani Cerkiew, ani wyznania protestanckie nie miały takiej możliwości. Kościół katolicki w Polsce wspierany był nie tylko przez Stolicę Apostolską, ale przede wszyst-

³⁵ Jak pisze I. Borowik: *Konstytucja, tak jak w innych państwach bloku wschodniego, uznała rozdział między państwem a Kościołem za zasadę regulującą wzajemne stosunki. Podobnie jak pierwsza konstytucja radziecka, uznawała ona równouprawnienie obywateli bez względu na wyznanie czy światopogląd, gwarantowała wolność sumienia i wyznania, związkom wyznaniowym zapewniała swobodę wykonywania funkcji religijnych, z zastrzeżeniem, że ich działalność nie może godzić w interesy państwa socjalistycznego* (Borowik 2000:52).

kim przez samo społeczeństwo. Jak wskazał J. Szczepański: *Zdecydowane przeciwstawianie się komunizmowi nadało polityczny wymiar religijności, a Kościołowi katolickiemu – prestiż instytucji narodowej (argumentacja religijna łączyła się z narodową). Kościół – zwłaszcza w latach osiemdziesiątych – sprawował opiekę polityczną i moralną nad opozycją w naszym kraju. Wytworzyła się swoista moda na katolicyzm* (Szczepański 1993:24).

Rola, jaką Kościół odegrał w czasach komunizmu, a także cierpienia doświadczane w owym czasie ze strony władz, sprawiają, że dyskusja nad publicznym funkcjonowaniem tej instytucji po 1989 r. dla wielu publicystów i polityków, a nawet badaczy, wydaje się kontrowersyjna. Trudno w pełni zgodzić się z tym stanowiskiem. Uważam, że debata nad publiczną rolą Kościoła w nowej rzeczywistości jest ważna. Lęki francuskich intelektualistów przed powrotem politycznej funkcji religii, przedstawione na początku niniejszego rozdziału, nie są całkowicie bezpodstawne, choć zapewne po części wyolbrzymione³⁶. Kościół znalazł się w 1989 r. w nowej roli, w której wyraźnie trudno było mu się odnaleźć. Problem ten stał się przedmiotem analiz na gruncie literatury przedmiotu. Krytyczny pogląd wobec publicznego zaangażowania wskazanej instytucji przyjął J. Casanova. O ile pozytywnie wypowiedział się o działaniach Kościoła w czasach komunistycznych, o tyle gorzej ocenił jego rolę w odradzaniu się „Solidarności” i w procesie przechodzenia do demokracji. J. Casanova zwrócił przy tym uwagę, że już w latach 80. niektórym duchownym było blisko do nacjonalizmu i religijnego fundamentalizmu. Upadek komunizmu i zwycięstwo „Solidarności” otworzyły nowy rozdział w stosunkach między Kościołem a państwem oraz między Kościołem a społeczeństwem. Zdaniem badacza, sytuacja ta przyczyniła się do pojawienia szeregu zasadniczych pytań wymagających konstytucyjnych, instytucjonalnych, a przede wszystkim kulturowych odpowiedzi. Niektóre z nich dotyczyły: a) rywalizacji między Kościołem a państwem o funkcję symbolicznego reprezentanta narodu; b) rozdziału Kościoła katolickiego od państwa, akceptacji przez wskazaną organizację religijną instytucjonalnych narzędzi demokracji (tj. wolne wybory, otwarta debata publiczna, itd.) oraz rezygnacji z narzucania państwu i społeczeństwu norm wyznaniowych; c) integracji społecznej, którą Kościół katolicki zdecyduje się poprzeć (opartą na narodzie czy na idei społeczeństwa obywatelskiego). J. Casanova formułując swe rozważania w początkach lat 90. zauważył, że po upadku socjalizmu duchowni zaczęli dostrzegać zagrożenie w liberalizmie prowadzącym do indywidualizacji religijności. Badacz sugerował jednocześnie, że upieranie się przy tym, aby Kościół

³⁶ Jak zauważył A. Flis w artykule zatytułowanym *The Church and Democracy in Modern Europe* (1999), Kościołowi katolickiemu przez długi czas było nie po drodze z demokracją. Warto wspomnieć w tym względzie, że Stolica Apostolska przez cały XIX w. i połowę XX w. opowiadała się za ustrojami autokratycznymi, wspierając tym samym reżimy autorytarne w Europie Południowej. Dopiero w 1963 r. Jan XXIII w encyklice *Pacem in terris* uznał demokrację za system w pełni zgodny z biblijną zasadą głoszącą, że każda władza pochodzi od Boga (Flis 1999).

zaakceptował zasadę prywatyzacji jest w Polsce (...) *nierealistyczne, normatywnie nieuprawnione i może przynieść efekt odwrotny do zamierzonego* (Casanova 2005:188). Jego zdaniem, otwartym pozostaje natomiast pytanie, na którym z poziomów życia publicznego, instytucja ta będzie chciała zaznaczyć swoją obecność. J. Casanova zwrócił uwagę, że przed Kościołem stoi w tym zakresie alternatywa: albo będzie funkcjonować w sferze politycznej, albo ograniczy się dobrowolnie do uczestnictwa w obszarze otwartego i zróżnicowanego społeczeństwa obywatelskiego. Wybór drugiej strategii oznaczałaby, że instytucja pomyślnie dostosowała się do zasad istniejących w ramach ustroju demokratycznego. Na poziomie społeczeństwa obywatelskiego Kościół dalej miałby prawo do wypowiedzania się w ważnych społecznie sprawach, dotyczących m. in. aborcji, konsumpcjonizmu, edukacji religijnej i moralnej (zorganizowanej na wolnych i pluralistycznych zasadach), wprowadzania w życie idei solidarności, wywodzącej się z katolickiej nauki społecznej. J. Casanova wątpił jednak, aby instytucja ta zrezygnowała z politycznego zaangażowania i wywierania nacisku na świeckie władze (Casanova 2005). Podobny pogląd sformułował P. Michel. Badacz ten wskazał, że Kościół zdecydowanie przyczynił się do narodzin polskiej nowoczesności politycznej. Instytucję tą charakteryzują jednak problemy w procesie przejścia do wolnego rynku wartości, typowego dla pluralistycznej demokracji liberalnej. Kościół próbuje bowiem utrzymać centralną pozycję w zarządzaniu kapitałem symbolicznym uzyskaną pod koniec istnienia systemu komunistycznego. Dało się to zaobserwować m. in. w trakcie pierwszych wyborów prezydenckich. Kościół nie protestował, kiedy L. Wałęsa i jego otoczenie instrumentalnie traktowali religię, wykorzystując ją do swoich celów politycznych, uznając katolicyzm jako zasadnicze kryterium polskości. Zdaniem P. Michela: (...) *Kościół pragnie (...) potwierdzić swoją centralną pozycję na polskiej scenie politycznej. Sprawia on wrażenie, że próbuje zrekompensować zmniejszenie swoich wpływów w społeczeństwie* [w porównaniu do lat 80. – przyp. Ł.K.] *zwiększeniem swego znaczenia jako instytucji, wykorzystując przy tym zasłużony prestiż, którym cieszy się w związku z postawą, jaką okazał w walce z komunizmem* (Michel 2000:71). M. P. Hornsby-Smith stwierdził natomiast, że po 1989 r. coraz wyraźniejsze stały się podziały istniejące w ramach Kościoła katolickiego. Badacz zasugerował, że proces ten stanowił konsekwencję utraty przez wskazaną instytucję centralnej pozycji w społeczeństwie. Sytuacja ta wywołała różne reakcje w środowiskach wewnątrzkościelnych. Pewne sprzeczności istniały już w czasach komunistycznych. Były one jednak marginalizowane, gdyż Kościół w starciu z reżimem musiał pozostawać względnie homogeniczny. Zdaniem badacza, wraz z powstaniem III RP wykształciły się dwa środowiska. Pierwsze z nich położyło nacisk na hierarchiczność, akcentując przy tym autokratyczny styl kierowania wskazaną instytucją. Środowisko to postrzega Kościół jako twierdzą. Nie ma tu miejsca dla różnych prądów akceptujących nowoczesność. Autor na określenie tego nurtu użył sformułowania *Kościół Re-*

stauracji, gdyż jego zwolennicy postrzegają katolicyzm na sposób przedsoborowy. Drugie środowisko opowiedziało się za demokratycznym stylem kierowania wskazaną instytucją religijną. W większym stopniu akceptuje wewnętrzny i zewnętrzny pluralizm światopoglądowy. H. P. Hornsby-Smith użył na określenie tego środowiska sformułowania *Kościół Dialogiczny* (Hornsby-Smith 1997). P. Beyer zasugerował natomiast, że wraz z upadkiem systemu komunistycznego społeczeństwa dawnego bloku radzieckiego rozpoczęły proces włączania się w system globalny. Dotyczy on nie tylko sfery politycznej czy gospodarczej, ale także religijnej. Zdaniem badacza, daje się przy tym zaobserwować interesujące zjawisko. Pojawiają się bowiem dwie przeciwstawne tendencje: prywatyzacji religijności oraz jej upolityczniania. P. Beyer przyznał, że trudno na chwilę obecną jednoznacznie stwierdzać, która z nich zwycięży. Wskazał przy tym, że sytuacja w tych krajach nie będzie przypominać tej w Iranie, ale powinna być także różna od tej charakterystycznej dla Europy Zachodniej (Beyer 1999).

Z tymi poglądami korespondują stanowiska przyjęte przez niektórych polskich badaczy, koncentrujących się na politycznym zaangażowaniu Kościoła katolickiego, zwłaszcza w okresie transformacji ustrojowej (Borowik 2000; Fir-lit 2008). Zagadnienie to podjął Z. Mach. Zwrócił uwagę, że Kościół katolicki ma problem ze znalezieniem się w nowej rzeczywistości, gdzie przeważa pluralizm i relatywizm, a społeczeństwo nie dzieli się na dwa obozy (komunistów i opozycji). Wielość zaczyna dominować nie tylko w rzeczywistości zewnętrznej, ale również wewnątrz wskazanej instytucji. Z. Mach wskazał ponadto, że ukształtowana w latach 80. rola Kościoła staje się zagrożona wraz z transmisją wzorów kulturowych i politycznych z Zachodu. Zmiany sprawiły, że głównym przeciwnikiem dla duchowieństwa stał się liberalizm. Zdaniem autora, te problemy Kościoła katolickiego wynikają przede wszystkim z faktu, że przez okres kilkudziesięciu lat funkcjonował on w świecie stosunkowo homogenicznym i spolaryzowanym, gdzie musiał prowadzić politykę ukierunkowaną na zachowanie tożsamości narodowej Polaków (Mach 1997). I. Borowik wskazała natomiast, że w demokratyzujących się społeczeństwach Europy Środkowej i Wschodniej granice między obszarem religijnym i politycznym pozostają niejasne. Elity polityczne są zainteresowane budową sojuszu z instytucjami religijnymi, aby w ten sposób uzyskać legitymizację swych działań (szczególnie w pierwszym okresie transformacji ustrojowej). Z drugiej jednak strony, daje się także zaobserwować wzrost zainteresowania polityką ze strony duchowieństwa. Kościół zwrócił się w kierunku władzy, aby odzyskać dawny, przedwojenny stan posiadania oraz utracone w społeczeństwie wpływy. I. Borowik zwróciła uwagę, że to zaangażowanie polityczne było charakterystyczne przede wszystkim dla pierwszych lat po upadku systemu komunistycznego. Z czasem widoczna stała się ewolucja w poglądach reprezentowanych przez duchowieństwo. Nawoływania Episkopatu do oddania głosu na konkretną partię, czy szerzej – formację polityczną, częste w pierwszej połowie lat 90., zostały zastąpione przez

stosowanie subtelnych wskazówek. I. Borowik wskazała również na istotne przesłanki, które jej zdaniem stoją u podstaw zaangażowania Kościoła w politykę. Duchowieństwo ma bowiem tendencję do utożsamiania ze sobą takich pojęć jak: naród polski, społeczeństwo oraz katolicy. Ten pogląd powinien prowadzić do wniosku, że wierni Kościoła pozostają jednomyślni w swych orientacjach politycznych. Konkludując, badaczka stwierdziła, że upolitycznienie religii może zwrócić się nie tyle przeciw katolicyzmowi, co przeciw zaangażowanemu politycznie Kościołowi (Borowik 2000). Ten wniosek autorki zdają się potwierdzać wyniki sondaży opinii publicznej. Już w latach 90. znaczna część respondentów CBOS deklarowała, że Kościół katolicki w zbyt dużym stopniu angażuje się w politykę³⁷. Problem ten stał się punktem wyjścia dla rozważań podjętych przez P. Załęckiego. W swych badaniach autor zwrócił się do duchownych oraz świeckiej inteligencji katolickiej z pytaniem, aby spróbowali wytłumaczyć silny spadek pozytywnych ocen formułowanych przez Polaków na temat wpływu Kościoła na życie i funkcjonowanie kraju. Uzyskane przez niego odpowiedzi okazały się ciekawe, formułowane opinie były przy tym znacznie zróżnicowane.

³⁷ Jak wynika z badań przeprowadzanych przez CBOS większość Polaków uważa, że wpływ Kościoła na życie w kraju jest duży bądź bardzo duży. Dla porównania, w 1988 r. stwierdziło tak 40 proc. respondentów, w 1999 r. już 68 proc., a w 2007 r. 62 proc. Interesujący jest także poziom wskazań sugerujących mały bądź bardzo mały wpływ Kościoła na życie kraju. W 1988 r. kategorie te wskazało ogółem 14 proc. respondentów, w 1999 r. 6 proc. i tak samo w 2007 r. (6 proc.). W badaniach zostało postawione również następujące pytanie: Czy Pana(i) zdaniem, Kościół powinien mieć większy niż dotychczas czy mniejszy wpływ na życie w kraju? Kategorie „większy” oraz „zdecydowanie większy” wskazało w 1988 r. ogółem 30 proc. respondentów, w 1999 r. natomiast już 5 proc., a w 2007 r. – 10 proc. Interesujący jest także rozkład odpowiedzi, w których badani opowiadają się za mniejszym bądź zdecydowanie mniejszym wpływem Kościoła na życie w kraju. W 1988 r. kategorie te wskazało ogółem 14 proc. badanych, w 1999 r. – 61 proc., a w 2007 r. – 50 proc. Jak stwierdzono w Komunikacie CBOS: *Generalnie za zmniejszeniem wpływu Kościoła na życie w kraju częściej opowiadają się mieszkańcy miast niż wsi, częściej też ludzie młodzi (szczególnie mający od 25 do 34 lat – 66%) i w średnim wieku niż starsi (28% powyżej 65 roku życia). Zmniejszenia roli Kościoła w życiu publicznym stosunkowo często życzyłyby sobie osoby ze średnim wykształceniem (60%), względnie rzadko badani z podstawowym wykształceniem (33%). W grupach społeczno-zawodowych ograniczenie wpływu Kościoła na życie w kraju najczęściej postulują pracownicy umysłowi niższego szczebla (68%) oraz robotnicy wykwalifikowani (69%), najrzadziej natomiast rolnicy (33%)* (Roguska 2007:5). Interesujących danych dostarczyły także badania przeprowadzone przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego. Przedmiotem analizy stały się m. in. opinie respondentów odnośnie społecznego zaangażowania omawianej instytucji religijnej. Z badań zrealizowanych w 1997 r. wynikało, że Polacy z akceptacją podchodzą do konkordatu. Połowa z nich stwierdziła, że umowa pomiędzy państwem a Stolicą Apostolską „jest w interesie wszystkich Polaków”. Prawie co czwarty respondent (23 proc.) wskazał, że konkordat służy tylko hierarchii kościelnej i duchownym. Zaskakujący był natomiast znaczny odsetek badanych (25 proc.), którzy nie mieli zdania na ten temat. Respondenci proszeni byli również o odpowiedź na następujące pytanie: *Czy katolik może głosować na kandydata niewierzącego?* W tym przypadku, odpowiedź twierdzącą wskazała ponad połowa respondentów (58 proc.), negatywną zaś prawie co czwarty (23 proc.). Badani zostali także zapytani o to, czy Kościół miesza się ich zdaniem polityki. Dwie trzecie (66 proc.) odpowiedziało twierdząco na to pytanie, przecząco zaś – tylko 14 proc. (Adamczuk 2001).

Niektórzy zwracali uwagę, że komunizm poważnie zaciążył na religii i jej roli w życiu publicznym. Obecnie dominuje zatem przekonanie, że wiara jest jedynie sprawą prywatną. Inni wskazywali, że Kościół stracił funkcję konsolidowania społeczeństwa. Nie ma już bowiem potrzeby mobilizowania ludzi do oporu wobec komunizmu. Duchowni tracąc tak ważną społecznie rolę rozczarowują się nową rzeczywistością. Część z nich nie może pogodzić się z utratą wpływów. Respondenci P. Załęckiego wskazywali również, że początki transformacji ustrojowej wiązały się z wieloma dotkliwymi dla społeczeństwa reformami. W tym czasie Kościół pozostał milczący, nie stanął w obronie ludzi. Inni badani podkreślali, że spadek tych pozytywnych ocen związany jest z zachowaniem samych księży, których często cechuje paternalizm względem wiernych, sięganie przez nich po język polityki, chęć wpływania na władzę, itd. (Załęcki 1999, 2001).

Nie wszyscy podzielają jednak pogląd, zgodnie z którym wraz z upadkiem komunizmu Kościół katolicki zaczął wykazywać zainteresowanie władzą polityczną. Zdaniem T. Szawiela, instytucja ta jako jedyna posiadała w skali masowej nie skompromitowaną symbolikę oraz odpowiednie wzory zachowań. Dzięki temu w okresie przelomu demokratycznego mogła wkomponować się w ideową, społeczną i instytucjonalną próżnię pozostawioną przez komunizm (Szawiel 1991). R. Jusiak stwierdził natomiast, że wszelkie głosy sugerujące, aby Kościół wycofał się z oddziaływania na instytucję państwa, społeczeństwo polityczne oraz życie publiczne są nieprawomocne i szkodliwe. Zdaniem badacza, daje się bowiem zaobserwować pozytywną zależność między religijnością a postawami obywatelskimi. R. Jusiak zgodził się przy tym, że obecność Kościoła katolickiego w okresie transformacji pozostawała widoczna. Związane to było jednak przede wszystkim z (...) *siłą tradycji religijnych i narodowych, z organiczną więzią wartości religijnych z obywatelskimi i patriotycznymi oraz z integrującą rolą kultu religijnego i wzorem Polaka-katolika jako dobrego obywatela* (Jusiak 2009:74). Skąd zatem bierze się przeświadczenie o angażowaniu się Kościoła w życie polityczne? R. Jusiak zwrócił uwagę, że w nowej rzeczywistości wielu z tych, którzy identyfikowali się z opozycją antykomunistyczną i podkreślali swą wiarę, wykorzystało autorytet wskazanej instytucji do swych własnych celów politycznych. Badacz podkreślił ponadto, że także po 1989 r. są osoby zainteresowane osłabieniem Kościoła. Ich działalność koncentruje się na wmawianiu społeczeństwu, że duchowni dysponują władzą polityczną (Jusiak 2009). P. Mazurkiewicz wskazał natomiast, że poszukiwanie przez Kościół katolicki swojego miejsca w powojennej Polsce wywołuje wiele emocji. Niejednokrotnie oskarża się tę instytucję o chęć odbudowania swego stanu posiadania sprzed II wojny światowej czy próbę stworzenia państwa wyznaniowego. W opinii autora u źródeł tego rodzaju oskarżeń leżą dwojakiego rodzaju nieporozumienia. Po pierwsze: (...) *nieznajomość zróżnicowanych standardów europejskich, co spowodowało, że rozwiązania znane z okresu komunizmu uzna-*

no za normę obecności Kościoła w życiu publicznym, a próby naruszenia status quo za klerykalizację państwa (Mazurkiewicz 2001:288)³⁸. Zdaniem badacza, jedyne rozwiązania, które odbiegają od standardów europejskich dotyczą wpisania obowiązku *respektowania chrześcijańskiego systemu wartości* do ustawy oświatowej oraz ustawy regulującej działalność radia i telewizji. Napięcia, które miały wówczas miejsce na linii Kościół–państwo dotyczyły pewnych niezręczności, jakie zaistniały w doborze drogi legislacyjnej. Zarzuty takie pojawiły się także w trakcie wprowadzenia katechizacji do szkół oraz momentu podpisania konkordatu. Jak zauważył autor: (...) w obu (...) przypadkach odpowiedzialność za to ponoszą nie przedstawiciele hierarchii kościelnej, ale urzędnicy państwowi, być może, zbyt wobec niej ulegli (Ibidem: 288). Drugi rodzaj nieporozumienia leżący u podstaw oskarżeń kierowanych pod adresem Kościoła wynika z manewru strategicznego dokonanego przez środowiska postkomunistyczne. Manewr ten spowodował tzw. *błąd podstawienia*. W okresie Polski Ludowej życiem ludzi rządziła potężna partia. Zdaniem autora, w interesie środowisk postkomunistycznych było, aby zwolnione po niej miejsce zostało w świadomości społecznej jak najszybciej zapełnione. Pojawiła się teza, że czarna dyktatura zastąpiła czerwoną. Badacz wysunął z tego wniosek, że postkomunistyczne formacje (...) mogły dzięki temu opuścić niewygodną pozycję spadkobiercy partii rządzącej z obcego nadania i zająć miejsce rzekomego obrońcy praw człowieka (Ibidem: 288–289).

Deprywatyizacja religii nie ogranicza się jednak do publicznego zaangażowania Kościoła. Jej przejawem pozostaje także powstanie katolickiego ruchu religijno-politycznego, który ukonstytuował się przy **Radiu Maryja**. Pierwszy nadajnik tej rozgłośni udało się uruchomić o. T. Rydzikowi w 1991 r. Trzy lata później, po największej w dziejach Polski akcji lobbingowej, Radio otrzymało koncesję na nadawanie programu ogólnopolskiego (Gmyz 2000). Od początku wokół rozgłośni powstawały kolejne inicjatywy. W 1995 r. została utworzona Fundacja „Nasza Przyszłość”, która zajmuje się przede wszystkim prowadzeniem działalności wydawniczej. Istotne znaczenie miał rok 1998. To wówczas powstała w Lublinie Fundacja Servire Veritati – Instytut Edukacji Narodowej, której celem jest prowadzenie działalności edukacyjnej, w tym przygotowywanie seminariów, odczytów, sympozjów oraz sesji naukowych. W jej ramach zostały utworzone takie instytucje jak: a) Studium Edukacji Narodowej, zajmujące się organizowaniem kursów dokształcających dla nauczycieli; b) Akademia Etyczno-Pedagogiczna oraz c) Akademia Umiejętności Społecznych. Przy Fundacji powstało także wydawnictwo Instytut Edukacji Narodowej, wydające m. in. kwartalnik „Cywilizacja”. Duże znaczenie wśród inicjatyw funkcjonują-

³⁸ Zdaniem P. Mazurkiewicza za przejawy klerykalizacji uznaje się w Polsce takie działania, jak: wprowadzenie katechizacji do szkół na zasadzie fakultatywnej, zorganizowanie duszpasterstwa wojskowego, zmianę ustawy aborcyjnej, zabieganie o włączenie *invocatio Dei* do projektu konstytucji oraz oparcie relacji państwo–Kościół na soborowej zasadzie autonomii i współpracy.

cych wokół toruńskiej rozgłośni ma Fundacja Lux Veritatis założona także w 1998 r. we Wrocławiu. Początkowo jej działalność koncentrowała się na produkcji filmów dokumentalnych i rocznicowych. W 2001 r. Fundacja uruchomiła Wyższą Szkołę Kultury Medialnej w Toruniu, powstała na bazie istniejącego wcześniej Studium Dziennikarstwa im. Św. Maksymiliana Kolbego. W 2003 r. otrzymała natomiast koncesję na nadawanie satelitarnego programu telewizyjnego. Na jej podstawie Fundacja uruchomiła Telewizję Trwam. Z Radiem Maryja związany jest także „Nasz Dziennik” wydawany od 1998 r. Główna siedziba redakcji znajduje się w Rembertowie w klasztorze sióstr Loretanek. „Nasz Dziennik” łączy z rozgłośnią nie tylko osoba założyciela, ale również silne więzi personalne oraz podobnie rozumiana misja publiczna. Wielość tych podmiotów działających wokół Radia Maryja skłoniła niektórych badaczy do określania rozgłośni mianem *konglomeratu medialnego* (Migas 2005). Związek z Radiem mają także inne przedsięwzięcia, powstające na terenie całego kraju i za granicą. Były one tworzone z inicjatywy samych słuchaczy. Przy parafiach założono Biura Radia Maryja oraz Koła Przyjaciół Radia Maryja (a także Młodzieżowe Koła Przyjaciół Radia Maryja). Organizują one spotkania Rodziny, wspierają rozgłośnię modlitwą i datkami finansowymi, kolportują wydawnictwa. Struktury te są słabo sformalizowane. Zakłada się, że w 2005 r. istniało 1,5 tysiąca Biur i Kół Przyjaciół Radia Maryja. W drugiej połowie lat 90. powstały Podwórkowe Koła Różańcowe Dzieci. Według informacji zawartych w miesięczniku „Rodzina Radia Maryja” w roku 2007 ruch ten, zainicjowany przez niepełnosprawną M. Buczek, liczył 135 200 członków w 31 krajach (90 tys. członków – w opinii P. Migasa, 2005). Od połowy lat 90. funkcjonuje Zespół Wspierania Radia Maryja, w ramach którego działają: R. Bender, J. R. Nowak, A. Rażny oraz J. Zimny. Rozgłośnia mobilizuje także swoich słuchaczy do uczestniczenia w pielgrzymkach. Istotną rolę odgrywają w tym przypadku coroczne spotkania Rodziny Radia Maryja na Jasnej Górze, liczące nawet do 200 tys. osób. Osobno organizowane są pielgrzymki dzieci i młodzieży (Pielgrzymki Młodych Słuchaczy Radia Maryja na Jasną Górę).

Rozgłośnia budzi pewne kontrowersje głównie ze względu na fakt, że jej audycje są politycznie zaangażowane. Radio lobbuje za określonymi rozwiązaniami legislacyjnymi. W ruchu, który uformował się wokół rozgłośni aktywnie biorą udział politycy prawicy. Jak dotąd, nieliczne badania koncentrowały się na dyskursie kształtowanym przez Radio i związane z nim podmioty medialne. Pewnych informacji w tym względzie dostarczyła praca E. Bobrowskiej. Autorka przeprowadziła analizę tekstów publikowanych w „Naszym Dzienniku” w 2005 r. Poszukiwała w nich *stereotypowych definicji sytuacji*, przez które rozumiała utrwalone w świadomości zbiorowej schematy ujmowania sytuacji społecznych (Bobrowska 2007:19). Pierwsza z nich dotyczyła konfliktów zachodzących pomiędzy pracodawcami a pracownikami. Sam spór przedstawiany był w określony sposób. Odpowiedzialność za konflikt ponosili pracodawcy

podejmując niekorzystne dla pracowników decyzje. W artykułach podkreślano złą sytuację materialną tych drugich. Kolejna ze zidentyfikowanych stereotypowych definicji sytuacji dotyczyła służby zdrowia. Stan tego sektora przedstawiano w katastroficznych barwach. Budowano dychotomiczny obraz systemu, w którym po jednej stronie są pacjenci i pracownicy, a po drugiej rządzący. Trzecia zidentyfikowana stereotypowa definicja sytuacji pokazywała społeczeństwo znajdujące się w sporze z władzą. Akcent został położony na debaty toczone się w sejmie oraz na rozwiązania uwzględniane przez rządzących. Obraz ten konfrontowano z oporem, z jakim przyjęte przez polityków uzgodnienia spotykają się w społeczeństwie. Konkluzje sugerowały, że władza ignoruje potrzeby zwykłych ludzi. Wiele miejsca na gruncie analizowanego przez E. Bobrowską dyskursu poświęcano zagrożeniom cychającym na Polskę głównie ze strony Niemiec oraz Unii Europejskiej. Innym ważnym zagadnieniem, wyodrębnionym za pomocą przyjętej przez badaczkę metodologii, okazała się problematyka *bezradności pokrzywdzonych*. W artykułach wskazywano, że głównymi beneficjentami zmian następujących po 1989 r. są przedstawiciele dawnego reżimu, podczas gdy ich ofiary nie otrzymały dotąd żadnego zadośćuczynienia za poniesione krzywdy. Na gruncie jednej ze zidentyfikowanych stereotypowych definicji sytuacji podstawowe znaczenie odgrywała walka o wartości chrześcijańskie. Przedmiotem krytyki był w tym przypadku permissywizm kulturowy, a także antykoncepcja, aborcja oraz elity liberalne. Autorce udało się także wyodrębnić stereotypową definicję sytuacji w tekstach, które skupiały się na problematyce tradycji niepodległościowych. Wspominano w nich o ważnych wydarzeniach z historii Polski, przy czym w ich interpretacji wyraźnie akcentowano pozytywną rolę Kościoła (Bobrowska 2007). Dyskurs wytwarzany przez środowisko związane z rozgłośnią stał się także przedmiotem zainteresowania I. Krzemińskiego i jego zespołu. Tym razem jednak analiza dotyczyła audycji emitowanych w sierpniu 2007 r. w Radiu Maryja w ramach programu „Rozmowy niedokończone”. Mimo, że badacze zakładali podobieństwo między dyskursem endeckim a tym właściwym dla rozgłośni, to uzyskane wyniki okazały się zaskakujące w tym względzie. Wypowiedzi formułowane w trakcie audycji zawierały bowiem wątki mesjanistyczno-romantyczne, dalekie skądinąd mieszczańskiemu nacjonalizmowi rozwijanemu przez R. Dmowskiego. I. Krzemiński zwrócił ponadto uwagę na interesujące strategie dyskursywne, którymi posługiwali się rozmówcy Radia. W ich wypowiedziach Polska uzyskiwała szczególny status, ulegała personalizacji. Nacisk kładziono na krzywdy, jakich doznawała od innych i na niezrozumienie, z jakim spotykały się jej doświadczenia. Uczestnicy rozmów sięgali ponadto po tzw. *aktualizacje historyczne*. Obecne sytuacje utożsamiali z tymi właściwymi dla przeszłości. Wskazywali na paralele między Rosją bolszewicką a Rosją współczesną. W obu przypadkach państwo to miało być zainteresowane podporządkowaniem bądź likwidacją Polski. Rozmówcy stosowali także mowę aluzyjną. Niektórych opinii nie formułowali wprost. W swym

badaniu I. Krzeziński skoncentrował się również na religijności Radia Maryja. Wbrew oczekiwaniom, okazało się, że jest ona stosunkowo otwarta w sensie rytualnym i nie ma aż tak powierzchownego charakteru. W analizowanych audycjach dało się jednak zaobserwować wątki ukierunkowane na wykluczanie obcych (Krzeziński 2009). Wyniki obu przedstawionych badań nie potwierdziły natomiast zarzutów o antysemityzm formułowanych pod adresem rozgłośni. Moim zdaniem, nie świadczy to jednak o tym, że uwagi krytyczne pod adresem Radia w tym względzie są całkowicie bezzasadne. M. Reissigl oraz R. Wodak, przedstawiciele tzw. szkoły wiedeńskiej w ramach krytycznej analizy dyskursu, zwrócili uwagę, że współcześnie antysemityzm wyrażany jest w sposób mniej bezpośredni, bardziej subtelny (Reissigl, Wodak 2001). Moja własna analiza sugerowała, że treści tego typu incydentalnie pojawiają się w dyskursie Radia Maryja. Przykładem są wypowiedzi ludzi związanych z rozgłośnią na temat zatrudniania w Ministerstwie Spraw Zagranicznych osób pochodzenia żydowskiego czy powstania w Polsce organizacji B'nai B'rith.

Badacze próbując zdefiniować zjawisko Radio Maryja odwoływali się przede wszystkim do trzech, powiązanych zresztą ze sobą terminów: integryzmu, fundamentalizmu religijnego oraz prawicy religijnej³⁹. Pierwszego z nich użył J. Tischner. Wyróżnił on integryzm refleksyjny, reprezentowany przez francuskiego biskupa M. Lefebvre'a, oraz naiwny, sarmacki, który pozostaje charakterystyczny dla Radia Maryja. Mimo wielu różnic, dotyczących kwestii teologicznych czy politycznych, łączą je ataki na liberalizm, *szermowanie pojęciem „prawdy”* oraz przypisywanie wolnomularstwu znaczącej siły sprawczej w życiu publicznym (Tischner 1998). Zdaniem J. Gowina natomiast, Radio Maryja to odprysk światowej fali fundamentalizmu, którą widać w niemal wszystkich wielkich religiach światowych (Gowin 2006). Podobne stanowisko sformułował M. Rybicki. Autor ten stwierdził, że środowisko związane z toruńską rozgłośnią reprezentuje model fundamentalistyczny, który opiera się na dwóch zasadniczych elementach. Po pierwsze, na religijności ludowej cechującej się rytualizmem, podkreślającej wspólnotę Polaków–katolików. Po drugie, na radykalizmie politycznym, nastawionym antyeuropejsko, antyliberalnie oraz ksenofobicznie. Zdaniem M. Rybickiego, w przypadku Radia Maryja należy mówić o fundamentalizmie tradycjonalistycznym, który nie opiera się ani na głębszej refleksji natury teologicznej, ani na żadnym konkretnym programie politycznym (Rybicki 2007). M. Grabowska określiła natomiast wskazane środowisko mianem prawicy religijnej. Wskazała przy tym na podobne zjawisko w Stanach Zjednoczonych. W obu przypadkach ruchy religijne mają znaczący wpływ na decyzje wyborcze swych zwolenników. Ich bazę społeczną stanowią przedstawiciele podobnych środowisk, głównie ludzie ubożsi oraz słabiej wykształceni (Grabowska 2008). Termin religijnej prawicy w odniesieniu do Radia Maryja

³⁹ Termin religijna prawica używany jest w odniesieniu do protestanckich ugrupowań religijnych, w których istotną rolę odgrywają ruchy fundamentalistyczne.

znalazł także zastosowanie w rozważaniach E. Nowak oraz R. Riedla. Jak stwierdzili autorzy, rozgłośnia wypracowała własną kulturę polityczną obejmującą (...) *obywateli oraz działaczy religijnych i świeckich, których łączą specyficzne narodowo-katolickie, fundamentalne, ultrakonserwatywne i silnie nacechowane negatywnymi emocjami wobec prawdziwych i wykreowanych (często wymaginyowanych) wrogów podejście do problemów państwa i polityki* (Nowak, Riedel 2009:28).

Nie wszyscy jednak podzielają pogląd, że do opisu środowiska skupionego wokół toruńskiej rozgłośni należy używać pojęć mających skądinąd pejoratywny wydźwięk. S. Burdziej zaproponował, aby Radio Maryja rozpatrywać w perspektywie *civil society*. Jak zauważył: *Sluchacze Radia Maryja traktowani bywają jako armia niewykształconych staruszek lub innych „odpadów transformacji” – a tacy ludzie niejako z definicji nie mogą stworzyć społeczeństwa obywatelskiego* (Burdziej 2008:17). Jego zdaniem, jest to jednak błędne stanowisko. W nim też leży przyczyna niedostrzegania zarówno sukcesów toruńskiej rozgłośni, jak też i jej atrakcyjności. W swojej koncepcji S. Burdziej położył nacisk na samo Radio i tworzone wokół niego struktury. Zdaniem autora, rozgłośnia pełni rolę generatora kapitału społecznego, dostarczyciela zasobów kulturowych, które dla niektórych grup społecznych pozostają niedostępne (bądź trudno dostępne), głównie z powodów ekonomicznych. Obywatelskie działania inicjowane przez Radio mogą przyczynić się zatem do przezwyciężenia ich marginalizacji. Jak wskazał autor: (...) *struktury „rodziny” Radia Maryja są miejscem, w którym mniej uprzywilejowani członkowie społeczeństwa podtrzymują społeczne więzi i wytwarzają sieci społecznych interakcji poza bezpośrednim wpływem państwa* (Ibidem: 28). Ta mobilizacja powoduje jednak pozytywne następstwa wówczas, gdy celem nie staje się władza polityczna. Zdaniem S. Burdziej, to stanowi pewien problem dla toruńskiej rozgłośni. Nie ogranicza się ona bowiem do rozpowszechniania określonych poglądów polegając na sile swego moralnego oddziaływania, ale także angażuje się w życie polityczne tworząc (w sposób pośredni) partie polityczne czy asystując przy powstawaniu koalicji rządowych (Burdziej 2008).

Według mnie, Radio Maryja stanowi przykład **religijnego populizmu**. Sam ten termin pojawił się już wcześniej w odniesieniu do zjawisk religijnych (Buzalka 2005, 2008; Reilly 1986; Stavrakakis 2002, 2005). Przez populizm rozumiem strategię polityczną przejawiającą się w postaci praktyk dyskursywnych. Charakteryzuje się ona przede wszystkim antysystemowością, antyelitaryzmem oraz gloryfikacją narodu/ludu. Strategia ta pozostaje atrakcyjna przede wszystkim dla tych segmentów społeczeństwa, które czują się wykluczone politycznie lub/i ekonomicznie. To poczucie niesprawiedliwości wydaje się zaś charakterystyczne dla zwolenników rozgłośni. Przemawiają za tym niektóre analizy środowiska związanego z Radiem Maryja. Zdaniem T. P. Terlikowskiego, źródeł popularności rozgłośni należy szukać w patologiach ustroju demokratycznego

charakterystycznego dla III RP. Z dyskursu wykluczono bowiem część antyliberalnej opinii publicznej (Terlikowski 2007). W. Eichelberger wskazał natomiast, że istotną rolę w polskiej rzeczywistości odgrywa kwestia upokorzenia, czyli wielopokoleniowego procesu kumulowania się rozczarowania i frustracji, stanowiącego konsekwencję trudnych doświadczeń historycznych oraz zawirowań gospodarczych. Rządy demokratyczne nie dość, że nie poradziły sobie z tym problemem, to jeszcze go wzmocniły dopuszczając do polityki i administracji byłych komunistów oraz rezygnując z budowy społeczeństwa opiekuńczego. Koszty transformacji spadły na grupy najsłabsze, które swoich obrońców zaczęły widzieć w charyzmatycznych i antyelitarnych przywódcach, takich m. in. jak o. T. Rydzik (Eichelberger 2006). Obaj autorzy podkreślali w swych rozważaniach kwestię wykluczenia politycznego i ekonomicznego, stanowiącą bodziec dla rozwoju ruchów populistycznych. W przypadku Radia Maryja populizm przybrał po prostu religijną formę.

Podsumowanie

Rozważania nad deprywatyzacją religii mają określone reperkusje teoretyczne oraz metodologiczne. Na wstępie skoncentruję się na tych pierwszych. Należy się zastanowić, na ile proces deprywatyzacji religii stanowi zaprzeczenie założeń ukształtowanych w ramach paradygmatu sekularyzacyjnego. Jak wskazałem w rozdziale, na proces ten składa się wiele różnych fenomenów. Poza nielicznymi wyjątkami nie odnoszą się one jednak do poziomu makrostrukturalnego. Nie kwestionują zatem konsekwencji dyferencjacji strukturalnej, czyli istnienia niezależnych obszarów funkcjonalnych w ramach społeczeństwa. Pojawiają się pewne reakcje fundamentalistyczne. Moim zdaniem, są one jednak skazane na porażkę z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, założenia fundamentalistów są utopijne. Oferowany przez nich projekt polityczny opiera się na literalnym odwołaniu do tekstu religijnego, powstałego najczęściej w odległej przeszłości, oraz na historycznych świadectwach opisujących funkcjonowanie pierwotnej dla danego wyznania wspólnoty religijnej. Powstaje przepaść między dogmatyczną wizją polityki a rzeczywistością społeczną. Konsekwencją fundamentalizmu staje się niekończący wysiłek. Jego celem jest wyeliminowanie bądź pomniejszenie powstałych różnic. Działania w tym względzie stają się trudniejsze wraz ze wzrostem złożoności społeczeństwa. Prowadzi to do określonych problemów. Dochodzi bowiem do wstrzymania rozwoju, stagnacji społecznej bądź do pragmatyzmu, braku spójności między głoszonymi wartościami a ich realizacją w życiu publicznym. Po drugie, rezultatem fundamentalizmu jest izolacjonizm. Zagrożenie postrzega się w dyfuzji kulturowej. Strategia ta możliwa jest do zastosowania w małych społecznościach. Funkcjonują one jako autarkiczne wspólnoty, minimalizujące swój kontakt ze światem zewnętrznym.

W przypadku złożonych społeczeństw strategia ta wydaje się mało realistyczna. Pociąga za sobą ogromne koszty związane z ochroną wyizolowanego systemu społecznego.

Większą szansę na adaptację we współczesnych społeczeństwach mają inne formy publicznego funkcjonowania religii. Dylemat ten warto rozważyć na określonych przypadkach. W niektórych społeczeństwach muzułmańskich ugrupowania polityczne odwołują się do religii jako pewnego zasobu kulturowego, gwarantującego spójność społeczną, umożliwiającą mobilizację. Za przykład może posłużyć w tym względzie Malezja czy Turcja. W pierwszym ze wskazanych krajów nacjonalistyczne partie polityczne już kilka dekad temu podkreślały kwestie religijne. Zakładano, że wraz z uzyskaniem niepodległości powinien nastąpić wzrost świadomości narodowej wśród Malezyjczyków. Budowano ją w opozycji do tożsamości innych grup etnicznych zamieszkujących kraj, w tym głównie Chińczyków. Źródłem odmienności stała się religia. Islam posłużył także jako pewien rezerwuariat norm i wartości religijnych. Kolejne rządy malezyjskie akcentowały przede wszystkim te, które pozostawały komplementarne z rozwojem gospodarczym społeczeństwa. Zwracano zatem uwagę, że dobry muzułmanin powinien przykładać się do swojej pracy, wykonywać ją z entuzjazmem, stale rozwijać swe umiejętności. Podobną ekonomizację islamu dało się zaobserwować w Turcji. Zjawisko to odpowiada za sukcesy polityczne umiarkowanych partii muzułmańskich w tym kraju. W jego uboższych, wschodnich regionach zaczęto kłaść nacisk na te wartości i normy islamskie, które pozostają zgodne z rozwojem społeczeństwa kapitalistycznego. Niemieccy badacze analizujący ten fenomen określili go mianem *islamskiego kalwinizmu* (esiweb.org). Zjawisko to nie odnosi się wyłącznie do społeczeństw muzułmańskich. W krajach latynoamerykańskich daje się zaobserwować swego rodzaju triumf neoewangeliizmu. W katolickich społeczeństwach kontynentu coraz większą rolę zaczynają odgrywać protestanckie zbory, prowadzone głównie przez Kościoły zielonoświątkowe. W tym samym czasie, następuje niespotykany wzrost gospodarczy tych państw. Trudno jednoznacznie stwierdzić, czy ekspansja protestantyzmu – zgodnie z weberowską tezą – ma istotny wpływ na to zjawisko. Być może bowiem, to nie protestancki etos odpowiada za sukces gospodarczy tych krajów, a rodząca się w nich klasa średnia szuka jedynie środowisk, których system wartości korespondowałby z jej podejściem do życia i pracy. Nie ulega jednak wątpliwości, że Kościoły neoewangeliikalne odgrywają coraz większy wpływ na kraje latynoamerykańskie, zwłaszcza zaś na Brazylię. Te końcowe refleksje prowadzą mnie zatem do konkluzji, że to nie fundamentalistyczne reakcje powinny być przedmiotem zainteresowania badaczy, lecz właśnie te umiarkowane organizacje religijne, które poszukują pomostów między wiarą a nowoczesnością. Można domniemywać zatem, że w najbliższych latach nastąpi pewien zwrot w dyskusji nad publiczną rolą religii.

Koncentracja na wskazanej problematyce ma również określone reperkusje metodologiczne. Po pierwsze, konieczne wydaje się wyjście poza uniwersalistyczne założenia cechujące teorie socjologiczne. Paradygmat sekularyzacyjny jest tutaj dobrym przykładem europocentryzmu, metodologicznego nacjonalizmu. Sądzę, że istnieją dwa rozwiązania tego problemu. Jedno z nich można określić mianem minimalistycznego. Przedmiotem zainteresowania teorii socjologicznej stają się wówczas zagadnienia ograniczone do określonego kontekstu kulturowego. Drugie ma charakter maksymalistyczny. Analizą objęte są dane, procesy oraz zjawiska globalne, przejawiające się w różnych kontekstach kulturowych. To podejście pozostaje znacznie trudniejsze do zrealizowania. N. Luhmann zakładał, że socjolog religii musi być obeznany z co najmniej dwoma tradycjami religijnymi. Konsekwencją podejścia maksymalistycznego jest zaś sytuacja, w której badacz powinien dysponować wiedzą na temat wielu różnych systemów wierzeń i kultur. Wskazana przeze mnie koncentracja na publicznej roli religii powoduje ponadto jeszcze inny skutek o metodologicznym charakterze. Wydaje się bowiem, że dotychczasowa dominacja podejścia ilościowego jest już niewystarczająca. Jeśli współczesne organizacje religijne kładą nacisk nie tyle na funkcję religii, co na działanie, to istotną rolę w tym odgrywa proces mobilizacji. Można go prześledzić wykorzystując do tego m. in. jakościowo zorientowane analizy dyskursu.

ZAKOŃCZENIE

Na koniec swych rozważań chciałbym przedstawić pewne ograniczenia charakterystyczne dla podejść teoretycznych opisanych przeze mnie w niniejszej pracy oraz zaprezentować własne stanowisko na temat przemian religijności we współczesnym świecie. Najpierw skupię się na pierwszej ze wskazanych kwestii. W rozdziale I przedmiotem zainteresowania uczyniłem paradygmat sekularyzacyjny. Punktem wyjścia dla jego przedstawicieli była sytuacja charakterystyczna dla Europy. W centrum dyskusji znalazły się zatem Kościoły historyczne i związany z nimi typ religijności. Sami badacze koncentrowali się na wymiarze makrostrukturalnym. Zaobserwowali, iż w wyniku dyferencjacji strukturalnej następuje proces uwalniania się poszczególnych obszarów funkcjonalnych społeczeństwa spod kontroli religii. Tradycyjne Kościoły traciły na znaczeniu. Pełnione przez nie dotychczas funkcje przejmowały inne podsystemy. W ramach społeczeństwa rosła rola tych obszarów, które odwoływały się nie tyle do normatywnych, co kognitywnych wyjaśnień. Religia zaczęła być wykluczana z życia publicznego. Następowąla ponadto marginalizacja wiary na poziomie świadomości jednostki. Obraz przemian skonstruowany przez przedstawicieli paradygmatu pasował do sytuacji typowej dla społeczeństw europejskich na określonym poziomie ich rozwoju. Uniwersalistyczne ambicje tych badaczy nie mogły jednak zostać zrealizowane. Jak zauważyła K. Zielińska, istniał swego rodzaju dysonans między makrostrukturalnymi wnioskami formułowanymi przez przedstawicieli paradygmatu sekularyzacyjnego, a ich koncentracją w sferze empirycznej na wymiarze indywidualnych praktyk religijnych. Analiza tych jednostkowych zachowań okazała się przy tym ograniczona. Znaczna część badań brała pod uwagę religijność kościelną, ignorując wszelkie przejawy pobożności pozainstytucjonalnej czy tej właściwej dla sekt. Podzielano pogląd, zgodnie z którym proces modernizacji społeczeństwa prowadzi do utraty znaczenia Kościołów. Żywotność wiary właściwą dla sekt rozpatrywano w kontekście anomalii. Stanowiły one konserwatywną reakcję na zachodzące przemiany społeczne. W dłuższym okresie nie miały jednak szans na przetrwanie, powinny były zaniknąć. Teza sekularyzacyjna formułowana przez badaczy związanych z paradygmatem pozostawała zatem ściśle powiązana z refleksją na temat mo-

dernizacji. Budowano ją w oparciu o makrostrukturalnym rozważania, które następnie rozszerzano na inne wymiary życia społecznego. Europa jako najbardziej zmodernizowany kontynent miała stanowić horyzont dla reszty świata. W opozycji do tych teoretycznych założeń paradygmatu pozostawały Stany Zjednoczone. Kraj ten cechował się wysokim poziomem rozwoju społecznego i gospodarczego, jak i znaczną religijnością społeczeństwa. Przypadek ten także interpretowano w kategoriach anomalii. Wskazywano przy tym, że społeczeństwo amerykańskie prędzej czy później podąży drogą wyznaczoną przez stary kontynent.

Z czasem okazało się, że koncepcje teoretyczne powstające w ramach omawianego paradygmatu coraz bardziej nie przystają do rzeczywistości społecznej. W latach 60. i 70. XX w. nastąpił dynamiczny rozwój nowych ruchów religijnych. W zachodnich społeczeństwach wzrosło zainteresowanie wierzeniami orientalnymi. Dało się również zaobserwować powrót do politycznej roli religii. Moim zdaniem, to wówczas uwydatniły się ograniczenia paradygmatu sekularyzacyjnego. Tworzone na jego gruncie podejścia teoretyczne w większości cechował: makrostrukturalny redukcjonizm, uniwersalizm oraz metodologiczny nacjonalizm. Rozważania wyabstrahowane były z kontekstu kulturowego. Paradygmat cechował także swego rodzaju dogmatyzm teoretyczny. Z czasem zaczęło się pojawiać coraz więcej wątpliwości odnoszących się do samej tezy sekularyzacyjnej. Wraz z włączaniem do dyskusji przypadków peryferyjnych, okazało się, że modernizacja nie przyczyniła się do spadku znaczenia religijności w niektórych krajach katolickich, w tym w Irlandii, na Malcie czy w Portugalii. Uniwersalistyczne ambicje wskazanego nurtu ograniczone zostały zatem do sytuacji właściwej dla tych społeczeństw europejskich, w których dominowała kultura protestancka. Moja krytyka nie powinna jednak przekreślać pewnych dokonań właściwych dla teorii powstających na gruncie paradygmatu. Po pierwsze, wniośki dotyczące wymiaru makrostrukturalnego wydają się niepodważalne. Wraz ze wzrostem złożoności społeczeństwa, następuje proces dyferencjacji strukturalnej, który z kolei nieuchronnie prowadzi do uniezależnienia się poszczególnych podsystemów społecznych spod kontroli religii. Jak dotąd, próby powstrzymania tego zjawiska kończyły się niepowodzeniem. Po drugie, badacze związani ze wskazanym paradygmatem zwrócili uwagę na formowanie się w nowoczesnych społeczeństwach sytuacji pluralistycznej. Osłabła rola rodziny i Kościoła w procesie socjalizacji religijnej. Wiara zaczęła być przedmiotem wolnego wyboru. Mimo, że obecnie wskazany paradygmat stracił swą dominującą pozycję, to dalej pojawiają się badacze, którzy podzielają pogląd, że religia traci na znaczeniu we współczesnym świecie. Następuje także dekonstrukcja założeń konstytuujących tezę sekularyzacyjną. Podkreśla się, że wiara pojawia się w sytuacji niepewności egzystencjalnej, ta zaś pozostaje charakterystyczna dla społeczeństw znajdujących się na wcześniejszych, preindustrialnych i industrialnych etapach rozwoju.

Odpowiedzią na ograniczenia paradygmatu sekularyzacyjnego miał być nurt badawczy powstały w Stanach Zjednoczonych. Punktem wyjścia dla refleksji związanych z nim badaczy stała się sytuacja pluralistyczna charakterystyczna dla tego kraju. Na gruncie omawianego podejścia podkreśla się racjonalny charakter religijnych zachowań jednostek. Wskazuje się na istnienie rynków religijnych, różniących się między sobą otwartością oraz samą strukturą. Monopole i *quasi*-monopole religijne, na których koncentrowała się refleksja badaczy związanych z paradygmatem sekularyzacyjnym, cechują się skrajną nieefektywnością. Poziom religijności pozostaje na nich niski, gdyż konsumenci religijni nie mogą zaspokoić swych potrzeb względem wiary. Na rynku funkcjonuje jeden dominujący podmiot, korzystający zazwyczaj z protekcji państwa, który nie jest zainteresowany dostosowywaniem swojej oferty do wskazanych oczekiwań. Sytuacja zatem, z której teorie sekularyzacyjne uczyniły centrum swych zainteresowanych, jest sytuacją wyjątkową. Na podstawie jej analizy nie należy wyznaczać żadnych norm czy praw, które miałyby odnosić się do innych struktur rynkowych. Odmienna sytuacja ma miejsce w Stanach Zjednoczonych. W tym przypadku, funkcjonuje wolny rynek wiar, na którym konkurują ze sobą różne Kościoły i związki wyznaniowe. W wyniku tej rywalizacji, podmioty religijne stale muszą dokonywać przekształceń, dzięki którym zdolne są do generowania odpowiedniego poziomu satysfakcji religijnej. Mimo, że teorie formowane w ramach paradygmatu ekonomicznego wydają się klarowne, to samo podejście nie jest pozbawione ograniczeń. Moim zdaniem, zwolennicy tego podejścia paradoksalnie popełniają te same błędy, co badacze związani z tezą sekularyzacyjną. Po pierwsze, paradygmat ekonomiczny cechuje metodologiczny nacjonalizm. Koncepcje teoretyczne rozwijane są w oparciu o doświadczenia amerykańskie. Wnioski pochodzące z tych refleksji rozszerzane są na inne społeczeństwa. To rodzi pewne problemy. W państwach europejskich trudno jest dziś mówić o istnieniu monopolu w dosłownym tego słowa rozumieniu. Rynki religijne są stosunkowo otwarte, a mimo to rozwój nowych podmiotów dokonuje się na peryferiach społeczeństwa. Nie daje się zaobserwować m. in. tak wyraźnego sukcesu wspólnot neoewangelikalnych, jak ma to miejsce w krajach latynoamerykańskich. Tłumacząc to zjawisko badacze związani z paradygmatem ekonomicznym wskazują, że czasami potrzeba lat, aby dany rynek z *quasi*-monopolistycznego przekształcił się w *stricte* konkurencyjny. Uwaga ta wydaje się zasadna przy porównywaniu ze sobą krajów latynoamerykańskich oraz europejskich. W końcu w tych pierwszych religia nie straciła aż tak na znaczeniu, jak na starym kontynencie. Problem pojawia się wtedy, gdy różnice pojawiają się między społeczeństwami europejskimi. Przykładem są dwa katolickie kraje, Hiszpania oraz Włochy. W drugim z nich poziom religijności, mierzony udziałem w praktykach religijnych, utrzymuje się na stabilnym poziomie. W Hiszpanii natomiast spada. Tłumacząc to zjawisko, zwolennicy paradygmatu zasugerowali, że we Włoszech nastąpił proces demonopolizacji. Ten argument wydaje

się jednak wątpliwy. W Hiszpanii także ograniczono rolę Kościoła. Dlaczego zatem obserwujemy dwie różne tendencje? Po drugie, paradygmat ekonomiczny proponuje wyabstrahowaną perspektywę teoretyczną. Dobrze widać to na powyższym przykładzie. Jeśli przypadek Hiszpanii nie odpowiada przyjętemu modelowi teoretycznemu, to należy przyjąć, iż proces demonopolizacji nie zaszedł w tym społeczeństwie zbyt daleko. Badacze związani z tym podejściem nie próbują wnikać głębiej w daną sytuację. Ignorują tym samym inne czynniki, które mogą być odpowiedzialne za niski poziom religijności na rynkach podlegających demonopolizacji. Po trzecie, pewnym ograniczeniem podejść teoretycznych funkcjonujących na gruncie wskazanego paradygmatu jest koncentracja na określonych wskaźnikach wiary. W większości odnoszą się one do religijności zinstytucjonalizowanej. Podstawowe znaczenie odgrywają kwestie związane z uczestnictwem w nabożeństwach, praktykowaniem modlitw czy zaangażowaniem się w życie parafii, kongregacji. Pomija się te dane, które odnoszą się do religijności pozakościelnej. Są one natomiast warte uwzględnienia, zwłaszcza w przypadku rynków *quasi-monopolistycznych*.

Mimo, iż omawiany nurt badawczy cechują pewne ograniczenia, to należy wskazać także na jego mocne strony. Na uwagę zasługuje koncentracja na zagadnieniach związanych z funkcjonowaniem instytucji religijnych. Problematyka ta dotyczy dwóch kwestii. Po pierwsze, przedmiotem zainteresowania jest proces zwiększania bądź utrzymywania wysokiego poziomu zaangażowania wiernych. Zwraca się uwagę m. in. na efekt gapowicza. Analiza obejmuje również proces wytwarzania satysfakcji religijnej oraz dostosowywania oferty do potrzeb i oczekiwań konsumentów religijnych. Po drugie, przedmiotem zainteresowania jest proces funkcjonowania „przedsiębiorstwa religijnego” na rynku. Obniżając napięcie z otoczeniem może ono zainteresować swoją ofertą większą liczbę wiernych. Daleko idąca liberalizacja sprawia natomiast, że dany Kościół czy związek wyznaniowy traci wyznawców. To operowanie poziomem napięcia oznacza *de facto* transformację systemu wierzeń, praktyk religijnych, itd. Na uwagę zasługuje również ekonomiczna teoria zachowań powstająca na gruncie wskazanego paradygmatu. Moim zdaniem, interesująca wydaje się tutaj koncepcja cykli koniunkturalnych religijności. Na takie zjawisko zwrócono uwagę analizując wahania poziomu uczestnictwa w nabożeństwach w ciągu jednego roku. Odnoszę wrażenie, że podobne zjawisko powinno mieć miejsce w odniesieniu do cykli długookresowych. Mamy do czynienia w tym przypadku z okresami, kiedy oferta instytucji religijnych działających na danym rynku wydaje się konsumentom atrakcyjna. Taki stan nie trwa jednak wiecznie. Zachodzące w społeczeństwie zmiany prowadzą do transformacji oczekiwań. Nie od razu pojawiają się jednak instytucje, które są w stanie tym potrzebom sprostać. Indywidualne zmiany zachodzą szybko. Instytucjonalne znacznie wolniej, wymagają bowiem odpowiedniego zaplecza finansowego, infrastrukturalnego, itd. Sytuacja ta powinna prowadzić do spadku poziomu religijności zinstytucjonalizowanej (oraz

wzrostu religijności pozakościelnej). Ekonomiczne teorie zachowań religijnych wydają się również atrakcyjne w odniesieniu do analizy tych zjawisk, które dotychczas postrzegano przez pryzmat ich irracjonalności. Interesującym przykładem w tym względzie pozostają restrykcyjne kultury czy religijne organizacje ekstremistyczne i terrorystyczne. Teorie powstające na gruncie wskazanego paradygmatu koncentrują się na pewnych prawidłowościach występujących w przypadku tych fenomenów. Pokazują przy tym, że na samą kwestię racjonalności powinniśmy spojrzeć z różnych punktów widzenia. Obecnie pojawiają się także pewne propozycje teoretyczne, które próbują zweryfikować paradygmat ekonomiczny. Uwzględnia się w nich m. in. kwestie związane z zabezpieczeniem społecznym. Stanowią one swego rodzaju teorie pomostowe, funkcjonujące na pograniczu paradygmatu sekularyzacyjnego oraz ekonomicznego (por. Gill, Lundsgaarde 2004).

Na gruncie socjologii europejskiej popularnością cieszą się rozważania koncentrujące się na religijności pozakościelnej, duchowości alternatywnej. Na wstępie należy zadać pytanie, czy zjawiska te w rzeczywistości podważają założenia paradygmatu sekularyzacyjnego? Jeśli przyjmiemy, iż powstające na jego gruncie koncepcje teoretyczne zakładały osłabienie się religii, jej prywatyzację, a nie całkowity zanik, to religijność pozakościelna nie kwestionuje swym istnieniem podstawowych założeń tezy o zeświecczeniu. Trudno się jednak w pełni zgodzić z tym rozumowaniem. Odnoszę wrażenie, że współczesna refleksja, formująca nowy paradygmat, wyłoniła się niejako z zakwestionowania ograniczeń cechujących teorie sekularyzacyjne. Badacze koncentrujący się na religijności pozakościelnej przyznają, że tradycyjne Kościoły słabną, tracą na znaczeniu. Z drugiej jednak strony, wskazują na ogromny obszar, w ramach którego następuje ekspresja duchowych poszukiwań współczesnego człowieka. To sprawia, że nieco inaczej należy spojrzeć na proces sekularyzacji. Zeświecczenie nie spycha na margines świadomości duchowych potrzeb człowieka. Nadal okazują się one ważne, choć ich społeczne manifestacje nie mają już związku z historycznymi systemami wierzeń, przekazywanymi na drodze socjalizacji religijnej. We współczesnych poszukiwaniach duchowych fundamentalną rolę odgrywają indywidualne narracje wiary. Mają one synkretyczny, skrajnie subiektywny charakter. Moim zdaniem, posługując się takimi terminami jak religijność pozakościelna czy duchowość alternatywna nie jesteśmy w stanie oddać zróżnicowania religijnego właściwego dla współczesnej Europy. Te formy wiary stanowią niewątpliwie rezultat przekształceń zachodzących w dzisiejszych społeczeństwach. Nie są jednak jedyną ich konsekwencją. Wydaje się bowiem, że część instytucji religijnych potrafi dopasować się do oczekiwań dzisiejszych jednostek. Możemy zatem mówić o religijności postkościelnej. Rozwija się ona na gruncie tych instytucji, które koncentrują się w swych działaniach na doświadczaniu duchowości, poczuciu wspólnotowości oraz ekspresji emocji. Wierni funkcjonują w nich w pewien określony sposób. Nie narzuca się im w autoryta-

tywny sposób zbioru prawd i norm. Tradycja stanowi swego rodzaju rezerwuar sensów i praktyk, z których można korzystać na swej duchowej drodze. Podstawowe znaczenie ma jednak proces doznawania wiary, interpretowania jej przez pryzmat swego codziennego życia. We współczesnym świecie oprócz religijności pozakościelnej i postkościelnej mamy do czynienia także z reakcją fundamentalistyczną. W moim odczuciu, rozważania w tym względzie pozostają komplementarne wobec refleksji skupiającej się na ponowoczesnych aspektach wiary. Kształtujący się paradygmat powinien mieć zatem zróżnicowany charakter, obejmować procesy i zjawiska zachodzące, pojawiające się w zglobalizowanym świecie.

Na koniec chciałbym przedstawić swoje rozważania nad współczesnymi przemianami religijności. Skupiłem się na sytuacji społeczeństw europejskich. Nie znam na tyle dobrze innych kontekstów kulturowych, aby swobodnie wypowiedzieć się na ich temat. W swej refleksji odwołałem się do dwóch poziomów, uwzględnionych przeze mnie w końcowych fragmentach rozdziału I. Chodzi zatem o wymiar instytucjonalny oraz świadomościowy. Religia pozostaje dla mnie systemem wierzeń i praktyk. Spełnia przy tym dwie istotne funkcje. W perspektywie makrostrukturalnej religia jest jednym z gwarantów spójności społecznej. Na poziomie jednostki dostarcza poczucia sensu. Obie funkcje pozostają wyraźne w społeczeństwach przednowoczesnych. Realizowane są poprzez instytucję Kościoła, zapewniającą jednolitość oraz trwałość systemu wierzeń i praktyk w czasie. Poważnym wyzwaniem dla tych funkcji jest proces różnicowania się społeczeństwa. Dyferencjacja strukturalna sprawia, że poszczególne podsystemy społeczne zyskują niezależność. Pojawia się przepaść między dążnością Kościołów do zapewnienia spójności według dotychczasowego wzorca, a tendencją emancypujących się obszarów funkcjonalnych do ukonstytuowania własnych rozwiązań. Ta sama sytuacja ma miejsce na poziomie jednostkowym. Kościoły dalej próbują utrzymać monopol na dostarczanie sensu członkom społeczeństwa. Realizacją tej funkcji w coraz większym stopniu zainteresowane są jednak podsystemy społeczne zyskujące niezależność spod kontroli religii. Te napięcia prowadzą w końcu do kryzysu. Jego symboliczną manifestacją staje się rewolucja francuska. Następuje upadek modelu, w którym Kościół dysponował strukturalną dominacją w ramach społeczeństwa. Obszary funkcjonalne uzyskujące znaczącą pozycje w ramach systemu społecznego wyznaczają nowe wzorce realizacji spójności społecznej i gwarantowania poczucia sensu. Strukturalna dominacja przypadła polityce, w mniejszym stopniu zaś gospodarce oraz nauce. Kształtują się nowe systemy „wierzeń i praktyk” odpowiedzialne za obie wskazane przeze mnie funkcje. Określiłem je mianem *quasi*-religijnych. Status taki mają m. in. ideologie polityczne. Przykładem tego pozostaje nacjonalizm, którego różne postacie formowały się przez całe XIX stulecie. Ideologia ta ustanawia nowy wzór spójności społecznej. Istnieją różne odmiany nacjonalizmu. Niektóre z nich odwołują się do mitycznej wspólnoty połączonej więzami krwi, której

współczesną manifestacją jest naród. Inne podkreślają rolę określonych ideałów, na gruncie których powstaje dane społeczeństwo polityczne. Wskazują przy tym na konkretną misję, którą naród ma do zrealizowania w dziejach świata. Ideologia nacjonalistyczna pozostaje ponadto pewnym gwarantem poczucia sensu. Stanowi pomost pomiędzy skończonym życiem jednostkowym a „nieskończonym” trwaniem wspólnoty. Praca na rzecz narodu ma swój transcendentny sens. Stanowi wkład jednostki w realizację misji wspólnoty. Mimo zatem, że jednostkowe życie kończy się w pewnym momencie, to naród, ten twór, któremu jednostka poświęciła się całkowicie, trwa dalej. Podobny charakter ma ideologia socjalistyczna. Dostarcza ona swego rodzaju wzorca gwarantującego pewną spójność normatywną społeczeństwa. Kształtuje także nadzieje, które formują poczucie sensu. Życie jednostki ma być w tym przypadku podporządkowane sprawie rewolucji (później reformom socjalistycznym), prowadzącej do przekształcenia społeczeństwa we wspólnotę realizującą ideały wolności, równości i sprawiedliwości społecznej w praktyce. *Quasi-religijny* charakter ma też nauka. Buduje przeświadczenie, że dzięki niej wszelkie egzystencjalne problemy człowieka zostaną w przyszłości rozwiązane. Ma przyczynić się do bardziej racjonalnego uporządkowania społeczeństwa. Na poziomie jednostkowym dąży natomiast do wyeliminowania przygodności ludzkiego życia, na makrostrukturalnym zaś przypadkowości rozwoju społecznego. Kościół, utraciłszy swą dominującą pozycję, musi podporządkować się tym wzorcom, kształtowanym przez znaczące systemowo obszary funkcjonalne. Religia ulega symbolicznej marginalizacji. Zostaje zaadaptowana przez niektóre *quasi-religijne* ideologie polityczne (głównie nacjonalistyczne). Legitymuje ich aspiracje do gwarantowania spójności społecznej. Wzmacnia także budowane na gruncie ideologii politycznych narracje, dające jednostkom poczucie sensu. Na poziomie społecznym staje się zatem jednym z wielu podsystemów społecznych, podporządkowanym dominującym strukturalnie obszarom. W świadomości jednostki jej *stricte* religijna rola ogranicza się do sfery pytań, na które nie potrafią odpowiedzieć ideologie polityczne i nauka (bądź ich odpowiedzi okazują się nie satysfakcjonujące). Okres ten można nazwać okresem marginalizacji wiary.

Wraz z rozwojem społecznym i dalszym różnicowaniem się społeczeństwa coraz bardziej dyskusyjna staje się realizacja wskazanych funkcji przez dominujące strukturalnie obszary funkcjonalne. Podobnie jak w okresie przednowoczesnym stopniowo zaczynają narastać sprzeczności między wzorcami spójności i narracjami gwarantującymi poczucie sensu a rzeczywistością społeczną. Symbolicznym momentem przełomowym okazują się lata 60. XX w. To wówczas daje się zaobserwować wyraźny kryzys narracji kształtowanych na gruncie ideologii politycznych i nauki, dostarczających jednostkom poczucie sensu. Realizacja projektów nacjonalistycznych kończy się tragedią pierwszej i drugiej wojny światowej. Nie udaje się także wprowadzić w życie założeń socjalistycznych. W wymiarze politycznym zaczyna dominować pragmatyzm. Ostatnią konwulsją

tego procesu jest rewolta studencka. Nie wykształciła ona jednak nowych narracji, które system społeczny byłby w stanie całkowicie zaadaptować. Podobna sytuacja ma miejsce w przypadku nauki. Okazuje się, że nie tylko nie jest w stanie zrealizować formowanych na jej gruncie nadziei, ale również tworzy nowe zagrożenia. Przekształcenia odciskają także swe piętno na mechanizmach spójności społecznej. Wzrastająca złożoność społeczeństwa przyczynia się do coraz większej indywidualizacji norm rządzących zachowaniem. Osobnym wyzwaniem staje się proces globalizacji. W przestrzeni społecznej pojawiają się odmienne od dotychczasowych systemy normatywne. Następuje kryzys poczucia wyjątkowości gwarantowanego przez *quasi-religijne* ideologie polityczne. Wskazane perturbacje okazują się znacznie bardziej głębokie niżeli przemiany następujące w XVIII stuleciu. Dlaczego? Narracje (gwarantujące poczucie sensu) i modele spójności społecznej wypracowywane w ramach strukturalnie dominujących obszarów funkcjonalnych tracą swą użyteczność. Miejsca tego nie mogą zająć tradycyjne Kościoły. W okresie marginalizacji religii zostały one podporządkowane strukturalnie dominującym podsystemom. Upodobniły się do nich. Dość dobrze widać to na poziomie funkcjonowania Kościołów. Stały się zbiurokratyzowanymi instytucjami. Chcąc teraz realizować obie, wskazane przeze mnie funkcje (spójności i sensu), odwołują się do doświadczeń właściwych dla tego poprzedniego okresu. Nie mogą zapełnić zatem próżni powstałej w wyniku kryzysu.

Moim zdaniem, znajdujemy się obecnie w epoce przejściowej, którą charakteryzuje bifurkacja. Odciska ona swe piętno na socjologii religii. Odzwierciedleniem tego zjawiska pozostaje wieloparadygmatyczność charakterystyczna dla tej dyscypliny. Moim zdaniem zatem, pojawiają się dwa trendy: sekularyzacji oraz desekularyzacji. Na wstępie omówię pierwszy z nich. Na trend składają się dwie tendencje: sekularyzacji jako marginalizacji oraz sekularyzacji jako transformacji. Pierwsza ze wskazanych tendencji oznacza kontynuację dotychczasowych procesów i zjawisk. Funkcjonalna rola religii nie ulegnie w tym przypadku zmianie. Kościoły dalej będą podporządkowywać się strukturalnie dominującym obszarom funkcjonalnym. Obecnie obszary te znajdują się w sytuacji kryzysowej, można jednak domniemywać, że w przyszłości ulegną rekonstrukcji, by zapewnić społeczeństwu spójność i poczucie sensu. Scenariusz ten oznacza zatem powrót do wielkich narracji gwarantowanych przez ideologie polityczne. Nie muszą one jednak mieć już charakteru narodowego. Mogą pozostawać ideologiami globalnymi. Na poziomie świadomości natomiast religia dalej będzie zajmowała rolę marginalną. Interesujący jest drugi scenariusz, w którym następuje sekularyzacja, choć rozumiana w odmienny sposób. Zeświecczenie nie oznacza w tym przypadku marginalizację systemu wierzeń i praktyk, lecz jego transformację. W scenariuszu tym religia (czy szerzej duchowość) stanowi swego rodzaju „parasol” dostarczający spójności oraz poczucia sensu, a zarazem nie kwestionujący dyferencjacji strukturalnej systemu społecznego. W wymiarze

makrostrukturalnym należałoby spodziewać się zatem większej aktywności instytucji religijnych oraz podmiotów quasi-religijnych (m. in. centrów związanych z duchowością alternatywną) na poziomie społeczeństwa obywatelskiego, które w wyniku interakcji ze sobą oraz z innymi obszarami funkcjonalnymi kształtowałyby pewne ramy normatywne dla funkcjonowania systemu. Na poziomie jednostkowym religia (czy duchowość) spajałaby wyjaśnienia pochodzące z różnych źródeł (w tym przede wszystkim z nauki i polityki) i nie kwestionując ich zasadności nadawałaby im transcendentny sens. Należy przy tym wskazać, że scenariusz ten może być realizowany połowicznie. Zmiany następujące w wymiarze jednostkowym nie muszą bowiem pociągać za sobą przekształceń na poziomie makrostrukturalnym. Taka sytuacja będzie miała miejsce w przypadku upowszechnienia się religijności/duchowości pozainstytucjonalnej. W takim przypadku można spodziewać się, że na poziomie makrostrukturalnym zostaną wypracowane inne niż religijne mechanizmy gwarantujące spójność społeczną. Najmniej prawdopodobny wydaje mi się trzeci scenariusz. Pojawia się tutaj *de facto* propozycja zanegowania nowoczesności (okresu marginalizacji religii) jako nieudanego eksperymentu i powrotu do wzorców właściwych dla społeczeństwa przednowoczesnego. Scenariusz ten odpowiada reakcji fundamentalistycznej na współczesne przemiany. Religia znów staje się jedynym źródłem spójności społecznej i poczucia sensu. W tej sytuacji konieczne okazałoby się ustanowienie instytucji gwarantującej stabilność systemu wierzeń i praktyk, jego klarowność. Koszty związane z realizacją takiego scenariusza byłyby niezwykle wysokie. W moim odczuciu też, taka konstrukcja systemu społecznego nie utrzymałaby się w dłuższym okresie.

BIBLIOGRAFIA

- Abe J. M., Bassey D. A., Dempsey P. E. (1998), *Business Ecology: Giving Your Organization the Natural Edge*, Butterworth Heinemann, Woburn.
- Abma J. C., Martinez G. M., Mosher W. D., Dawson B. S. (2004), *Teenagers in the United States: Sexual Activity, Contraceptive Use, and Childbearing*, [w:] „National Center for Health Statistics”, Vol. 23(24).
- Adamczuk L. (2001), *Kościół w świadomości społecznej Polaków*, [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Adamski F. (2006), *Katolicyzm polski i jego uwarunkowania*, [w:] „Przegląd Socjologiczny”, nr 55/1.
- Almond G. A., Appleby R. S., Sivan E. (2003), *Strong Religion. The Rise of Fundamentalism around the World*, University of Chicago Press, Chicago.
- Altemeyer B. (1988), *Right-Wing Authoritarianism*, University of Manitoba Press, Winnipeg.
- Altemeyer B., Hunsberger B. (1992), *Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice*, [w:] „International Journal for the Psychology of Religion”, No. 2.
- Ammerman N., Roof W. C. (1995), *Old Patterns, New Trends, Fragile Experiments*, [w:] N. Ammerman, W. C. Roof (red.), *Work, Family and Religion in Contemporary Society*, Routledge, New York.
- Ammerman N., Roof W. C. (red.) (1995), *Work, Family and Religion in Contemporary Society*, Routledge, New York.
- Ammerman N. T. (1987), *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Andrews A. (1994), *Muslim Women in a Western European Society: Gujarati Muslim Women in Leicester*, [w:] J. Fulton, P. Gee (red.), *Religion in Contemporary Europe*, Edwin Mellen, Lampeter.
- Antoun R. T. (2001), *Fundamentalism: Christian, Islamic and Jewish Movements*, AltaMira Press, Walnut Creek.
- Armstrong K. (2005), *Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Azzi C., Ehrenberg R. G. (1975), *Household Allocation of Time and Church Attendance*, [w:] „The Journal of Political Economy”, Vol. 1(83).
- Baerveldt C. (1996), *New Age-religiositeit als individueel constructieproces*, [w:] M. Moerland (red.), *De kool en de geit in de nieuwe tijd: Wetenschappelijke reflecties op New Age*, Jan van Arkel, Utrecht.
- Bainbridge W. S. (1995), *Neural Network Models of Religious Belief*, [w:] „Sociological Perspectives”, Vol. 4(38).
- Bainbridge W. S. (1997), *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York.
- Bainbridge W. S. (2006), *God from the Machine: Artificial Intelligence Models of Religious Cognition*, AltaMira Press, Oxford.

- Baniak J. (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Barker E. (1997a), *But Who's Going to Win? National and Minority Religions in Post-Communist Society*, [w:] I. Borowik, G. Babiński (red.), *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Barker E. (1997b), *Nowe ruchy religijne*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Bauman Z. (2000), *Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika*, PIW, Warszawa.
- Becker G. (1968), *Crime and Punishment: An Economic Approach*, [w:] „The Journal of Political Economy”, Vol. 2(76).
- Becker G. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, The University of Chicago Press, Chicago–London.
- Beckford J. (1992), *Religion, Modernity and Post-Modernity*, [w:] B. Wilson (red.), *Religion: Contemporary Issues*, Bellow Publishing, London.
- Beckford J. (2006), *Teoria społeczna a religia*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Bell D. (1973), *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*, Basic Books, New York.
- Bell D. (1977), *The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion*, [w:] „British Journal of Sociology”, Vol. 1(64).
- Bellah R. ([1964] 2003), *Ewolucja religijna*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Bellah R., Madsen R., Sullivan W. M., Swidler A., Tipton S. M. (1985), *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley.
- Bellah R. N. (1967), *Civil Religion in America*, [w:] „Journal of the American Academy of Arts and Sciences”, Vol. 1(96).
- Bellah R. N. (1970), *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, University of California Press, Berkeley.
- Bellah R. N. (1975), *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Benmelech E., Berrabi C. (2007), *Human Capital and the Productivity of Suicide Bombers*, [w:] „Journal of Economic Perspectives”, Vol. 3(21).
- Benner D. (2002), *Sacred Companions: The Gift of Spiritual Friendship and Direction*, Intervarsity Press, Downers Grove.
- Berger P. ([1967] 2005), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Berger P. (1970), *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*, Doubleday, Garden City.
- Berger P. (1971), *La religion dans la conscience modern. Essai d'analyse culturelle*, Centurion, Paris.
- Berger P. (1999), *The Desecularization of the World: A Global Overview*, [w:] P. Berger (red.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington.
- Berger P. (red.) (1999), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington.
- Berman E. (1998), *Sect, Subsidy and Sacrifice: An Economist's View of Ultra-Orthodox Jews*, [w:] „The Quarterly Journal of Economics”, Vol. 3(115).
- Berman E. (2004), *Hamas, Taliban and the Jewish Underground: An Economist's View of Radical Religious Militias*, [w:] „National Bureau of Economic Research”, Working Paper No. 10004.
- Berman E., Laitin D. D. (2005), *Hard Targets: Theory and Evidence on Suicide Attacks*, [w:] „National Bureau of Economic Research”, Working Paper No. 11740.

- Berrabi C. (2003), *Evidence about the Link between Education, Poverty and Terrorism among Palestinians*, [w:] „Princeton University Industrial Relations Section”, Working Paper No. 477.
- Berrabi C., Etaban F. K. (2006), *On Terrorism and Electoral Outcomes: Theory and Evidence from the Israeli-Palestinian Conflict*, [w:] „Journal of Conflict Resolution”, Vol. 6(50).
- Beyer P. (1999), *Privatisation and Politicisations of Religion in Global Society. Implications for Church-state Relations in Central and Eastern Europe*, [w:] I. Borowik (red.), *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Beyer P. (2005), *Religia i globalizacja*, Zakład Wydawniczy, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Bobrowska E. (2007), *Obrazowanie społeczeństwa w mediach. Analiza radiomaryjnego dyskursu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Boguszewski R. (2007), „*Polak-katolik*” – *casus polskiej religijności w warunkach globalizacji na podstawie badań empirycznych CBOS*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Boguszewski R. (2009a), *Moralność Polaków po dwudziestu latach przemian*, Komunikat CBOS nr BS/40/2009, Warszawa.
- Boguszewski R. (2009b), *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat CBOS nr BS/34/2009, Warszawa.
- Boguszewski R. (2011), *Polacy wobec niektórych poglądów z kręgu New Age*, Komunikat CBOS nr BS/135/2011, Warszawa.
- Bohleber W. (2010), *Destructiveness, Intersubjectivity and Trauma: The Identity Crisis of Modern Psychoanalysis* (Chapter VIII: *Identity and Destructiveness: Towards a Psychodynamics of Fundamental Terrorist Violence*), Karnac Books Ltd, London.
- Borowik I. (2000), *Odbudowywanie pamięci. Przemiany religijne w Środkowo-Wschodniej Europie po upadku komunizmu*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I. (2001a), *Religijność – autoidentyfikacja, przynależność religijna*, [w:] I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I. (2001b), *Religijność – wymiar ideologiczny*, [w:] I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I. (2001c), *Religijność – wymiar rytualny*, [w:] I. Borowik, T. Doktor, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I. (2007), *Rolanda Robertsona wizja przemian religii i społeczeństwa w warunkach globalizacji*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I. (2009), *Religia jako element tożsamości w warunkach transformacji w Europie Środkowo-Wschodniej. Perspektywa socjologiczna*, [w:] M. Mróz, T. Dębowski (red.), *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej Europie*, Wydawnictwo „Adam Marszałek”, Toruń.
- Borowik I. (red.) (1999), *Church-state Relations in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I. (red.) (2006), *Religions Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I., Babiński G. (red.) (1997), *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I., Doktor T. (2001), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Borowik I., Libiszowska-Żółtkowska M., Doktor J. (red.) (2008), *Oblicza religii i religijności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Bromley D. G., Shupe A. (red.) (1984), *New Christian Politics*, Mercer, Macon.
- Bruce S. (1992), *Religion and Modernization*, Clarendon, Oxford.
- Bruce S. (2002), *God is Dead: Secularization in the West*, Blackwell, Oxford.

- Bruce S. (2006), *Fundamentalizm*, Wydawnictwo „Sic!”, Warszawa.
- Bukraba-Rylska I. (2008), *Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy*, [w:] „Znak”, nr 3(634).
- Bulka R. P. (1983), *Dimensions of Orthodox Judaism*, KTAV Publishing, New York.
- Burdziej S. (2008), *Pielgrzymi świata losu – pielgrzymi świata wyboru. Duchowość New Age a pielgrzymki do Częstochowy i Santiago de Compostela*, [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Burdziej S. (2008), *Radio Maryja a społeczeństwo obywatelskie*, [w:] „Znak”, nr 9(640).
- Burkhardt M. A., Nagai-Jacobson M. G. (1994), *Reawakening Spirit in Clinical Practice*, [w:] „Journal of Holistic Nursing”, Vol. 1(12).
- Buzalka J. (2005), *Religious Populism? Some Reflection on Politics in Post-Socialist South East Poland*, [w:] „Slovak Foreign Policy Affairs”, Vol. 1(6).
- Buzalka J. (2008), *Nation and Religion. The Politics of Commemorations in South-East Poland*, Lit Verlag, Berlin.
- Canetti D., Halperin E., Hobfoll S. E., Shapira O. (2008), *Authoritarianism, Perceived Threat and Exclusionism on the Eve of the Disengagement: Evidence Form Gaza*, [w:] „International Journal of Intercultural Relations”, Vol. 33.
- Caplan L. (red.) (1992), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Carpenter J. A. (1997), *Revive Us Again. The Reawakening of American Fundamentalism*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Casanova J. (2003a), *Deprywatyzacja religii*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Casanova J. (2003b), *What Is a Public Religion?*, [w:] H. Hecllo, W. M. McClay (red.), *Religion Returns to the Public Square. Faith and Policy in America*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Casanova J. (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Casanova J. (2008), *Katolicki to naprawdę znaczy globalny*, wywiad przeprowadzony przez W. Bonowicza oraz Ł. Tischnera, [w:] „Znak”, nr 9(640).
- Castells M. (2009), *Sila tożsamości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Cesareo V. (1995), *Introduzione*, [w:] V. Cesareo, R. Cipriani, F. Garelli, C. Lanzetti, G. Rovati, *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano.
- Chambers P. (2007), *Contentious Headscarves: Spirituality and the State in the Twenty-First Century*, [w:] K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham.
- Chaves M. A. (1994), *Secularization as Declining Religious Authority*, [w:] „Social Forces”, Vol. 3(72).
- Chaves M. A. (1998), *In Appreciation of Karel Dobbelaere on Secularization*, [w:] R. Laermans, B. R. Wilson, J. Billiet (red.), *Secularization and Social Integration*, Leuven University Press, Leuven.
- Chaves M. A., Cann D. E. (1992), *Religion, Pluralism and Religious Market Structure*, [w:] „Rationality and Society”, Vol. 4.
- Chesnut R. A. (1997), *Born Again in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Chesnut R. A. (2003a), *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*, Oxford University Press, Oxford.
- Chesnut R. A. (2003b), *A Preferential Option for the Spirit: The Catholic Charismatic Renewal in Latin America's New Religious Economy*, [w:] „Latin America Politics and Society”, Vol. 45.
- Cipriani R. (2011), *Diffused Religion and Prayer*, [w:] „Religions”, Vol. 2(2).
- Ciupak E. (1973), *Katolicyzm ludowy w Polsce*, Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa.
- Condorcet J. ([1795] 1957) *Szkic obrazu postępu ducha ludzkiego poprzez dzieje*, PWN, Warszawa.

- Corm G. (2007), *Religia i polityka w XXI wieku*, Wydawnictwo Akademickie „Dialog”, Warszawa.
- Cortright R. (1977), *Psychotherapy and Spirit: Theory and Practice in Transpersonal Therapy*, State University of New York Press, Albany.
- Cox H. (1965), *The Secular City. Secularization and Urbanization in Theological Perspective*, Macmillan, New York.
- Culliford L. (2011), *Psychology of Spirituality*, Jessica Kingsley Publishers, London.
- Davidson A. B. (1995), *The Medieval Monastery as Franchise Monopolist*, [w:] „Journal of Economic Behavior and Organization”, Vol. 27.
- Davidson A. B., Ekelund R. B. Jr. (1997), *The Medieval Church and Rents from Marriage Market Regulations*, [w:] „Journal of Economic Behavior and Organization”, Vol. 32.
- Davie G. (1994), *Religion in Britain since 1945. Believing Without Belonging*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Davie G. (2006), *Is Europe an Exceptional Case?*, [w:] „The Hedgehog Review”, Vol. 1(8).
- Davie G. (2010), *Socjologia religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Davies W. (1991), *Fundamentalism in Japan: Religious and Political*, [w:] M. E. Marty, R. S. Appleby (red.), *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dembowski B. (1998), *Wiatr wieje tam, gdzie chce. Z doświadczeń Odnowy w Duchu Świętym*, Wydawnictwo „M”, Kraków.
- Demerath N. J. (1995), *Rational Paradigms, A-Rational Religion, and the Debate over Secularization*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 1(34).
- Diderot D. ([1746] 1953), *Myśli filozoficzne*, [w:] D. Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Diderot D. ([1747] 1953), *O wystarczalności religii naturalnej*, [w:] D. Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Diderot D. ([1747] 1953), *Przechadzka sceptyka*, [w:] D. Diderot, *Wybór pism filozoficznych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Diderot D. (1953), *Wybór pism filozoficznych*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Dinges W. D., Hitchcock J. (1991), *Roman Catholic Traditionalism and Activist Conservatism in the United States*, [w:] M. E. Marty, R. S. Appleby (red.), *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press, Chicago.
- Dobbelaere K. ([1974] 2003), *Socjologiczna analiza definicji religii*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Dobbelaere K. (1987), *Some Trends in European Sociology of Religion: The Secularization Debate*, [w:] „Sociological Analysis”, Vol. 2(48).
- Dobbelaere K. (2008), *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Doktór Ł., Doktor M. (2008), *Przesłanki i skutki rejestracji wspólnot religijnych w Polsce i Republiki Federalnej Niemiec – próba porównania*, [w:] I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Doktór T. (1993), *Religious Movements in Poland and Stark and Bainbridge Theory of Religion*, [w:] „Temenos”, Vol. 29.
- Doktór T. (1994), *Pluralizm a polska religijność w ujęciu rynkowej koncepcji religii*, [w:] „Przeгляд Religioznawczy”, nr 4.
- Doktór T. (1996), *Światopogląd New Age*, [w:] T. Doktor (red.), *Ruchy pogranicza religii i nauki jako zjawisko socjopsychologiczne*, t. 5, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Doktór T. (1999), *Nowe ruchy religijne i parareligijne. Mały Słownik*, Wydawnictwo „Verbinum”, Warszawa.
- Doktór T. (2000), *Innowacje religijne: ruchy, uczestnicy, reakcje społeczne*, Wydawnictwo „Mantis”, Olsztyn.

- Doktór T. (2001), *New Age i fundamentalizm*, [w:] I. Borowik, T. Doktór, *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Doomernik J. (2003), *Integration Policies toward Immigrants and their Descendants in the Netherlands*, [w:] F. Heckmann, D. Schnapper (red.), *The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and trends of Convergence*, Lucius and Lucius, Stuttgart.
- Dowd E. T., Nielsen S. L. (red.) (2006), *The Psychologies in Religion. Working with the Religious Client*, Springer Publishing Company, New York.
- Draguła A. (2010), *Ocalić Boga. Szkice z teologii sekularyzacji*, Biblioteka „Więzi”, Warszawa.
- Durkheim E. ([1912] 1990), *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, PWN, Warszawa.
- Dzidek M. (2007), *Miejsce i rola polskiego kościoła katolickiego w życiu publicznym. Zarys relacji między państwem, kościołem i społeczeństwem*, Wydawnictwo „Adam Marszałek”, Toruń.
- Ehrenberg R. G. (1977), *Household Allocation of Time and Religiosity: Replication and Extension*, [w:] „The Journal of Political Economy”, Vol. 2(85).
- Eichelberger W. (2006), *Rewolta upokorzonych*, [w:] „Gazeta Wyborcza” z dnia 20.10.2006 r.
- Eisenstadt S. ([1987] 2011), *Porównawcza analiza cywilizacji*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Ekelund R. B. Jr. (1996), *Sacred Trust: The Medieval Church as an Economic Firm*, Oxford University Press, New York.
- Ekelund R. B. Jr., Hébert R. F., Tollison R. D. (1989), *An Economic Model of the Medieval Church: Usury as a Form of Rent Seeking*, [w:] „Journal of Law and Organization”, Vol. 2(5).
- Enquist D. E., Short-DeGraff H., Gliner J., Oltjenbruns K. (1994), *Occupational Therapists: Beliefs and Practices with regard to Spirituality and Therapy*, [w:] „American Journal of Occupational Therapy”, Vol. 3(51).
- Fenn R. K. (1978), *Toward a Theory of Secularization*, Society for the Scientific Study of Religion, Storrs.
- Feuerbach L. ([1841] 1959), *O istocie chrześcijaństwa*, PWN, Warszawa.
- Filoramo G. (1990), *A History of Gnosticism*, Blackwell, Oxford.
- Finke R. (1989), *Demographics of Religious Participation: An Ecological Approach, 1850–1980*, [w:] „Journal of the Scientific Study of Religion”, Vol. 1(28).
- Finke R. (1990), *Religious Deregulation: Origins and Consequences*, [w:] „Journal of Church and State”, Vol. 3(32).
- Finke R. (1992), *An Unsecular America*, [w:] S. Bruce (red.), *Religion and Modernization*, Clarendon Press, Oxford.
- Finke R. (2003), *Spiritual Capital: Definitions, Applications, and New Frontiers*, artykuł obecny na stronie www.spiritualcapitalresearchprogram.com.
- Finke R., Stark R. (1988), *Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906*, [w:] „American Sociological Review”, Vol. 53.
- Finke R., Stark R. (1989), *How the Upstart Sects Won America: 1776–1850*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 1(28).
- Finke R., Stark R. (1992), *The Churching of America, 1776–1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Finke R., Stark R. (2001), *The New Holy Clubs: Testing Church-to-Sect Propositions*, [w:] „Sociology of Religion”, Vol. 2(62).
- Firlit E. (2008), *Upolitycznienie przestrzeni parafialnej*, [w:] I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktór, *Oblicza religii i religijności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Flanagan K., Jupp P. C. (red.) (2007), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham.
- Flis A. (1999), *The Church and Democracy in Modern Europe*, [w:] I. Borowik (red.), *Church-state Relations in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.

- Flory W. R., Miller D. E. (2007), *The Embodied Spirituality of the Post-Boomer Generations*, [w:] K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham.
- Freud Z. ([1907] 1996), *Charakter a erotyka. Dzieła*, t. II, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud Z. ([1907] 1996), *Czynności natrętne a praktyki religijne*, [w:] Z. Freud, *Charakter a erotyka. Dzieła*, t. II, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Freud Z. ([1913] 1998), *Totem i tabu*, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Froese P. (2004a), *After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World*, [w:] „Sociology of Religion”, Vol. 1(65).
- Froese P. (2004b), *Forced Secularization in Soviet Russia: Why an Atheistic Monopoly Failed*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 1(43).
- Froese P., Pfaff S. (2001), *Replete and Desolate Markets: Poland, East Germany, and the New Religious Paradigm*, [w:] „Social Forces”, Vol. 2(80).
- Fulton J., Gee P. (red.) (1994), *Religion in Contemporary Europe*, Edwin Mellen, Lampeter.
- Ganje-Fling M. A., McCarthy P. R. (1991), *A Comparative Analysis of Spiritual Direction and Psychotherapy*, [w:] „Journal of Psychology and Theology”, Vol. 1(19).
- Giacalone R. A., Jurkiewicz C. L. (2002), *Handbook of Workplace Spirituality and Organizational Performance*, M.E. Sharpe Inc., New York.
- Giddens A. (2001), *Poza lewicą i prawicą*, Wydawnictwo „Zysk i Spółka”, Poznań.
- Gill A. (1998), *Rendering unto Caesar: The Catholic Church and the State in Latin America*, University of Chicago Press, Chicago.
- Gill A., Lundsgaarde E. (2004), *State Welfare Spending and Religiosity. A Cross-National Analysis*, [w:] „Rationality and Society”, Vol. 4(16).
- Giordan G. (2007), *Spirituality: From a Religious Concept to a Sociological Theory*, [w:] K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham.
- Glenn N. D., Simmons J. L. (1967), *Are Regional Cultural Differences Diminishing?* [w:] „Public Opinion Quarterly”, Vol. 2(31).
- Glock C. Y., Hammond P. (1973), *Beyond the Classics?: Essays in the Scientific Study of Religion*, Harper & Row, New York.
- Glock C. Y., Stark R. (1965), *Religion and Society in Tension*, Rand McNally, Chicago.
- Gmyz C. (2000), *Plus i Radio Maryja – radio po katolicku*, [w:] „Więź”, nr 5.
- Gorsuch R. L. (2002), *Integrating Psychology and Spirituality*, Praeger Publishers, Westport.
- Gowin J. (2006), *Papież przestrzega Kościoł przed arogancją*, wywiad przeprowadzony z J. Gowinem przez M. Olejnik na antenie „Radia Zet”.
- Grabowska M. (2008), *Radio Maryja – polska prawica religijna*, [w:] „Znak”, nr 9(640).
- Grabowska M., Szawiel T. (red.) (2001), *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, PWN, Warszawa.
- Granovetter M. (1985), *Economic Action and Social Structure: The problem of Embeddedness*, [w:] „American Journal of Sociology”, Vol. 3(91).
- Grant D., O’Neil K., Stephens L. (2004), *Spirituality in the Workplace: New Empirical Directions in the Study of the Sacred*, [w:] „Sociology of Religion”, Vol. 3(65).
- Greeley A. (1989), *Religious Change in America*, Harvard University Press, Cambridge.
- Greeley A. (1994), *A Religious Revival in Russia?*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(33).
- Greeley A. M. (1972), *Unsecular Man: the Persistence of Religion*, Schocken Books, New York.
- Greeley A. M. (1995), *Religion as Poetry*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Gudaszewski G., Chmielewski M. (red.) (2010), *Wyznania religijne. Stowarzyszenia narodowościowe i etniczne w Polsce 2006–2008*, Główny Urząd Statystyczny, Warszawa.
- Gusfield J. (1963), *Symbolic Crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*, University of Illinois, Urbana.

- Haar ter G. (2003), *Religious fundamentalism and social change: a comparative inquiry*, [w:] G. ter Haar, J. J. Busuttill, *The Freedom to Do God's Will. Religious fundamentalism and social change*, Routledge, Taylor and Francis Group, London.
- Haar ter G., Busuttill J. J. (red.) (2003), *The Freedom to Do God's Will. Religious Fundamentalism and Social Change*, Routledge, Taylor and Francis Group, London.
- Habermas J. (2002), *Teoria działania komunikacyjnego*, t. II, PWN, Warszawa.
- Habermas J. (2002), *Wierzyć i wiedzieć*, [w:] Miesięcznik „Znak”, nr 568.
- Habermas J. (2009), *Przestrzeń publiczna a religia*, [w:] „Przegląd Powszechny”, nr 1(1049).
- Hadden J. (1987), *Toward Desacralizing Secularization Theory*, [w:] „Social Forces”, Vol. 3(65).
- Hall D. (2008), *Duchowość uprzedmiotawiająca jako trzecia opcja? Spojrzenie z polskiej perspektywy*, [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Halvorson P. L., Newman W. N. (1994), *Atlas of Religious Change in America, 1952–1990*, Glenmary Research Center, Atlanta.
- Halvorson P. L., Newman W. N., Nielsen M. C. (1978), *Atlas of Religious Change in America, 1952–1971*, Glenmary Research Center, Washington.
- Hamberg E. M. (1991), *On Stability and Change in Religious Beliefs, Practices and Attitudes: A Swedish Panel Study*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 1(30).
- Hamberg E. M., Petersson T. (1994), *The Religious Market: Denominational Competition and Religious Participation in Contemporary Sweden*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(33).
- Hamilton M. (2000), *An Analysis of the Festival for Mind-Body-Spirit*, [w:] S. Sutcliffe, M. Bowman (red.), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Hammond P. E. (1983), *Another Great Awakening?*, [w:] R. C. Liebman, R. Wuthnow (red.), *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, Aldine, New York.
- Hammond P. E. (1985), *The Sacred in the Secular Age*, The University of California Press, Berkeley.
- Hanegraaff W. J. (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden.
- Heckmann F., Schnapper D. (red.) (2003), *The Integration of Immigrants in European Societies. National Differences and trends of Convergence*, Lucius and Lucius, Stuttgart.
- Heelas P. (1996), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Blackwell, Oxford.
- Heelas P. (2006), *Challenging Secularization Theory: The Growth of “New Age” Spiritualities of Life*, [w:] „The Hedgehog Review”, Vol. 1(8).
- Heelas P. (2008), *Spiritualities of Life: From the Romantics to Wellbeing Culture*, Wiley-Blackwell, Oxford.
- Heelas P., Morris P. (red.) (1996), *Detraditionalization*, Blackwell, Oxford.
- Heelas P., Woodhead L. (i in.) (2005), *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Blackwell, Oxford.
- Herberg W. (1960), *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*, Anchor Books, New York.
- Hervieu-Léger D. ([1993] 2007), *Religia jako pamięć*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Hervieu-Léger D. (1989), *Tradition, Innovation, Modernity: Research Note*, [w:] „Social compass”, Vol. 1(36).
- Hervieu-Léger D. (1990), *Religion and Modernity in the French Context: For a New Approach to Secularization*, [w:] „Sociological Analysis”, Vol. 51.
- Hervieu-Léger D. (1993), *Present-day Emotional Renewals: The End of Secularization or the End of Religion*, [w:] W. H. Swatos (red.), *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, Sage, London.

- Hervieu-Léger D. (2001), *The Twofold Limit of the Notion of Secularization*, [w:] L. Woodhead (red.), *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, London.
- Hervieu-Léger D. (2006), *In Search of Certainties: The Paradoxes of Religiosity in Societies of High Modernity*, [w:] „The Hedgehog Review”, Vol. 1(8).
- Himmelfarb G. (2008), *Jeden naród, dwie kultury*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Hirschman A. O. (1964), *The Paternity of an Index*, [w:] „The American Economic Review”, Vol. 5(54).
- Hobbes T. ([1651] 2005), *Lewiatan*, Wydawnictwo „Aletheia”, Warszawa.
- Hochschild A. R. (2003), *The Commercialization of Intimate Life: Notes from Home and Work*, University of California Press, Berkeley.
- Hoge D. R. (1979), *A Test of Denominational Growth and Decline*, [w:] D. R. Hoge i D. A. Roozen (red.), *Understanding Church Growth and Decline: 1950–1978*, Pilgrim Press, New York.
- Hoge D. R., Roozen D. A. (1979), *Technical Appendix to Understanding Church Growth and Decline: 1950–1978*, Hartford Seminary Foundation, Hartford.
- Holmes P. R. (2007), *Spirituality: Some Disciplinary Perspectives*, [w:] K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham.
- Hood R. W., Hill P. C., Williamson W. P. (2005), *The Psychology of Religious Fundamentalism*, The Guilford Press, New York.
- Hornsby-Smith M. P. (1997), *The Catholic Church in Central and Eastern Europe: The View from Western Europe*, [w:] I. Borowik, G. Babiński, *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Houtman D., Aupers S. (2007), *The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(46).
- Houtman D., Mascini P. (2002), *Why do Churches Become Empty, while New Age grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(41).
- Hume D. ([1739–1740] 1963), *Traktat o naturze ludzkiej*, PWN, Warszawa.
- Hume D. ([1748] 1977), *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, PWN, Warszawa.
- Hume D. ([1779] 1962), *Dialogi o religii naturalnej*, PWN, Warszawa.
- Hunsberger B. (1995), *Religion and Prejudice: The Role of Religious Fundamentalism, Quest, and Right-Wing Authoritarianism*, [w:] „Journal of Social Issues”, Vol. 2(51).
- Hunsberger B. (1996), *Religious Fundamentalism, Right-Wing Authoritarianism, and Hostility Toward Homosexuals in Non-Christian Religious Group*, [w:] „International Journal for the Psychology of Religion”, Vol. 1(6).
- Hunt S. (2008), *New Age, Nauka i Racjonalizm*, [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Hunter J. D. (1983), *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*, Rutgers University, New Brunswick.
- Hunter J. D. (1987), *Evangelicalism: The Coming Generation*, University of Chicago Press, Chicago.
- Huntington S. (2007), *Zderzenie cywilizacji*, Wydawnictwo „Muza”, Warszawa.
- Iannaccone L. (1988), *A Formal Model of Church and Sect*, [w:] „American Journal of Sociology” Vol. 94.
- Iannaccone L. (1990), *Religious Practice: A Human Capital Approach*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(29).
- Iannaccone L. (1991), *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion*, [w:] „Rationality and Society”, Vol. 2(3).

- Iannaccone L. (1992), *Sacrifice and Stigma: Reducing Free-riding in Cults, Communes, and Other Collectives*, [w:] „Journal of Political Economy”, Vol. 2(100).
- Iannaccone L. (1994a), *Progress in the Economics of Religion*, [w:] „Journal of Institutional and Theoretical Economics”, Vol. 4(150).
- Iannaccone L. (1994b), *Why Strict Churches Are Strong*, [w:] „American Journal of Sociology”, Vol. 5(99).
- Iannaccone L. (1995a), *Household Production, Human Capital, and the Economics of Religion*, [w:] M. Tommasi, K. Ierulli (red.), *The New Economics of Human Behavior*, Cambridge University Press, Cambridge–New York.
- Iannaccone L. (1995b), *Risk, Rationality, and Religious Portfolios*, [w:] „Economic Inquiry”, Vol. 2(33).
- Iannaccone L. (1995c), *Voodoo Economics? Defending the Rational Choice Approach to Religion*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 34.
- Iannaccone L. (1997), *Skewness Explained: A Rational Choice Model of Religious Giving*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 2(36).
- Iannaccone L. (1998), *Introduction to the Economics of Religion*, [w:] „Journal of Economic Literature”, No. XXXVI.
- Iannaccone L. (2006), *Market for Martyrs*, [w:] „Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, Vol. 2.
- Iannaccone L., Everton S. F. (2004), *Never on Sunny Days: Lessons from Weekly Attendance Counts*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 2(43).
- Iannaccone L., Finke R., Stark R. (1997), *Deregulating Religion: The Economics of Church and State*, [w:] „Economic Inquiry”, Vol. 15(35).
- Iannaccone L., Makowsky M. D. (2007), *Accidental Atheists? Agent-Based Explanations for the Persistence of Religious Regionalism*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 1(46).
- Iannaccone L., Olson D. V. A., Stark R. (1995), *Religious Resources and Church Growth*, [w:] „Social Forces”, Vol. 2(78).
- Inglehart R. (1977), *The Silent Revolution, Changing Values and Political Styles among Western Publics*, Princeton University Press, Princeton.
- Inglehart R., Norris P. (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Inglehart R., Norris P. (2007), *Why Didn't Religion Disappear? Re-examining the Secularization Thesis*, [w:] H. Anheier, Y.R. Isar (red.), *Conflicts and Tensions*, SAGE Publications Ltd., London.
- Introvigne M., Stark R. (2005), *Religious Competition and Revival in Italy: Exploring European Exceptionalism*, [w:] „International Journal of Research on Religion”, Vol. 1.
- Jameson F. (1984), *The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate*, [w:] „New German Critique”, Vol. 33(33).
- Jarmoch E. (2001), *Globalne postawy Polaków wobec religii*, [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Jaspers K. (1990), *Człowiek*, [w:] K. Jaspers, *Filozofia egzystencji. Wybór pism*, PIW, Warszawa.
- Jelen T. G. (2003), *Some Priority Variables in the Study of Comparative Religious Politics*, [w:] S. C. Saha (red.), *Religious Fundamentalism in the Contemporary World. Critical Studies and Political Issues*, Lexington Books, Lanham.
- Johnson B. (1963), *On Church and Sect*, [w:] „American Sociological Review”, Vol. 28.
- Jusiak R. (2009), *Kościół katolicki wobec wybranych kwestii społecznych i religijnych w Polsce*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Kant I. ([1781] 1957), *Krytyka czystego rozumu*, PWN, Warszawa.
- Kant I. ([1788] 2002), *Krytyka praktycznego rozumu*, Wydawnictwo „Antyk”, Kęty.
- Kant I. ([1793] 2007), *Religia w granicach samego rozumu*, Wydawnictwo „Homini”, Kraków.

- Kapłon P., Rokicka A., Warat M. (red.) (2007), *Koniec sekularyzacji w Europie?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Karasu T. (1999), *Spiritual Psychotherapy*, Harper&Row, San Francisco.
- Kaufmann F. X. ([1986] 2003), *Religia i nowoczesność*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Kaufmann F. X. (2004), *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Kelley D. M. (1972), *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in the Sociology of Religion*, Mercer University Press, Macon.
- Kepel G. (2010), *Zemsta Boga*, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa.
- Keyes Ch. F. (1993), *Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand*, [w:] M. E. Marty, R. S. Appleby (red.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics and Militance*, University of Chicago Press, Chicago.
- Knott K. (1994), *Women and Religion in Post-War Britain*, [w:] G. Parsons (red.), *The Growth of Religious Diversity: Britain form 1945*, t. II, Routledge, London.
- Knott K. (2005), *The Location of Religion: A Spatial Analysis of the Left Hand*, Equinox, London.
- Koseła K. (2008), *W poszukiwaniu pokolenia JP2*, [w:] T. Szawiel (red.), *Pokolenie JP2. Przyszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Krueger A. B., Malečková J. (2003), *Education, Poverty and Terrorism: Is There a Casual Connection?*, [w:] „Journal of Economic Perspectives”, Vol. 4(17).
- Krzemiński I. (2009), *Radio Maryja i jego przekaz. Analiza treści wybranych audycji „Rozmowy niedokończony” z sierpnia 2007 roku*, [w:] I. Krzemiński (red.) *Czego nas uczy Radio Maryja?*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Krzemiński I. (red.) (2009), *Czego nas uczy Radio Maryja?*, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Kubiak A. E. (2005), *Jednak New Age*, Jacek Santorski & Co., Warszawa.
- Kulbat W. (2008), *Sekularyzacja w perspektywie socjologii*, tekst umieszczony na stronie internetowej www.wkulbat.pl
- Kydd A., Walter B. F. (2002), *Sabotaging the Peace: The Politics of Extremist Violence*, [w:] „International Organization”, Vol. 2(56).
- Lambert Y. (1986), *Dieu change et Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, CERF, Paris.
- Lambert Y. (1999), *Religion in Modernity as a New Axial Age: Secularization or New Religion Form*, [w:] „Sociology of Religion”, Vol. 3(60).
- Lamont S. (1989), *Church and State: Uneasy Alliances*, The Brodley Head, London.
- Land K., Dean G., Blau J. R. (1991), *Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model*, [w:] „American Sociological Review”, Vol. 56.
- Lang G., Wee V. (2003), *Fundamentalist Ideology, Institutions, and the State: A Formal Analysis*, [w:] S. C. Saha (red.), *Religious Fundamentalism in the Contemporary World. Critical Studies and Political Issues*, Lexington Books, Lanham.
- Lechner F. J. (1991), *The Case Against Secularization: A Rebuttal*, [w:] „Social Forces”, Vol. 4(69)
- Lechner F. J. (2003), *Global Fundamentalism*, [w:] R. Robertson, K. E. White (red.), *Globalization. Critical Concepts in Sociology*, Routledge, New York.
- Lenski G. (1961), *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact on Politics, Economics, and Family Life*, Doubleday, Garden City.
- Leszczyńska K., Pasek Z. (red.) (2008), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Libiszowska-Zótkowska M. (2003), *Nowe ruchy religijne w Polsce*, [w:] „Ateneum Kapłańskie”, nr 2–3.

- Libiszowska-Żółtkowska M. (2007), *Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni*, [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (red.) (2007), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Liebman R. C., Wuthnow R. (red.) (1983), *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, Aldine, New York.
- Lilla M. (2009), *Bezsilny Bóg. Religia, polityka i nowoczesny Zachód*, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa.
- Locke J. ([1689] 1963), *Listy o tolerancji*, PWN, Warszawa.
- Locke J. ([1690] 1992), *Dwa traktaty o rządzie*, PWN, Warszawa.
- Locke J. ([1690] 1955), *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I/II, PWN, Warszawa.
- Lord Adlerice J. (2010), *On the Psychology of Religious Fundamentalism*, [w:] P. J. Verhagen, H. M. van Praag, J. J. López-Ibor Jr., J. L. Cox, D. Moussaoui (red.), *Religion and Psychiatry. Beyond Boundaries*, John Wiley and Sons Ltd, West Sussex.
- Lu Y., Johnson B., Stark R. (2008), *Deregulation and The Religious Market in Taiwan: A Research Note*, [w:] „The Sociological Quarterly”, Vol. 49.
- Luckmann T. ([1977] 2003), *Teoria religii a zmiana społeczna*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Luckmann T. (1990), *Shrinking Transcendence, Expanding Religion*, [w:] „Sociology of Religion”, Vol. 2(51).
- Luckmann T. (1996), *The Privatization of Religion and Morality*, [w:] P. Heelas, P. Morris (red.), *Detraditionalization*, Blackwell, Oxford.
- Luckmann T. (1999), *The Religious Situation in Europe: The Background to Contemporary Conversions*, [w:] „Social Compass”, Vol. 3(46).
- Luckmann T. (2006), *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Luhmann N. (2007a), *Funkcja religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Luhmann N. (2007b), *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Lytard J. F. ([1979] 1997), *Kondycja ponowoczesna*, Wydawnictwo „Alathea”, Warszawa.
- Mach Z. (1997), *The Roman Catholic Church and the Transformation of Social Identity in Eastern and Central Europe*, [w:] I. Borowik, G. Babiński (red.), *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Marczewska-Rytko M. (2010), *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin.
- Mariański J. (1997), *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Mariański J. (2001), *Praktyki religijne o charakterze pobożnościowym*, [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Mariański J. (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Mariański J. (2006), *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Mariański J. (2006b), *The Religiosity of Polish Society from the Perspective of Secularized Europe*, [w:] I. Borowik (red.), *Religions, Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Mariański J. (2008), *Tożsamości religijne w społeczeństwie polskim*, [w:] I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.

- Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*, Wydawnictwo „Oficyna Naukowa”, Warszawa.
- Martin D. A. (1965), *Toward eliminating the concept of secularization*, [w:] J. E. Gold (red.), *Penguin survey of the social sciences*, Penguin, Baltimore.
- Martin D. A. (1991), *The Secularization Issue: Prospect and Retrospect*, [w:] „British Journal of Sociology”, Vol. 3(42).
- Martin D. A. (2005), *On Secularization. Towards a Revised General Theory*, Ashgate Publishing Company, Burlington.
- Marty M. E., Appleby R. S. (red.) (1991), *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press, Chicago.
- Marty M. E., Appleby R. S. (red.) (1993) *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economics and Militance*, University of Chicago Press, Chicago.
- Marty M. E. (1992), *Fundamentals of Fundamentalism*, [w:] L. Caplan (red.), *Fundamentalism in Comparative Perspective*, University of Massachusetts Press, Amherst.
- Mazurkiewicz P. (2001), *Kościół i demokracja*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- McBride M. (2007a), *Club Mormon: Free-Riders, Monitoring and Exclusion in the LDS Church*, [w:] „Rationality and Society”, Vol. 4(19).
- McBride M. (2007b), *Why Churches Need Free-Riders: Religious Capital Formation and Religious Group Survival*, Working Papers (060722), University of California, Department of Economics.
- McGuire M. (1982), *Pentecostal Catholics*, Temple, Philadelphia.
- Michel P. (1998), *Transformacja w Europie Środkowo-Wschodniej*, [w:] „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, nr 22/23.
- Michel P. (2000), *Polityka i religia. Wielka przemiana*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Migas P. (2005), *Konglomerat medialny Radia Maryja*, [w:] „Zeszyty Prasoznawcze”, nr 1–2.
- Miształ B., Shupe A. (1992), *Making Sense of the Global Revival of Fundamentalism*, [w:] B. Miształ, A. Shupe (red.), *Religion and Politics in Comparative Perspective. Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Praeger Publishers, Westport.
- Miształ B., Shupe A. (1998), *Fundamentalism and Globalization: Fundamentalist Movements at the Twilight of the Twentieth Century*, [w:] A. Shupe, B. Miształ (red.), *Religion, Mobilization, and Social Action*, Praeger Publishers, Westport.
- Miształ B., Shupe A. (red.) (1992), *Religion and Politics in Comparative Perspective. Revival of Religious Fundamentalism in East and West*, Praeger Publishers, Westport.
- Moerland M. (red.) (1996), *De kool en de geit in de nieuwe tijd: Wetenschappelijke reflecties op New Age*, Jan van Arkel, Utrecht.
- Motak D. (2002), *Nowoczesność i fundamentalizm. Ruchy antymodernistyczne w chrześcijaństwie*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Mróz M., Dębowski T. (red.) (2009), *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej Europie*, Wydawnictwo „Adam Marszałek”, Toruń.
- Nasr S. H. (2010), *Istota islamu*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Neuman S. (1986), *Religious Observance within a Human Capital Framework: Theory and Application*, [w:] „Applied Economics”, Vol. 11(18).
- Newman W. M., Halvorson P. L. (1984), *Religion and Regional Culture: Patterns of Concentration and Change Among American Religious Denominations, 1952–1980*, [w:] „Journal of the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(23).
- Niebuhr H. R. (1929), *The Social Sources of Denominationalism*, Henry Holt, New York.
- Norris P., Inglehart R. (2006), *Sellers or Buyers in Religious Markets? The Supply and Demand of Religion*, [w:] „The Hedgehog Review”, Vol. 8.
- Nowak E., Riedel R. (2009), *Radiomaryjna subkultura polityczna – media katolickie jako podmiot systemu politycznego w Polsce*, [w:] „Studia Medioznawcze”, nr 2(37).
- O’Meara T. (1990), *Fundamentalism: A Catholic Perspective*, Paulist Press, New York.

- O'Meara T. (1996), *Fundamentalism and Catholicism: Some Cultural and Theological Reflections*, [w:] „Chicago Studies”, Vol. 35.
- Olechnicki K. (2008), *Kościół katolicki w Polsce wobec ruchu Nowej Ery: dynamika wyzwania (1989–2006)*, [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Olson D. V. A. (1999), *Religious Pluralism and US Church Membership: A Reassessment*, [w:] „Sociology of Religion”, Vol. 2(60).
- Olson D. V. A., Perl P. (2005), *Free and Cheap Riding in Strict, Conservative Churches*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 2(44).
- Olson D. V. A., Perl P. (2001), *Variations in Strictness and Religious Commitment Within and Among Five Denominations*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 4(40).
- Pace E. (2008), *Poza porządkiem. Duchowość i system wiary w New Age*, [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Pace E., Stefani P. (2002), *Współczesny fundamentalizm religijny*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Parsons G. (red.) (1994), *The Growth of Religious Diversity: Britain from 1945*, t. II, Routledge, London.
- Parsons T. (1960), *Structure and Process in Modern Societies*, The Free Press, Glencoe.
- Parsons T. (1966), *Religion in a Modern Pluralistic Society*, [w:] „Review of Religious Research”, Vol. 7.
- Pasek Z. (1992), *Ruch zielonoświątkowy. Próba monografii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Pascal B. (1989), *Mysli*, w układzie J. Chevaliera, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Pava M. L., Primeaux P. (red.) (2004), *Spiritual Intelligence at Work: Meaning, Metaphor, and Morals*, Elsevier Ltd., Oxford.
- Pettersson T. (1988), *Swedish Church Statistics: Unique Data for Sociological Research*, [w:] „Social Compass”, Vol. 1(35).
- Pettersson T. (1990), *Holy Bible in Secularized Sweden*, [w:] G. Hansson (red.), *Bible Reading in Sweden*, Almqvist and Wiksell International, Stockholm.
- Piwowski W. (red.) (2003), *Sociologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Pollack D., Müller O. (2006), *Religiousness in Central and Eastern Europe: Towards Individualization?*, [w:] I. Borowik (red.), *Religions Churches and Religiosity in Post-Communist Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Possamai A. (2003), *Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism*, [w:] „Culture and Religion”, Vol. 4.
- Possenti V. (2005), *Religia i życie publiczne. Chrześcijaństwo w dobie ponowoczesnej*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Prasinos S. (1992), *Spiritual Aspects of Psychotherapy*, [w:] „Journal of Religion and Health”, Vol. 1(31).
- Propst L. R. (1996), *Cognitive-Behavioral Therapy and the Religious Person*, [w:] E. Shafranska (red.), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, American Psychological Association, Washington.
- Reed J. S. (1972), *The Enduring South: Subcultural Persistence in Mass Society*, Lexington Books, Lexington.
- Reilly Ch. (1986), *Latin America's Religious Populism*, [w:] D. Levine (red.), *Religion and Political Conflict in Latin America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Reimer S. (2011), *Orthodoxy Niches: Diversity in Congregational Orthodoxy Among Three Protestant Denominations in the United States*, [w:] „Journal of the Scientific Study of Religion”, Vol. 4(50).

- Reisigl M., Wodak R. (2001), *Discourse and Discrimination. Rhetorics of Racism and Antisemitism*, Routledge, New York.
- Richards P., Bergin A. (1999), *A Spirituals Strategy for Counseling and Psychotherapy*, American Psychological Association, Washington.
- Ritter R. (1968), *Von der Religionssoziologie zur Seelsorge, Einführung in die Pastoralsoziologie*, Lahn-Verlag, Limburg.
- Robbins T., Dick A. (1990), *In Gods We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*, Transaction Publishers, New Brunswick.
- Robertson R. (1970), *The Sociological Interpretation of Religion*, Schocken Books, New York.
- Robertson R., Chirico J. (1985), *Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration*, [w:] „Sociological Analysis”, Vol. 3(46).
- Roguska B. (2007), *Opinie o działalności Kościoła*, Komunikat z badań BS/37/2007, CBOS, Warszawa.
- Roof W. C. (1993), *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generations*, HarperCollins, New York.
- Roof W. C. (1999), *Spiritual Marketplace. Baby Boomers and the Remaking of the Baby Boom Generation*, Princeton University Press, Princeton.
- Rousseau J. J. ([1762] 1966), *Umowa społeczna*, PWN, Warszawa.
- Rousseau J. J. ([1762] 1955), *Emil, czyli o wychowaniu*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Rusecki M. (1989), *Fundamentalizm*, [w:] L. Bieńkowski, P. Hemperka, S. Kamiński (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. V, Wydawnictwo KUL, Lublin.
- Ruszkowski J., Bieliński J., Fidel A. (2006), *JP2 – pokolenie czy mozaika wartości?*, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Ruthven M. (2007), *Fundamentalism. A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford–New York.
- Rybicki M. (2007), *Fundamentalizm religijny w Polsce jako zjawisko desekularyzacyjne*, [w:] P. Kapłon, A. Rokicka, M. Warat (red.), *Koniec sekularyzacji w Europie?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Sageman M. (2004), *Understanding Terror Networks*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Saha S. C. (red.) (2003), *Religious Fundamentalism in the Contemporary World. Critical Studies and Political Issues*, Lexington Books, Lanham.
- Savage S. (2006), *Fundamentalism*, [w:] E. T. Dowd, S. L. Nielsen (red.), *The Psychologies in Religion. Working with the Religious Client*, Springer Publishing Company, New York.
- Scheitle Ch. P. (2007), *Organizational Niches and Religious Market: Uniting Two Literatures*, [w:] „Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, Vol. 3.
- Schelling T. S. (1969), *Models of Segregation*, [w:] „The American Economic Review”, Vol. 2(59).
- Schelling T. S. (1971), *Dynamic Models of Segregation*, [w:] „Journal of Mathematical Sociology”, Vol. 1(2).
- Schermer V. L. (2003), *Spirit and Psyche: A New Paradigm for Psychology, Psychoanalysis and Psychotherapy*, Jessica Kingsley Publishers, London.
- Schultz K. M. (2006), *Secularization: A Bibliographic Essay*, [w:] „The Hedgehog Review”, Vol. 8.
- Schütz A., Luckmann T. (1973), *The Structures of the Life-World*, t. I, Northwestern University Press, Evanston.
- Shafranska E. (red.) (1996), *Religion and the Clinical Practice of Psychology*, American Psychological Association, Washington.
- Shahak I., Mezvinsky N. (1999), *Jewish Fundamentalism in Israel*, Pluto Press, London.

- Shiner L. (1967), *The Concept of Secularization in Empirical Research*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 2(6).
- Simpson J. H. (1991), *Globalization and Religion: Themes and Prospects*, [w:] W. Garret, R. Robertson (red.), *Religion and Global Order*, Paragon, New York.
- Sinha D. (2003), *Religious Fundamentalism and Its “Others”: Snapshot View form the Global Information Order*, [w:] S. C. Saha (red.), *Religious Fundamentalism in the Contemporary World. Critical Studies and Political Issues*, Lexington Books, Lanham.
- Sivan E. (2006), *Radykalny islam*, Wydawnictwo „Libron”, Kraków.
- Smith A. ([1776] 2011), *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, t. I oraz II, PWN, Warszawa.
- Smith Ch., Sikkink D., Bailey J. (1998), *Devotion in Dixie and Beyond: A Test of the ‘Shibley Thesis’ on the Effects of Regional Origin and Migration on Individual Religiosity*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(37).
- Sperry L. (1998), *Spiritual Counseling and the Process of Conversion*, [w:] „Journal of Christian Healing”, Vol. 20.
- Sperry L. (2001), *Spirituality in Clinical Practice: Incorporating the Spiritual Dimension in Psychotherapy and Counseling*, Routledge, New York.
- Sperry L. (2003), *Integrating Spiritual Direction Function in the Practice of Psychotherapy*, [w:] „Journal of Psychology and Theology”, Vol. 1(31).
- Spezzano C., Garguilo G. J. (red.) (1997), *Soul on the Couch: Spirituality, Religion and Morality in Contemporary Psychoanalysis*, The Analytic Press, Hillsdale.
- Stark R. (1996), *The Rise of Christianity*, Princeton University Press, Princeton.
- Stark R. (1998), *Catholic Contexts: Competition, Commitment, and Innovation*, [w:] „Review of Religious Research”, Vol. 39.
- Stark R. (1999), *Secularization R.I.P.*, [w:] „Sociology of religion”, Vol. 3(60).
- Stark R. (2003), *Upper Class Asceticism: Social Origins of Ascetic Movements and Medieval Saints*, [w:] „Review of Religious Research”, Vol. 45.
- Stark R. (2006), *Religious Competition and Roman Piety*, [w:] „Interdisciplinary Journal of Research on Religion”, Vol. 2.
- Stark R., Bainbridge W. S. ([1987] 2007), *Teoria religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Stark R., Bainbridge W. S. (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley.
- Stark R., Finke R. (1988), *American Religion in 1776: A Statistical Portrait*, [w:] „Sociological Analysis”, Vol. 1(49).
- Stark R., Finke R. (2000), *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, University of California Press, Berkeley.
- Stark R., Finke R. (2004), *Religions in Context: The Response of Non-Mormon Faiths in Utah*, [w:] „Review of Religious Research”, Vol. 3(45).
- Stark R., Iannaccone L. (1994), *A Supple-Side Reinterpretation of the “Secularization” of Europe*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(33).
- Stark R., Iannaccone L. (1995), *Pluralism and Piety: England and Wales, 1851*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 4(34).
- Stark R., Iannaccone L. (1996), *Response to Lechner: Recent Religious Declines in Quebec, Poland and the Netherlands: A Theory Vindicated*, [w:] „Journal of the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(35).
- Stark R., Iannaccone L. (1997), *Why the Jehovah’s Witness Grow so Rapidly: A Theoretical Application*, [w:] „Journal of Contemporary Religion”, Vol. 2(12).
- Stark R., McCann J. C. (1993), *Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 2(32).
- Stark R., Smith B. G. (2010), *Conversion to Latin American Protestantism and the Case for Religious Motivation*, [w:] „International Journal of Research on Religion”, Vol. 6.

- Stavrakakis Y. (2002), *Religion and Populism: Reflections on the 'politicized' discourse of Greek Church*, [w:] „Discussion Paper”, Vol. 7 (May).
- Stavrakakis Y. (2005), *Religion and Populism in Contemporary Greece*, [w:] F. Panizza (red.), *Populism and the Mirror of the Democracy*, Verso, New York.
- Steere D. A. (1997), *Spiritual Presence in Psychotherapy: A Guide for Caregivers*, Brunner/Mazel, New York.
- Stein A. (2001), *Revenge of the Shamed: The Christian Right's Emotional War*, [w:] J. Goodwin, J. M. Jasper, F. Polletta, *Passionate Politics. Emotions and Social Movements*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Strozier C. B. (2002), *Apocalypse: On the Psychology of Fundamentalism in America*, Wipf & Stock Publishers, New York.
- Strozier C. B., Terman D. M., Jones J. W., Boyd K. A. (2010), *The Fundamentalist Mindset: Psychological Perspectives on Religion, Violence, and History*, Oxford University Press, Oxford.
- Stump R. (1984a), *Regional Divergence in Religious Affiliation in the United States*, [w:] „Sociological Analysis”, Vol. 4(45).
- Stump R. (1984b), *Regional Migration and Religious Commitment in the United States*, [w:] „Journal of the Scientific Study of Religion”, Vol. 3(23).
- Sullivan D. H. (1985), *Simultaneous Determination of Church Contributions and Church Attendance*, [w:] „Economic Inquiry”, Vol. 2(23).
- Sutcliffe S., Bowman M. (red.) (2000), *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Swatos W. H. Jr. (1984), *The Relevance of Religion: Iceland and Secularization Theory*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 1(23).
- Swearer D. K. (1991), *Fundamentalistic Movements in Theravada Buddhism*, [w:] M. E. Marty, R. S. Appleby (red.), *Fundamentalisms Observed*, University of Chicago Press.
- Szacki J. (1983), *Historia myśli socjologicznej*, t. I, PWN, Warszawa.
- Szacki J. (2010), *Historia myśli socjologicznej*, (wydanie nowe), PWN, Warszawa.
- Szawiel T. (2001), *Spółczesność obywatelska*, [w:] M. Grabowska, T. Szawiel (red.), *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*, PWN, Warszawa.
- Szawiel T. (2003), *Wiara i Kościół w Europie*, [w:] „Więź”, nr 5(535).
- Szawiel T. (2008), *Spoleczne podstawy zjawiska religijnego „pokolenie JP2”*, [w:] T. Szawiel (red.), *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Szawiel T. (red.) (2008), *Pokolenie JP2. Przeszłość i przyszłość zjawiska religijnego*, Wydawnictwo Naukowe „Scholar”, Warszawa.
- Szumilas W. (2007), *Postawy Polaków wobec religii w globalizującej się rzeczywistości – pokolenie Jana Pawła II*, [w:] M. Libiszowska-Zółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Szyszlak T. (2009), *Bogowie i prorocy postradzieckiego New Age'u*, [w:] M. Mróz, T. Dębowski (red.), *Państwo – społeczeństwo – religia we współczesnej Europie*, Wydawnictwo „Adam Marszałek”, Toruń.
- Tambiah S. J. (1993), *Buddhism, Politics, and Violence in Sri Lanka*, [w:] M. E. Marty, R. S. Appleby (red.), *Fundamentalisms and the State: Remaking Politics, Economies and Militance*, University of Chicago Press, Chicago.
- Terlikowski T. P. (2007), *Radio Maryja silne słabością innych*, [w:] „Rzeczpospolita” z dnia 31.07.2007.
- Tétreault M. A., Denmark R. A. (red.) (2004), *Gods, Guns & Globalization. Religious Radicalism & International Political Economy*, Lynne Rienner Publishers, London.

- Tétreault M. A. (2004), *Contending Fundamentalisms: Religious Revivalism and the Modern World*, [w:] M. A. Tétreault, R. A. Denmark (red.), *Gods, Guns & Globalization. Religious Radicalism & International Political Economy*, Lynne Rienner Publishers, London.
- Thomas S. (2005), *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations. The Struggle for the Soul of the Twenty-First Century*, Palgrave Macmillan, London.
- Tibi B. (1997), *Fundamentalizm religijny*, PIW, Warszawa.
- Tibi B. (2002), *The Challenge of Fundamentalism. Political Islam and the New World Disorder*, University of California Press, Berkeley.
- Tischner J. (1998), *Sarmacki wkład do integralizmu*, [w:] „Gazeta Wyborcza” z dnia 14–15.03.1998.
- Tomka M. (1999), *Religion, Church, State and Civil Society in East-Central Europe*, [w:] I. Borowik (red.), *Church-State Relations in Central and Eastern Europe*, Zakład Wydawniczy „Nomos” Kraków.
- Tomka M., Zulehner P. M. (1999), *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*, Schwabenverlag, Wien.
- Touraine A. (1971), *The Post-Industrial Society. Tomorrow's Social History: Classes, Conflicts and Culture in Programmed Society*, Random House, New York.
- Troeltsch E. (1912), *Die Soziallehren der Christlichen Kirchen und Gruppen*, Mohr, Tübingen.
- Tschannen O. (1991), *The Secularization Paradigm: A Systematization*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 4(30).
- Turner B. S. (2005), *Talcott's Parsons's Sociology of Religion and the Expressive Revolution*, [w:] „Journal of Classical Sociology”, Vol. 3(5).
- Ulbrich H., Wallace M. (1983), *Church Attendance, Age and Belief in the Afterlife: Some Additional Evidence*, [w:] „Atlantic Economic Journal”, Vol. 2(11).
- Ulbrich H., Wallace M. (1984), *Women's Work Force Status and Church Attendance*, [w:] „Journal of the Scientific Study of Religion”, Vol. 4(23).
- Versteeg P. (2007), *Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centers in the Netherlands*, [w:] K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham.
- Voas D., Bruce S. (2007), *The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred*, [w:] K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham.
- Wallace R. (1985), *Religion, Privatization and Maladaptation: A Comment on Niklas Luhmann*, [w:] „Sociological Analysis”, Vol. 1(46).
- Wallis R. (1986), *The Caplow de Tocqueville Account of Contrasts in European and American Religion: Confounding Considerations*, [w:] „Sociological Analysis”, Vol. 1(47).
- Wallis R., Bruce S. (1984), *The Stark-Bainbridge Theory of Religion: A Critical Analysis and Counter Proposals*, [w:] „Sociological Analysis”, Vol. 45.
- Warner R. S. (1993), *Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States*, [w:] „American Journal of Sociology”, Vol. 5(93).
- Warner R. S. (1996), *Convergence Toward the New Paradigm*, [w:] L. Young (red.), *Rational Choice Theories of Religion*, Routledge, London.
- Weber M. (1984), *Szkice z socjologii religii*, Wydawnictwo „Książka i Wiedza”, Warszawa.
- Weber M. (2006), *Socjologia religii. Dzieła zebrane. Etyka gospodarcza religii światowych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Wilson B. R. ([1966] 2003), *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, [w:] W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Wilson B. R. (1966), *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, Morrison & Gibb, Edinburgh.
- Wilson B. R. (1982), *Religion in sociological perspective*, Oxford University Press, Oxford.
- Wilson B. R. (red.) (1992), *Religion: Contemporary Issues*, Bellow Publishing, London.

- Wiślicz T. (2001), *Zarobić na duszy zbawienie. Religijność chłopów małopolskich od połowy XI do końca XVIII wieku*, Wydawnictwo „Neriton”, Warszawa.
- Wnuk-Lipiński E. (2004), *Świat międzyepoki. Globalizacja – demokracja – państwo narodowe*, Wydawnictwo „Znak”, Kraków.
- Wójtowicz J. (2007), *Prywatyzacja religii a pokolenie JPII*, [w:] P. Kapłon, A. Rokicka, M. Warat (red.), *Koniec sekularyzacji w Europie?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Woodhead L. (2007), *Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited*, [w:] K. Flanagan, P. C. Jupp (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate, Farnham.
- Woodhead L. (2009), *Old, New, and Emerging Paradigms in the Sociological Study of Religion*, [w:] „Nordic Journal of Religion and Society”, Vol. 2(22).
- Woodhead L. (red.) (2001), *Peter Berger and the Study of Religion*, Routledge, London.
- Wuthnow R. (2003), *All in Sync: How Music and Art are Revitalizing American Religion*, University of California Press, Berkeley.
- Yamane D. (1997), *Secularization on Trial: In Defense of a Neosecularization Paradigm*, [w:] „Journal for the Scientific Study of Religion”, Vol. 1(36).
- Yinger J. M. (1957), *Religion, Society, and the Individual*, The MacMillan Company, New York.
- York M. (1995), *Emerging Network. A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, Rowman & Littlefield, Boston-London.
- Załęcki P. (2001), *Między triumfalizmem a poczuciem zagrożenia. Kościół rzymskokatolicki w Polsce współczesnej w oczach swych przedstawicieli*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Zdaniewicz W. (2001), *Zachowania religijno-moralne*, [w:] W. Zdaniewicz (red.), *Religijność Polaków 1991–1998*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Zdaniewicz W. (red.) (2001), *Religijność Polaków 1991–1998*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Zduniak A. (2006), *Franza-Xavera Kaufmanna socjologia religii*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Zielińska K. (2008), *Paradygmat sekularyzacyjny – od dominacji do współistnienia*, [w:] I. Borowik, M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Doktor (red.), *Oblicza religii i religijności*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Zielińska K. (2009), *Spory wokół teorii sekularyzacji*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Zieliński A. (2004), *Na straży prawdziwej wiary: zjawiska cudowne w polskim katolicyzmie ludowym*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Zieliński A. (2008), *Młode wino w starych bukłakach. Nowe ruchy religijne w polskim Kościele rzymskokatolickim*, [w:] K. Leszczyńska, Z. Pasek (red.), *Nowa duchowość w społeczeństwach monokulturowych i pluralistycznych*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Zieliński A. (2009), *W okolicie schizmy*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Zohar D., Marshall I. (2001), *Inteligencja duchowa*, Wydawnictwo „Rebis”, Poznań.
- Zohar D., Marshall I. (2004), *Spiritual Capital. Wealth We Can Live By*, Berrett-Koehler Publishers, San Francisco.
- Zsolnai L. (2004), *Spirituality and Ethics in Management*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht–Boston–London.
- Zulehner P. M. ([1974] 2003), *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Zurcher L., Kirkpatrick G. (1976), *Citizens for Decency. Anti-Pornography Crusades as Status Defense*, University of Texas Press, Austin.