

KS. JANUSZ MARIAŃSKI

CO MÓWI „DUCH CZASU” – SEKULARYZACJA RELIGII I SPOŁECZEŃSTWO POSTSEKULARNE

Kościelność, rozumiana jako więź z Kościołem, podlega we współczesnym świecie radykalnym przemianom, idącym często w kierunku jej osłabienia, przede wszystkim zaś rozbicia jedności Kościoła, religii, kultury i społeczeństwa. Kościół staje się jedną z wielu instytucji i ugrupowań, które działają na „religijnym rynku” w warunkach ustawicznej konkurencji. Według zwolenników tezy sekularyzacyjnej wraz ze spadkiem znaczenia religijności kościelnej mamy do czynienia ze zmniejszaniem się religijności w ogóle. Społeczeństwa współczesne ewoluują w stronę bezreligijności (społeczeństwo sekularne), a nie tylko zanikania religijności ekskluzywno-kościelnej. Nowoczesność i związana z nią sekularyzacja doprowadziły religię do kryzysu, coraz mniej ludzi poszukuje pełnej identyfikacji z tradycyjnymi religiami. Tracą one na znaczeniu zarówno na płaszczyźnie społecznej, jak i indywidualnej¹.

Rosnący indywidualizm prowadzi w nieuchronny sposób do rozpadu utrwalonych porządków społecznych, w tym i religijnych. Szczególnym zmianom i przekształceniom podlega to, co P. Bourdieu nazywa „polem religijnym”². W warunkach modernizacji społecznej różne dziedziny życia instytucjonalnego, jak gospodarcza, polityczna, naukowa, kulturalna itp., coraz bardziej usamodzielniają się i nie potrzebują już „ostatecznego” usprawiedliwienia dla

Ks. prof. dr hab. JANUSZ MARIAŃSKI – kierownik Katedry Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL; adres do korespondencji: Instytut Socjologii KUL, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin.

¹ F. H ö l l i n g e r, *Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*, Opladen 1996; E. S t a c h o w s k a, *McŚwiat a religia*, „Tyczyńskie Zeszyty Naukowe”, 2001, nr 3-4, s. 63-76.

² P. B o u r d i e u, L. J. D. W a c q u a n t, *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tł. A. Sawisz, Warszawa 2001, s. 233.

swoich wartości. „Wartości rządzących tymi dziedzinami nie sankcjonują już bezpośrednio wierzenia religijne, lecz niezależna racjonalność. Laicyzacja postąpiła tak dalece, jak dalece racjonalność owa zdołała wyprzeć w tych dziedzinach sankcje religijne”³.

W warunkach zróżnicowania strukturalnego i funkcjonalnego religia nie pełni już funkcji instancji nadrzędnej, ogarniającej całokształt życia społecznego. Według skrajnej tezy sekularyzacyjnej istnieje ścisły związek między modernizacją społeczną i „odkościelnieniem”, dechrystianizacją, w końcu bezreligijnością. Sam proces sekularyzacyjny nie jest jednolity, przebiega według odmiennych, kulturowo-specyficznych wariantów. W rozważaniach poniższych śledzimy zarówno procesy sekularyzacji religii, jak i procesy desekularyzacji we współczesnym świecie, a także „reakcje” Kościołów na dokonujące się przemiany w religijności i kościelności. Rozpoczynamy te refleksje od zasygnalizowania trudności z socjologicznym określeniem tego, co religijne.

I. NIEJASNOŚCI POJĘCIA „RELIGIJNOŚĆ”

Od początku lat pięćdziesiątych mówi się wśród socjologów nie tylko o sekularyzacji, ale i o desekularyzacji, o odnowie religijności, o powrocie *sacrum*, o respirowaniu jako megatrendzie itp.⁴ Nie mówi się już o zaniku czy upadku religii. W pewnych częściach świata religia wykazuje wiele oznak ożywienia. W tym kontekście zsekularyzowana Europa jest traktowana jako przypadek szczególny, a P. L. Berger określa to zjawisko jako „eurosekularyzm”⁵. W krajach Europy Wschodniej i Środkowej 40 lat (w Rosji 70 lat) panowania dyktatury komunistycznej przyczyniło się do znacznego osłabienia religii i Kościołów (z wyjątkiem Polski, Chorwacji i zachodniej Ukrainy). Religijność w Europie Zachodniej podlegała oddolnym procesom sekularyzacyjnym w warunkach kształtowania się demokratyczno-pluralistycznego porządku społecznego. Procesy modernizacji społecznej były tu ujmowane jako sprzeczne z religią.

³ N. J. S m e l s e r, *Przyczynek do teorii modernizacji*, [w:] *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, Wyboru dokonali: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 331.

⁴ M. H o r x, *Megatrends für die späten neunziger Jahre*, Düsseldorf 1995.

⁵ P. L. B e r g e r, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am Main–New York 1994.

Socjologowie nie są zgodni co do tego, gdzie zaczyna się i gdzie się kończy religia, gdzie przebiega granica oddzielająca to, co religijne, od tego, co niereligijne⁶. Ustalenie pojęcia „religia” ma istotne znaczenie dla rozstrzygnięcia, czy w dzisiejszym świecie mamy do czynienia z upadkiem czy zmierzchem religii, czy raczej z jej aktualnym lub w przyszłości odrodzeniem i kształtowaniem się postsekularnego społeczeństwa⁷. W kontekście nierozwiązalnych problemów definicyjnych niektórzy socjologowie odwołują się do koncepcji pola religijnego, na którym działają różni aktorzy społeczni, próbujący definiować to, co religijne, oraz określać swoje religijne role⁸. Wraz ze zmianą pola religijnego i jego aktorów ulega przekształceniu pojęcie tego, co religijne, jego granice i funkcje. Kościelne instytucje straciły monopol na określanie tego, co religijne. Przemiany w religijności w ostatnich trzech dekadach można określić skrótowo jako odchodzenie od bezalternatywnego, ściśle zinstytucjonalizowanego, wiarygodnego modelu religijności kościelnej. W społeczeństwach pluralistycznych jedynie mniejszość wierzących przyswaja sobie całkowicie elementy tego modelu⁹.

F. X. Kaufmann, który chętnie mówi o nieokreśloności pojęcia „religijność” we współczesnym świecie, wyróżnia pięć problemów, których rozwiązanie ma konstytutywne znaczenie dla ludzkiego współżycia. Historyczne religie w przednowoczesnych społeczeństwach wносиły istotny wkład w ich rozwiązanie, a wszelkie formy tego wkładu można określić jako możliwe funkcje religii. W rozwiązaniu tych problemów ludzkich kształtują się funkcje religii. Kaufmann sprowadza je do następujących:

a) problemu przewyciężenia lęku, zabezpieczenia tożsamości i więzi afektywnej;

b) problemu kierowania działaniami w sytuacjach niezwykłych, przekraczających codzienność (np. rytuały, wskazówki etyczne);

⁶ Na przykład A. Toynbee pisze: „Przez religię rozumiem postawę wobec życia, która pozwala ludziom pokonywać trudności bycia człowiekiem przez udzielanie przynoszących duchowe zaspokojenie odpowiedzi na fundamentalne pytania o tajemnicę wszechświata i rolę człowieka w nim, oraz przez formułowanie praktycznych nakazów dotyczących życia w tym wszechświecie” (A. T o y n b e e, D. I k e d a, *Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości*, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1999, s. 308).

⁷ K. E d e r, *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, „Berliner Journal für Soziologie”, 12 (2002), Nr. 3, s. 331-343.

⁸ P. B o u r d i e u, *Rede und Antwort*, Frankfurt am Main 1992; K. G a b r i e l, *Wandel des Religiösen*, „Forschungsjournal. Neue Soziale Bewegungen”, 1993, Nr. 3-4, s. 28-36.

⁹ K. G a b r i e l, *Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne*, [w:] *Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt*, hrsg. von W. Tzscheetzsch, H. G. Ziebertz, München 1996, s. 48-49.

c) problemu „przepracowywania” doświadczeń przygodności, jak niesprawiedliwość, cierpienia, ból i bezprawie, a także warunki życiowe, które wydają się odbierać człowiekowi rozporządzalność (dyspozycyjność) sobą;

d) problemu legitymizacji tworzenia życia wspólnotowego i integracji społecznej;

e) problemu „kosmizacji” świata, tj. interpretacji i legitymizacji świata poprzez odwołanie się do jakiejś całościowej zasady;

f) problemu zdystansowania się od istniejących warunków społecznych, co umożliwia opór i protest przeciwko temu, co jest odczuwane jako niesprawiedliwe czy niemoralne.

Współcześnie żadna z istniejących religii czy kompleksowych ideologii nie jest w stanie wypełniać wszystkich klasycznych funkcji religii¹⁰.

Religijność przekracza (transcenduje) wewnętrzne rozwiązania głównych problemów życia indywidualnego i ludzkiego uspołecznienia. Konkretnie kształty tej religijności są określane w ramach danej kultury i społeczeństwa. Według Kaufmanna średniowieczne chrześcijaństwo usiłowało ujmować w jeden, zobowiązujący kompleks symboli wszystkie te funkcje i usiłowało je wypełniać. Ukształtował się w pewnym sensie bezalternatywny model religijności, obowiązujący aż do czasów współczesnych. Dokonujące się od kilku dziesiątków lat przemiany w religijności można by ujmować jako stopniowe odchodzenie od tego modelu religijności (deinstytucjonalizacja). Współcześnie nie ma już takiej instancji, nie ma takiego centralnego kompleksu idei, który byłby w stanie wypełnić w sposób wiarygodny wszystkie sześć funkcji spełnianych przez religie. W tym sensie – mówi paradoksalnie Kaufmann – nie ma już religii¹¹. Kościoły spełniają te funkcje tylko w odniesieniu do ograniczonego kręgu ludzi. Wraz z utratą monopolu religii na określanie tego, co religijne, oraz pojawienie się pluralizmu religijnego granice tego, co religijne, stały się płynne, a samo pojęcie religijności – niejasne i do pewnego stopnia nieokreślone.

W tym kontekście ważna jest koncepcja pola religijnego, opracowana przez francuskiego socjologa P. Bourdieu. „Pole jest siatką obiektywnych relacji (dominacji lub podporządkowania, dopełniania się lub antagonizmu etc.) mię-

¹⁰ F. X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, s. 84-86.

¹¹ Tamże, s. 84-86. Por. J. Ratzinger, *Wiara i teologia dzisiaj*, „L'Osservatore Romano”, 18 (1997), nr 3, s. 50-51.

dzy pozycjami...”¹². Pojawiać się ono może w różnych konfiguracjach, jakie przyjmuje w odmiennych epokach i tradycjach narodowych. W koncepcji tej badać można zarówno genezę, funkcje, jak i przemiany struktury pola¹³. Pole religijne nie jest już definiowane we współczesnym świecie przez jeden, obowiązujący i wiarygodny model, działa w nim wielu aktorów społecznych, niekiedy pretendujących do wyłączności, prawdziwości, obiektywności itp. Sama religia, według P. Bourdieu, jest „systematyczną odpowiedzią na pytania o życie i śmierć, na ostateczne problemy ludzkiego życia”¹⁴.

Z socjologicznego punktu widzenia należy mówić o „zmiennej ciągłości” lub „ciągłej zmianie” religijności i więzi z Kościołem. W warunkach współczesnych to, czym jest religijność, określają nie tyle Kościoły czy ściśle wyznawane kanoniczne treści, lecz własne definicje jednostki, a więc kryteria subiektywne. W efekcie granice pola religijnego są płynne, falujące. Sam Kościół funkcjonuje w środowisku społecznym, które podlega nieustannym zmianom. To, co religijne, nie znika, ale staje się bardziej nieokreślone, a przynajmniej trudniejsze do określenia.

Rozważania nasze dotyczyć będą zarówno problemów związanych z sekularyzacją, jak i z pluralizmem religijnym. Nawet jeżeli nieco zmniejszyło się tempo przemian sekularyzacyjnych w Europie Zachodniej w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku, to sekularyzacja nie „umarła”, zmieniają się jej kształty i sfery, w których jest widoczna, traci na znaczeniu konflikt między nowoczesnością i religią¹⁵. W warunkach upowszechniającej się pluralizacji religijnej zmieniają się preferencje wierzących. Nasuwa się pytanie o nowe formy „powracającej” religijności, o funkcje, jakie ona wypełnia, a także o to, kim są ci poszukujący nowej jakości religijnej, w jakim sensie ożywienie religijne, jeżeli w ogóle występuje, jest związane z kryzysem nowoczesności. Na niektóre z tych pytań staramy się znaleźć przybliżoną od-

¹² P. B o u r d i e u, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tł. A. Zawadzki, Kraków 2001, s. 352.

¹³ M. J a c y n o, *Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre’a Bourdieu*, Warszawa 1997.

¹⁴ P. B o u r d i e u, *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000, s. 123.

¹⁵ K. E. N i p k o w, *Protestantismus und die Ambivalenz postmodern-moderner Religiosität. Empirische Spiegelungen bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen*, [w:] *Glauben im Lebenszyklus*, hrsg. von F. Harz, M. Schreiner, München 1994, s. 51-65; G. M a r r a m a o, *Die Säkularisierung der westlichen Welt*, Frankfurt am Main 1996; G. K ü e n z l e n, *Das funktionale Religionsverständnis: Grenzen und Gefahren. Einige Anmerkungen und Hinweise*, [w:] *Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch. Festschrift für Reinhart Hummel*, hrsg. von R. Hempelmann, U. Dehn, Berlin 2000, s. 89-97.

powieź. Socjologia pozwala lepiej zrozumieć społeczny wymiar religii we współczesnym świecie.

II. SEKULARYZACJA RELIGII I KOŚCIOŁÓW

W rozważaniach nad Kościołem w warunkach postępującej sekularyzacji przyjmujemy socjologiczny, a nie teologiczny punkt widzenia. Zatrzymujemy się więc na zagadnieniu od strony zjawiskowej, która nie stanowi bynajmniej istoty teologicznego charakteru Kościoła, a nawet niekoniecznie musi z tej istoty wynikać. Zatrzymanie się na warstwie zjawiskowej prowadzi niekiedy do błędnych wniosków i nadinterpretacji. Kościół, który działa od wielu stuleci jako instancja niosąca pomoc innym, leczący chorych, niosący ulgę i zbawienie, w ostatnich kilku dekadach sam cierpi na różnorodne choroby, staje się poniekąd pacjentem. Wielu zaangażowanych chrześcijan patrzy z niepokojem na to, co dzieje się z Kościołem i w Kościele. Od końca lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku zaczyna się pogłębiać kryzys strukturalny w Kościele katolickim w Europie Zachodniej, który dotyka nie tylko tych, którzy stoją na jego peryferiach, ale częściowo dotyczy i tych z „centrum” (katolicy zaangażowani). Przestaje być on „solą ziemi” – brzmi „lekarska” diagnoza stanu współczesnego Kościoła¹⁶.

Mówi się o zjawisku rozplywania się chrystianizmu w wielu krajach zachodnich, o korozji życia religijnego.

Wielu katolików w zachodnich krajach pyta się z troską: Co się stało z Kościołem naszej młodości? Przypominają się im automatycznie słowa Proroka Zachariasza z czasu po niewoli babilońskiej: „W całym kraju dwie trzecie zostały unieszkodzone, tylko trzecia część pozostała przy życiu” (13, 8). W niektórych parafiach nie została już nawet trzecia część. Ciągłe następuje proces korozji życia religijnego, który ogarnia już wszystkie obszary życia kościelnego, a więc uczestnictwo we Mszy św. niedzielnej, przyjmowanie sakramentów świętych, przyznawanie się do wiary głoszonej przez Kościół, naukę moralną Kościoła, solidarność z Kościołem hierarchicznym. Wielu ludzi formalnie uchodzi za katolików, ale wyraźnie dystansuje się od Kościoła, nie modli się, wybiórczo traktuje prawdy wiary i zasady moralne; krok za krokiem oddala się od Boga. Wydaje się jakby w niektórych krajach Kościół utracił wszystkie siły, jakby ewangeliczna sól całkiem zwie-

¹⁶ Th. H e r r, *Patient Kirche – Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung*, Paderborn 2001.

trzała. Kościół, jako wspólnota wiernych, założony został po to, by leczyć. W niektórych krajach stał się niestety pacjentem, przeżywa kryzys¹⁷.

W ostatnich trzydziestu latach w Europie Zachodniej zaznacza się przyspieszony proces sekularyzacji. Społeczeństwa stają się coraz bardziej zsekularyzowane, nawet jeżeli zachowują jeszcze chrześcijańską fasadę. *Sacrum* jest eliminowane zarówno z życia społecznego, jak i z kulturowych wytworów ludzi. Według soborowej Konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym „liczniejsze masy praktycznie odchodzą od religii. W przeciwieństwie do dawnych czasów odrzucanie Boga czy religii lub odciąganie od nich nie jest już czymś niezwykłym i wyjątkowym; dziś bowiem przedstawia się to nierzadko jako coś, czego wymaga postęp naukowy lub jakiś nowy humanizm. To wszystko w wielu krajach znajduje wyraz nie tylko w poglądach filozofów, lecz także obejmuje w bardzo szerokim zakresie literaturę, sztukę, interpretację nauk humanistycznych i historii, a nawet ustawy państwowe, tak że wielu przeżywa z tego powodu niepokój” (KDK 7).

Polityka, gospodarka, nauka, kultura i inne dziedziny życia społecznego uzyskiwały swoją niezależność od religii i moralności chrześcijańskiej, wypracowywały własne systemy regulacji i legitymizacji swoich działań. Mandat interpretacyjny religii uległ poważnemu osłabieniu. W nowoczesnych społeczeństwach nie ma już jednego, ogarniającego wszystkie dziedziny życia systemu wartości i norm. Życie społeczne w coraz większym zakresie jest kierowane i koordynowane różnorodnymi zasadami pragmatycznymi, nie związanymi z religią i moralnością. Proces ten można określić jako przejście od całościowego i monocentrycznego porządku do spluralizowanego życia społecznego. W sekularyzujących się społeczeństwach jednostki uzyskiwały możliwość wyboru określonych elementów z doktryny chrześcijańskiej, wraz ze swoistym „prawem” dystansowania się od Kościoła jako instytucji, a także oddzielenia moralności od religii. Kontury tego, co chrześcijańskie, stały się mniej określone, bardziej zróżnicowane, mniej ukościelnione, bardziej pluralistyczne.

W całej Europie obserwuje się wciąż trwający proces sekularyzacji. Oznacza on przede wszystkim deinstytucjonalizację religii, czyli proces odkościelnienia (niem. *Entkirchlichung*). W społeczeństwach pluralistycznych Kościoły tracą swoją moc wpływania na postawy ludzkie i życie społeczne, przestają

¹⁷ S. Wielgus, *Chrześcijanin wobec współczesnych wyzwań ideowych*, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 86 (2001), nr 12, s. 547.

być formą życia całego społeczeństwa. K. Gabriel rozpatruje odkościelnienie na trzech płaszczyznach jako:

a) wyzwalanie się lub dystansowanie się jednostek od dogmatów wiary, przepisów rytualno-kultowych i wzorów zachowań sankcjonowanych przez Kościoły (zmniejszające się uczestnictwo w zinstytucjonalizowanej religii);

b) wyzwalanie się subsystemów i instytucji politycznych, gospodarczych, naukowych i wychowawczych spod wpływów Kościoła;

c) utrata znaczenia, a nawet rozpad kościelnie określonych, religijno-symbolicznych form integracji społecznej¹⁸.

Najbardziej zewnętrznym wyznacznikiem procesu sekularyzacji jest spadek uczestnictwa w niedzielnych mszach św. i wzrost kategorii osób nie należących do jakiegokolwiek Kościoła. Bezwyznaniowych jest najwięcej wśród mężczyzn, ludzi młodych, lepiej wykształconych, mieszkających w wielkich miastach. Także wśród członków Kościoła słabnie więź kościelna i wiara religijna (np. akceptacja prawd wiary i zasad moralnych głoszonych przez Kościoły). Przynależność do Kościoła nie jest oczywistością kulturową, lecz staje się sprawą osobistej decyzji i wyboru. Kościoły tracą funkcje monopolisty na rynku interpretacji życia i światopoglądu¹⁹.

Sekularyzacja rozumiana jest jako usamodzielnienie się sfery religijnej i równocześnie uwolnienie się różnych dziedzin życia społecznego spod kontroli kościelnie ukształtowanej religii oraz osłabienie, a nawet „zerwanie” tradycji religijnej – te dwa wielkie procesy społeczne zagrażają egzystencji obydwu wielkich Kościołów: katolickiego i ewangelickiego. Na przykład w zachodnich landach Niemiec erozja tradycji chrześcijańskiej dokonywała się powoli, oddolnie i spontanicznie, we wschodnich landach – w warunkach wymuszonej laicyzacji. W byłej NRD około 70% ludności nie należy do Kościoła, 25% – to protestanci, 5% – katolicy; w byłej RFN ponad 80% należy do jakiegoś Kościoła. Wśród bezwyznaniowych około 70% „dziedziczy” swoją bezwyznaniowość po rodzicach. Wraz ze spadkiem uczestnictwa w praktykach religijnych zmniejsza się akceptacja centralnych prawd wiary chrześcijańskiej²⁰.

¹⁸ K. G a b r i e l, *Zwischen Säkularisierung, Individualisierung und Entprivatisierung. Zur Widersprüchlichkeit der religiösen Lage heute*, [w:] *Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*, hrsg. von K. Walf, Luzern 2000, s. 10-11.

¹⁹ *Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland*, hrsg. von J. Horstmann, Schwerte 2000.

²⁰ *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999*, hrsg. von D. Pollack, G. Pickel, Opladen 1999.

We Francji w 2001 r. 69% dorosłych badanych deklaroowało się jako katolicy, 2% – jako protestanci, 7% – jako należący do religii niechrześcijańskich i 22% jako nie związani z religią w ogóle. Wśród katolików 10% określało siebie jako praktykujących regularnie, tyle samo jako niepraktykujących, a pozostali jako praktykujących okazjonalnie²¹. Mówi się nawet nieco ironicznie o trzech wielkich „wyznaniach” w Europie Zachodniej: katolikach, protestantach i bezwyznaniowych.

W społeczeństwie pluralistycznym tradycyjne Kościoły działają na „rynku podaży” różnych ofert interpretacji i stylów życia religijnego, w konfrontacji z innymi dawcami i organizatorami usiłującymi zagospodarować „przestrzeń” religijną. Przynależność wyznaniowa (zorganizowana konfesyjność) staje się sprawą wolnego wyboru. Erozja środowisk wyznaniowych i relatywizacja kultury wyznaniowej jest faktem potwierdzanym przez socjologów. Kościoły różnią się dogmatami, liturgią, duchowością, zasadami moralnymi, strukturą hierarchiczną, stosunkiem do świata zewnętrznego, ale na poziomie świadomości i zachowań religijnych członków poszczególnych Kościołów dokonują się daleko idące przekształcenia. Niektórzy z nich wyraźnie sprzeciwiają się logice jedynej przynależności wyznaniowej.

Procesy dekonfesjalizacji sprzyjają personalizacji religijności, a przynajmniej poszerzeniu się religijnej autonomii jednostki. Równocześnie wzrasta tendencja do synkretyzmu, jednostki bowiem nie są ściśle zobowiązane do respektowania w wierze tych granic, które wyznacza zinstytucjonalizowana religia. Poszerzające się i zarazem pogłębiające się procesy pluralizacji życia społeczno-kulturowego prowadzą do tego, że coraz to nowe „przestrzenie” życia codziennego wyzwala się spod wpływów konfesyjnych wzorów interpretacji i działania, a ich moc normatywna jest neutralizowana, relatywizowana lub prywatyzowana (prywatyzacja wyznaniowości)²². Wystąpienie z Kościoła uchodzi za coś społecznie normalnego. Ludzie są gotowi zmienić wyznanie, jeżeli otrzymają „lepszą ofertę”. Wybierają to, co wydaje się im bardziej optymalne, pragmatyczne, rzeczowe.

We współczesnych sekularyzujących się społeczeństwach coraz trudniej jest sprostać oczekiwaniom wynikającym z ról świeckich i ról w organizacji wyznaniowej. W rozwiniętych społeczeństwach nowoczesnych Kościoły nie

²¹ K. N i e n t i e d t, „Versöhnte Trennung”. *Aktuelle Religionsdebatten in Frankreich*, „Herder Korrespondenz”, 56 (2002), Nr. 4, s. 187.

²² M. N. E b e r t z, *Pluralisierung, Verkirchlichung, alte und neue Kristallisationen*, [w:] *Im Aufbruch gelähmt? Die deutschen Katholiken an der Jahrhundertwende*, hrsg. von D. Seebert, Frankfurt am Main 2000, s. 26.

działają już w środowiskach homogenicznych pod względem religijnym, w których dawniej mogły dyscyplinować swoich wiernych. Proces krystalizacji chrześcijańskości w kościelność ulega zahamowaniu, kończy się epoka katolicyzmu środowiskowego, rozwijają się postawy zdystansowania od Kościoła, aż po granice pozainstytucjonalnego chrześcijaństwa (od katolicyzmu środowiskowego do pluralistycznego Kościoła sektorów)²³. Kościół ludowy przekształca się powoli w Kościół wspólnotę lub w Kościół misyjny, Kościół diaspory.

Przynależność wyznaniowa traci na znaczeniu zarówno w sferze życia publicznego, jak i prywatnego, szczególnie w pokoleniu najmłodszym (dekonsolidacja). Odgrywa ona coraz mniejszą rolę w procesach komunikowania społecznego (katolicy określają siebie chętnie jako chrześcijan), jako kryterium w nawiązywaniu kontaktów społecznych, przy wyborze partnera życiowego itp. Wskaźnik rodzin homogenicznych pod względem konfesyjnym wyraźnie maleje, wzrasta zaś wskaźnik rodzin bezwyznaniowych czy religijnie nieokreślonych. Kontury kultury wyznaniowej co prawda nie zniknęły całkowicie, ale znacznie osłabły²⁴. Tracą na społecznym znaczeniu wielkie „biurokratyzowane” Kościoły chrześcijańskie. Nie tyle Kościoły formułują oczekiwania pod adresem swoich wyznawców, tylko wyznawcy wobec swojego Kościoła. Jest się członkiem danego Kościoła nie z urodzenia, pochodzenia czy tradycji, lecz na podstawie decyzji bycia katolikiem, protestantem, prawosławnym itp.

W badaniach socjologicznych stwierdza się, że wraz ze spadkiem częstotliwości praktyk religijnych i poczucia więzi z Kościołem zmniejsza się z reguły wiara w Boga i samoocena w kategoriach „religijny”. Wielkie Kościoły – mimo utraty swej dawnej nośności społecznej – wpływają jeszcze na to, jakie znaczenie ma religia w życiu jednostek i w całym społeczeństwie. To, co religijne, nie jest jednak redukowane do tego, co kościelne. Badania socjologiczne wskazują na pozytywną korelację między religijnością kościelną a normami moralnymi. Odchodzenie od tej religijności wiąże się z zakwestionowaniem wielu norm należących do tradycyjnej moralności. Selektywność czy wybiórczość postaw religijnych w społeczeństwach pluralistycznych staje się dla jednostki poniekąd koniecznością, nie musi oznaczać zawsze odcho-

²³ U. A l t e r m a t t, *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995, s. 35.

²⁴ M. N. E b e r t z, *Moderne ohne Religion? Der gesellschaftliche Kontext von Kirche in soziologischer Perspektive*, „Militärseelsorge”, 38 (2000), s. 142-144.

dzenia od religii w kierunku bezreligijności, ale oddziałuje na zmianę charakteru i funkcji religijności.

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

Przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych nastąpiło w Europie Zachodniej od końca lat sześćdziesiątych w kontekście zwrotu kulturowego o znamionach rewolucyjnych. W ramach klasycznych teorii sekularyzacji zanik religii interpretowano jako odwrotną stronę postępu społecznego, jako nieuchronny i nieodwracalny proces towarzyszący społeczeństwu przemysłowemu. W związku z narastającym zjawiskiem dyferencjacji społecznej religia staje się jednym z subsystemów społecznych, nie mającym bezpośredniego wpływu na pozostałe subsystemy. Nawet w ramach własnego systemu traci ona na znaczeniu, staje się bowiem sprawą jednostek, które poszukują jej niejednokrotnie tylko w zwrotnych punktach swojego życia czy w sytuacjach kryzysowych.

Socjolog amerykański P. L. Berger, w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zwolennik teorii globalnej sekularyzacji, twierdzi dzisiaj, że tzw. teorie sekularyzacji są w gruncie rzeczy jedną wielką pomyłką (falsyfikacja teorii). Nie żyjemy w zsekularyzowanym świecie. Niemal wszędzie przybiera ruchów konserwatywnych, ortodoksyjnych i tradycyjnych, obserwujemy ożywienie postaw zdecydowanie religijnych. „Współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego ze zsekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy z przygnębieniem) tak wielu badaczy nowoczesności”²⁵. Autor powołuje się na sytuację w Ameryce Północnej, gdzie – pomimo bardzo zaawansowanych procesów modernizacyjnych – religia odznacza się wyjątkową żywotnością. Nie wolno zapominać o renesansie islamu w wielu krajach świata, o ruchach ewangelikalnych protestantyzmu we wschodniej i południowej Azji, Ameryce Łacińskiej, Afryce oraz o wielu innych nowych ruchach religijnych i *quasi*-religijnych. Odrodzenie religijne

²⁵ P. L. B e r g e r, *Sekularyzm w odwrocie*, „Nowa Res Publica”, 1998, nr 1, s. 67-68.

w różnych krajach ma bardzo populistyczny charakter, nie obejmuje w zasadzie tzw. elit kulturalnych²⁶.

Konwencjonalna teoria sekularyzacji jest do pewnego stopnia „produktem” zachodnioeuropejskim i traci – przynajmniej częściowo – swoją wiarygodność poza Europą. Europejskie modele zsekularyzowanej moderny mają ograniczoną wartość „eksportową”²⁷. Sekularyzacja nie jest automatycznie związana z modernizacją, nie jest jedynym procesem, który występuje w zjawiskach religijnych.

Rozwijająca się, postępująca sekularyzacja społeczeństw współczesnych ma także swoje granice. Taką granicą jest antropologiczna potrzeba sensu w jednostkach i grupach społecznych, połączona z ustawicznymi próbami przezwyciężenia doświadczeń frustracji, kryzysu tożsamości i deficytu „bycia we wspólnocie”. „Jeśli przez religię rozumiemy potrzebę sensu, jedności, tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach”²⁸. Teoria globalnej sekularyzacji nie jest już wystarczająca dla wyjaśnienia wielorakich przemian religijności we współczesnym świecie. Alternatywne i synkretyczne formy religijności są wyrazem procesów indywidualizacji religijnej.

W wywiadzie udzielonym 29 października 1997 r. P. L. Berger raz jeszcze oświadczył, że to, co w latach sześćdziesiątych napisał on i wielu innych socjologów na temat sekularyzacji, było błędne, zwłaszcza teza, że wraz ze wzrostem nowoczesności postępuje sekularyzacja, choć istniały pewne przesłanki skłaniające do przyjęcia tej tezy. Współczesny świat – w swej znacznej części – nie jawi się jako świecki, ale wykazuje wiele objawów religijności (łącznie z USA). Europa Zachodnia stanowi raczej wyjątek, a pytanie, dlaczego jest ona inna, stanowi interesujący z socjologicznego punktu widzenia problem²⁹. Coraz rzadziej socjologowie mówią o procesie sekularyzacji jako obejmującym wszystkie dziedziny życia, procesie jednokierunkowym, spontanicznym i nieodwracalnym.

W nowszej socjologii religii teoria globalnej sekularyzacji jest poddawana wyraźnej krytyce. Została także zakwestionowana teza, że modernizacja i se-

²⁶ Tamże, s. 67-71. N. G o o d m a n, *Wstęp do socjologii*, tł. J. Polak, J. Ruskowski, U. Zielińska, Poznań 1997, s. 229.

²⁷ P. L. B e r g e r, Th. L u c k m a n n, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995, s. 39-41.

²⁸ F. X. K a u f m a n n, *Religia i nowoczesność*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 378.

²⁹ *Epistemological Modesty: an Interview with Peter Berger*, „The Christian Century”, 114 (1997), No. 30, s. 972-977.

kularyzacja postępują równocześnie tak, że wiarę opartą na Objawieniu w nieunikniony sposób zastąpi prawda oparta na rozumie, nauce i wiedzy empirycznej.

Wydawało się to prawdopodobne zważywszy sekularyzację, jaka dokonywała się w większości społeczeństw europejskich, i sekularyzację życia publicznego w Stanach Zjednoczonych. Nie istnieje jednak w naukach społecznych solidna teoria, która mówi, że odrodzenie religii w dzisiejszych warunkach jest niemożliwe. Jak zauważyli Peter Berger, David Martin i wielu innych, założona korelacja między sekularyzacją i modernizacją, która niegdyś była podstawową tezą literatury socjologicznej, nie jest prawdziwa. Owo jakoby uniwersalne prawo rozwoju społecznego stosuje się przede wszystkim do Europy Zachodniej. Inne kraje rozwiniętego świata, w tym Stany Zjednoczone i Japonia, nie notują jednak wyraźnego zaniku wiary wraz z podwyższaniem się poziomu dochodu i wykształcenia³⁰.

Niektórzy badacze mówią nawet o „pożegnaniu z zsekularyzowanym światem”, o „powtórny zaczarowaniu świata”³¹. Socjologowie nie są już tak pewni jak dawniej, że nawet Kościół ludowy „jest skończony” lub w fazie utrwalonego kryzysu.

Według Ch. Taylora sekularyzacja, która trwa w Europie od prawie czterech stuleci, oznacza jedynie koniec świata chrześcijańskiego, czyli jakiejś cywilizacji, w której polityka i kultura były zorganizowane wokół pewnej wizji duchowej. Doszliśmy do momentu, w którym wiara chrześcijańska nie jest już spleciona z pewnymi bardzo silnymi, kolektywnymi formami życia społecznego, a w szczególności z życiem politycznym. Nie ma już dzisiaj powrotu do poprzednich form, gdzie religia i polityka były z sobą splecione. Nowa sytuacja stwarza nowe możliwości, polegające na dobrowolnym przyjęciu Ewangelii, daje szansę na powstanie nowych form duchowości. Te nowe formy duchowości powoli odkrywa młodzież w zsekularyzowanych krajach Europy Zachodniej³².

³⁰ F. F u k u y a m a, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, tł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 220. Żywotność religijności w USA wiąże niektórzy z funkcją integracyjną religii w społeczeństwie.

³¹ H. S a u e r, *Abschied von der säkularisierten Welt?*, „Theologisch-praktische Quartalschrift”, 143 (1995), Nr. 4, s. 345.

³² Ch. T a y l o r, *Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?*, „Tygodnik Powszechny”, 2002, nr 21 (2759), s. 13.

Mówi się także o kryzysie eksperymentu budowania „społeczeństwa bez Boga”³³. Zwolennicy globalnej teorii sekularyzacji nie dostrzegają możliwości samoaktywizacji religii i Kościołów, prawdopodobnie nie przewidują do końca skutków dogłębnej sekularyzacji społeczeństw współczesnych. „Wiek XX często próbował obyć się bez tego kamienia węgielnego i usiłował zbudować miasto człowieka, pomijając całkowicie Boga. Skutkiem tego było wzniesienie miasta wrogiego człowiekowi! Chrześcijanie wiedzą, że nie można odrzucić czy zlekceważyć Boga, nie umniejszając jednocześnie człowieka” (Jan Paweł II podczas czuwania modlitewnego w Toronto podczas XVII Światowego Dnia Młodzieży 27 lipca 2002 r.)³⁴. Także eksperci oceniający w 1987 r. szanse religii jako wartości wśród dwudziestu innych wartości przewidywali, że w 2000 r. wartości religijne stracą na znaczeniu w wielu regionach świata, z wyjątkiem krajów arabskich oraz Azji i Wysp Pacyfiku³⁵.

Teza sekularyzacyjna nie potrafi wytłumaczyć do końca fenomenu fundamentalizmu religijnego, który rozwija się w różnych formach we współczesnym świecie, przeżywającym dogłębny kryzys wartości. Według B. Tibi odradzanie się religijności w naszych czasach jest przede wszystkim zjawiskiem politycznym, ujawniającym się w ideologii fundamentalizmu³⁶.

W przeciwieństwie do naszkicowanej tu strategii pokojowej neofundamentalizm zna tylko fundamentalistyczny obraz świata. Nie dopuszcza żadnej refleksji nad innymi światopoglądami. Tym samym neguje się istnienie innych cywilizacji, z którymi należy dzielić świat. Neoabsolutyzm uznaje jedynie tylko tę moralność, która jest selektywnie wybierana z własnej religii i która podlega polityzacji i absolutyzacji. Uświadamiając sobie ten związek, łatwo pojmujemy, że tolerancja wobec tak dogmatycznego obrazu świata nie podlegającego kontaktowi opartemu na dialogu może być tylko zabawą samą w sobie³⁷.

Społeczeństwo ponowoczesne burzy wiele tradycyjnych autorytetów, co sprawia, że wiele jednostek stoi na rozdrożu życiowym. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i uznawanych strategiach działania.

³³ L. R o o s, *Christliche Weltverantwortung 2000*, [w:] *Aufbruch ins Dritte Jahrtausend. Theologisches Arbeitsbuch*, hrsg. von G. L. Müller, Köln 1997, s. 402-422.

³⁴ „L'Osservatore Romano”, 23 (2002), nr 9, s. 52.

³⁵ *Świat do roku 2000. Międzynarodowe badanie ankietowe nt. przyszłości. Raport synoptyczny*, [w:] *Polska 2000. Polska a świat do roku 2000. Polska Akademia Nauk. Komitet Prognozowania Rozwoju Kraju „Polska 2000”*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1989, s. 50-58.

³⁶ B. T i b i, *Fundamentalizm religijny*, tł. J. Danecki, Warszawa 1997, s. 143.

³⁷ Tamże, s. 152-153.

W momentach przełomowych szuka się jednak jakiegoś wzmocnienia i poczucia bezpieczeństwa.

Na przykład fundamentalizm religijny jasno mówi, co robić, w epoce, która wyrzeka się ostatecznych autorytetów. Trzeba je na nowo powołać przez odwołanie się do wiekowych formuł religijnych. Im bardziej „zamknięty” jest dany porządek religijny, tym skuteczniej „rozwiązuje” on problemy związane z życiem w świecie wielorakich możliwości. Jednak słabsze formy wiary religijnej mogą z pewnością dawać znaczące wsparcie w podejmowaniu ważnych życiowych decyzji³⁸.

Sekularyzacja niesie z sobą wzrost liczby ateistów, agnostyków i ludzi w ogóle niereligijnych.

Co więcej jednak, znaczne poszerzenie spektrum stanowisk pośrednich: wielu ludzi porzuca czynną praktykę, lecz nadal deklaruje przynależność do jakiegoś wyznania lub wiarę w Boga. Na innym poziomie poszerza się też paleta rozmaitych wiar w coś, co nas przekracza – mniej ludzi deklaruje wiarę w osobowego Boga, więcej zaś w jakąś bezosobową siłę; innymi słowy, coraz liczniejsze kręgi ludzi dają wyraz religijnym przekonaniom, które wykraczają poza ramy chrześcijańskiej ortodoksji. Z procesem tym wiąże się wzrost popularności religii niechrześcijańskich, zwłaszcza tych wywodzących się ze Wschodu, oraz rozprzestrzenianie się rozmaitych przekonań i praktyk związanych z ruchem New Age – punktów widzenia, które przekraczają granice humanistyczne i duchowe, lub ćwiczeń łączących duchowość i terapię. A wreszcie, coraz więcej ludzi zajmuje stanowiska, które wcześniej uważano za sprzeczne, np. uważają się za katolików, choć nie akceptują wielu podstawowych dogmatów, łączą chrześcijaństwo z buddyzmem lub modlą się, choć nie są pewni, czy wierzą. Nie oznacza to, że w przeszłości nie pojawiały się takie postawy. Wydaje się jednak, że dziś łatwiej jest otwarcie je głosić. Wskutek tych zmian wiara chrześcijańska przechodzi proces najrozmaitszych redefinicji i przeformułowań – od Soboru Watykańskiego II po ruchy charyzmatyczne. Wszystko to jest konsekwencją wpływu, jaki wywiera na nasz świat kultura ekspresywna. To ona sprawiła, że znaleźliśmy się w zupełnie nowym położeniu³⁹.

Teza sekularyzacyjna jest zastępowana lub uzupełniana tezą pluralizmu i indywidualizacji lub autocentryzmu decyzji religijnych. Z jednej strony stwierdza się zmniejszające się zainteresowanie instytucjami kościelnymi (Kościoły), z drugiej zaś strony wskazuje się na wzrastające zapotrzebowanie

³⁸ A. G i d d e n s, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 195-196.

³⁹ Ch. T a y l o r, *Oblicza religii dzisiaj*, tł. A. Lipszyc, Kraków 2002, s. 83-84.

na nowe formy religijności (religia), na pojawianie się elementów religijnych poza oficjalnymi religiami, na *boom* ezoteryzmu itp. Coraz częściej mówi się w socjologii o paradygmacie zmian form religijnych (pluralność). W latach dziewięćdziesiątych wielu socjologów odchodzi od teorii postępującej i całkowitej sekularyzacji (globalna teoria sekularyzacji). Sekularyzacja przyjmuje wiele postaci, a niektóre religie są wyraźnie odporne na jej wpływy (np. islam). Instytucjonalna religijność (religijność kościelna) w Europie Zachodniej stoi jednak wciąż w obliczu wielkiego kryzysu. Nie oznacza to jednak zaniku religijności.

Wraz z kryzysem oświeceniowej utopii i przejściem do nowej fazy rozwoju społecznego (tzw. społeczeństwo ponowoczesne) pojawiają się nowe nurty ideowe i społeczne, do pewnego stopnia sprzyjające religijności o charakterze pozakościelnym⁴⁰. Dzisiaj coraz częściej kwestionuje się deterministyczną logikę, według której zmiany społeczne i kulturowe związane z dyferencjacją społeczeństwa muszą bezwzględnie prowadzić do „odczarowania świata” i w końcu do zaniku religijności. Niemiecki filozof i socjolog J. Habermas mówi nawet o społeczeństwie postsekularnym, czyli takim, „gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne”⁴¹.

Chrześcijaństwo nie obumiera w społeczeństwie, chociaż balansuje między religijnością i sekularyzmem, tracąc przy tym wiele ze swej siły normatywnej. W warunkach rozwijającego się (radykałnego) pluralizmu staje się ono jedną z wielu propozycji, bez roszczeń do wyłączności (pochrześcijańska nowoczesność)⁴². Dawny model posłuszeństwa Kościołowi w wierze odchodzi w przeszłość. Coraz więcej wyłania się sfer życia wolnych od kontroli religijnej i kościelnej. Nowoczesny człowiek nie poddaje się, nawet w sprawach ściśle religijnych, reżyserii zinstytucjonalizowanej religii. Religijną ofertę Kościoła traktuje niekiedy jak ofertę przedsiębiorstwa, które produkuje i dostarcza na rynek bezużyteczne towary (np. wielu katolików umiera bez sakramentu pokuty i namaszczenia chorych, ślub kościelny traktuje jako akt społeczny, bez mocy wiążącej na zawsze). Wielu jednak socjologów zbyt wcześnie chciało urządzać pogrzeb Kościołowi, a religię skazywać na powolne umieranie.

⁴⁰ K. G a b r i e l, *Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne*, [w:] *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?*, hrsg. von H. Schmidinger, Innsbruck–Wien 1999, s. 212-213.

⁴¹ J. H a b e r m a s, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak”, 54 (2002), nr 9, s. 11.

⁴² H. W a l d e n f e l s, *Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen*, Freiburg im Breisgau 1994, s. 29-41. „Wiara w to, co nadprzyrodzone, sprawia, że religia jest zjawiskiem trwałym i opiera się drastycznym zmianom” (G o o d m a n, dz. cyt., s. 218).

Socjologowie religii są dzisiaj nieco bardziej – niż w latach pięćdziesiątych, sześćdziesiątych czy siedemdziesiątych – ostrożni w diagnozowaniu i prognozowaniu religijności w społeczeństwach współczesnych. Obok wciąż bardzo eksponowanej tezy sekularyzacyjnej, wskazującej na stały spadek znaczenia religii w społeczeństwie, socjologowie coraz częściej odwołują się do tezy indywidualizacyjnej (np. Karl Gabriel), a nawet do tezy deprivatyzacji religii (np. José Casanova). W socjologii amerykańskiej paradygmat sekularyzacji jest zastępowany modelem rynku, racjonalnego wyboru czy religijnego kapitału ludzkiego (np. Rodney Stark, Laurence Iannacone, Roger Finke). Pluralizm światopoglądowy, który dawniej był traktowany jako integralny element teorii sekularyzacji, powodujący relatywizację treści religijnych i subiektywizację statusu sumienia, jest obecnie uznawany za ważny element religijnego rynku. Podaż religijnych „dóbr” stymuluje popyt oraz poszukiwanie takich kontekstów społeczno-kulturowych, które pozwalają optymalizować religijne kompetencje jednostek. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że religia będzie wówczas traktowana jako swoisty „towar”, który klient wybiera spośród wielu „dóbr” na rynku światopoglądowym⁴³. Niezależnie od tego, w jakich paradygmatach będziemy interpretować dokonujące się przemiany w religijności, religia staje się coraz bardziej sprawą preferencji indywidualnych i w znacznej mierze pozostaje w dyspozycji jednostki (procesy detradycjonalizacji i indywidualizacji).

Nie można zaprzeczyć, że w Europie Zachodniej, a także w krajach postkomunistycznych dokonuje się proces zmniejszania się wpływów religii i Kościołów zarówno na płaszczyźnie makro-, jak i mikrostrukturalnej, ale współcześnie rzadko kto podtrzymuje tezę o zanikaniu wpływów religii w postaci linearnej, aż po jej poziom zerowy. Nie brakuje dowodów empirycznych na spowolnienie procesu sekularyzacji. Stawia się coraz częściej pytania, czy „proces przemian religijnych przebiega *de facto* po krzywej, innymi słowy: czy po zaniku nie następuje, ewentualnie czy nie będzie następować, faza stopniowego wzrostu?”⁴⁴. Mówi się zarówno o sekularyzacji, jak i desekularyzacji. Przemiany w religijności nie przebiegają dokładnie tak,

⁴³ M. W o h l r a b - S a h r, *Konversion: Pluralisierung, Krise, Remoralisierung*, [w:] *Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000*, hrsg. von J. Allmendinger, Opladen 2001, s. 781-783.

⁴⁴ J. A. van der V e n, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 185.

jak przewidywały teorie globalnej sekularyzacji, czyli nie zmierzają do unicestwienia Kościołów i religii, ale do ich transformacji. Opisywanie kontynentu europejskiego jako całkowicie zsekularyzowanego jest teoretycznie za proste, a empirycznie zwodnicze.

III. PLURALIZM RELIGIJNY W WARUNKACH SEKULARYZACJI

Wielokształtny pluralizm religijny jest cechą charakterystyczną współczesnych społeczeństw. Obok pluralizmu wyznaniowego i różnych społecznych form chrześcijaństwa zaznacza się w Europie Zachodniej coraz wyraźniej obecność pozachrześcijańskich wspólnot religijnych, przede wszystkim islamu, ale i innych ugrupowań religijnych. Zyskują na znaczeniu różnego rodzaju nowe ruchy religijne, z ruchem New Age włącznie, oraz *quasi*-religijne ideologie, oferujące własne interpretacje życia i sensu. Szeroko rozumiany pluralizm religijny jest nie tylko faktem, ale zyskuje również normatywną legitymizację⁴⁵. Wzrastający pluralizm religijny – jak wskazuje przykład Ameryki Północnej – nie musi działać osłabiająco na religię. To raczej monopolistyczna lub duopolistyczna struktura wyznaniowa w Europie Zachodniej przyczyniła się w pewnym stopniu do wzmocnienia procesów sekularyzacyjnych. Jeżeli teza ta weryfikowałaby się w Europie, wówczas należałoby oczekiwać korzystnego wpływu pluralizmu religijnego na pozycję i rolę religii we współczesnym świecie⁴⁶.

W Kościołach chrześcijańskich dokonuje się stały proces erozji wiary religijnej, zwłaszcza w dziedzinie specyficznie chrześcijańskich prawd wiary i specyficznie kościelnych norm moralnych. Takie normy kościelne, jak obowiązek uczęszczania na niedzielną mszę św., przystępowania do komunii wielkanocnej i spowiedzi, posty, utraciły swoją moc regulacyjną i zobowiązującą. Ich miejsce nie zajmują nowe normy kościelne, które zyskiwałyby akceptację członków Kościoła. Na względnie stałym poziomie akceptacji pozostają normy kościelne związane z przełomowymi momentami w życiu

⁴⁵ W. L i p p, *Synkretismus, soziokulturell. Aspekte einer Soziologie der Postmoderne*, [w:] *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, hrsg. von V. Drehsen, W. Sparr, Gütersloh 1996, s. 37-53; Ch. B o c h i n g e r, „New Age” und moderne Religion. *Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994.

⁴⁶ D. M a r t i n, *Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel*, [w:] *Das Europa der Religionen*, hrsg. von O. Kallscheuer, Frankfurt am Main 1996, s. 161-180; G a b r i e l, *Formen heutiger Religiosität*, s. 213.

ludzi współczesnych, jak chrzest, pierwsza komunია dzieci, ślub kościelny czy pogrzeb katolicki (tzw. rytuały przejścia). Utrata siły normatywnej Kościoła ma więc swoje zróżnicowane aspekty. W efekcie zmienia się stosunek wierznych do Kościoła w jego społecznych kształtach: od Kościoła jako instytucji łaski i zbawienia do Kościoła jako organizacji albo od Kościoła jako wspólnoty opartej na religijnych przekonaniach do Kościoła jako organizacji usług religijno-kościelnych.

Kościół jako instytucja przeżywa wewnętrzny kryzys. Zaznacza się przede wszystkim spadek formalnej przynależności do Kościoła katolickiego (rezygnacja z członkostwa). W Niemczech systematycznie zmniejsza się frekwencja niedzielna w Kościele katolickim (około 20% w przeciętną niedzielę roku). Jeżeli uwzględnimy tych, którzy nieregularnie biorą udział w niedzielnej mszy św., wówczas wskaźnik praktykujących katolików wzrośnie do 40%. Wspólnota katolicka nie stanowi więc homogenicznego bloku, wymaga w konsekwencji zróżnicowanych strategii pastoralnych. Stracił na znaczeniu obowiązek uczestnictwa w niedzielnej mszy św. Niewielu traktuje absencję w niedzielnej mszy św. jako grzech, a tym bardziej grzech ciężki. Nie wszyscy jednak, którzy nie uczestniczą w liturgii i nie biorą udziału w różnych inicjatywach kościelnych, czują się odłączeni od Kościoła. Dominuje natomiast zjawisko częściowej identyfikacji z Kościołem (niem. *Auswahlchristen*)⁴⁷.

Coraz wyraźniej zaznacza się pluralizm stanowisk i poglądów w samym Kościele. Tak zwany ponowoczesny człowiek nie tyle interesuje się dogmatami wiary, urzędowymi rozróżnieniami i interpretacjami Biblii, nie tyle chce odkrywać w Kościele obiektywną prawdę, lecz raczej szuka w religii doświadczenia, przeżycia, kontaktu z czymś niezwykłym, fascynującym, mistycznym (np. uczestniczy we mszy św., ponieważ przynosi mu to przyjemne przeżycia). Tu tkwi – być może – źródło wysokiej koniunktury na „rynku doznań” ruchów ezoterycznych. Jak już stwierdzono, wielu traktuje ofertę Kościoła jak ofertę przedsiębiorstwa, które produkuje i dostarcza na „rynek” niepotrzebne towary. Z tego względu rezygnuje się z wielu punktów doktryny Kościoła, jak np. namaszczenie chorych, spowiedź indywidualna, nierozzerwalność małżeństwa, traktuje się ślub kościelny jako niemal wyłącznie akt natury społecznej. O wzorach zachowań codziennych chce decydować jednostka, stąd wiara nie oddziałuje w dostatecznym stopniu na życie codzienne wierzących⁴⁸.

⁴⁷ H e r r, dz. cyt., s. 92-94.

⁴⁸ Tamże, s. 40-41; F. A. I s a m b e r t, *Empirische Vielfalt und ideologische Geschlossenheit: Populäre Religion in Frankreich*, [w:] *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, hrsg. von M. N. Ebertz, F. Schultheis, München 1986, s. 192-203.

Badania socjologiczne ukazują zróżnicowany obraz postaw religijnych ludzi współczesnych. Na przykład sondaż zrealizowany w 1998 r. wśród uczniów szkół średnich w trzech krajach: w Niemczech, Austrii i Holandii ujawnił rozmiary procesów deinstytucjonalizacji i indywidualizacji religijnej, a także sekularyzacji. Aprobata twierdzeń o konotacjach ściśle kościelnych spadała na ogół poniżej 20%, a w Holandii nawet poniżej 10%. Około 70% badanych akceptowało jednak rytuały kościelne związane z przełomowymi momentami w życiu człowieka: chrzest, ślub kościelny, pogrzeb z udziałem księdza (10% – przeciwnych, 20% – niezdecydowanych). Dość powszechnie przyjmowano możliwość bycia religijnym poza Kościołem, co oznacza aprobata indywidualizacji religijnej. W praktykowaniu swojej wiary młodzi ludzie czuli się niezależni od autorytetu Kościoła. Na podstawie wyników zrealizowanych badań empirycznych H. G. Ziebertz konstruuje następującą typologię religijności młodzieży:

a) **R e l i g i j n o ś ć o w y m i a r z e c h r z e ś c i j a ń s k o - k o ś c i e l n y m.** Badani młodzi ludzie o takiej postawie religijnej definiują swoją wiarę jako wiarę Objawienia i w sensie kościelnym. Akceptują chrześcijański obraz Boga, odrzucają religijny synkretyzm (około 15% całej badanej zbiorowości).

b) **R e l i g i j n o ś ć z o r i e n t o w a n a c h r z e ś c i j a ń s k o.** Jest ona zarówno w treści, jak i w formie częściowo kształtowana przez tradycję chrześcijańską, ale bez orientacji normatywnej ukierunkowanej na nauczanie Kościołów chrześcijańskich. Kościoły są nośnikami tej tradycji, ale nie wyłącznie. Także jednostka jest uprawniona do określenia swojej postawy chrześcijańskiej (25% ogółu badanych).

c) **R e l i g i j n o ś ć p o s z u k u j ą c y c h.** Badani o takich postawach nie ignorują całkowicie problemów religijnych, ale też nie aprobują kościelnego chrześcijaństwa. Wobec religii zinstytucjonalizowanych formułują wiele pytań i wyrażają wiele wątpliwości. Bóg jest dla nich albo Siłą Wyższą, albo „kosmiczną energią”, ale nie Bogiem osobowym. Jest to młodzież niezdecydowana, pytająca, wątpiąca, ale i poszukująca w sprawach religijnych (20% ogółu badanych).

d) **R e l i g i j n o ś ć f u n k c j o n a l n a.** Charakteryzują ją agnostyczny charakter i daleko idąca wątpliwość, czy Bóg w ogóle istnieje. Jeżeli nawet Bóg czy wiara religijna jest jedynie ludzką konstrukcją, to może być ona użyteczna, jak długo spełnia wobec jednostki czy społeczeństwa określone funkcje. Stąd znaczna część tak „religijnych” młodych ludzi zgłasza zapotrzebowanie na rytuały religijne (20% ogółu badanych).

e) *N i e r e l i g i j n i*. Badani mieszczący się w tej grupie określają siebie jako „niereligijnych”, religia nie stanowi dla nich ważnego tematu w życiu. Nie potrzebują oni rytualnego wsparcia ze strony Kościoła (20% całej badanej zbiorowości)⁴⁹.

Sekularyzacja i tzw. nowoczesność spowodowały, że religia i Kościoły znalazły się w defensywie. Kościół nie może jednak tworzyć „zamkniętego” społeczeństwa w świeckim społeczeństwie. Media upowszechniają różnorodne poglądy, opinie i postawy w dziedzinie politycznej, ekonomicznej i światopoglądowej. Współczesny człowiek jest przyzwyczajony do wybierania z różnorodności opcji i podejmowania decyzji zgodnie ze swoimi przekonaniami. Część ludzi współczesnych nie jest przygotowana do takich wyborów i łatwo staje się obiektem manipulacji. Nie można już dzisiaj wymusić posłuszeństwa normom moralnym za pomocą prawa kanonicznego. Wielu wiernych nie zna podstawowych dogmatów wiary lub stawia duży znak zapytania nad prawdami wiary. *Credo* jako reguła wiary istnieje niekiedy tylko „na papierze” lub w *Katechizmie Kościoła Katolickiego*. Obok oficjalnego wyznania wiary kształtuje się indywidualne, prywatne *credo*. Dialog z chrześcijanami „wybierającymi” będzie wyznaczał duszpasterstwo Kościoła jutra⁵⁰.

W sposób najbardziej skrótowy przemiany w kościelnej religijności wyrażają formuły, które pojawiały się sukcesywnie od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku: „Jezus tak – Kościół nie”, „Jezus tak – Chrystus nie”, „religia tak – Jezus nie”, „religia tak – osobowy Bóg nie”⁵¹. W uproszczonej formule ogłasza się tezę: „Religie żyją, Kościoły umierają”. Rzeczywiście we współczesnym świecie można odnaleźć wiele dowodów empirycznych na postępujący proces „odkościelnienia” religijności. Zwłaszcza młode pokolenie przejawia wyższy poziom zdystansowania wobec religii i Kościoła, nie tylko w dziedzinie praktyk religijnych i więzi z Kościołem, ale także w sferze przekonań religijnych i moralnych oraz chrześcijańskich wyjaśnień sensu i celu ludzkiego życia.

Młodzież wykazuje też większą skłonność do tego, co można by nazwać „transcendentną bezdomnością”. Obraz Boga w świadomości ludzi współczes-

⁴⁹ H. G. Z i e b e r t z, *Hungry for heaven? – Was glauben Schülerinnen und Schüler?*, [w:] *Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog. Weltweit akute Herausforderungen und Praxis einer Weggemeinschaft für Eine-Welt-Religionspädagogik*, hrsg. von E. Groß, K. König, Münster 2000, s. 375-379.

⁵⁰ H e r r, dz. cyt., s. 194-196.

⁵¹ B. D i e h l, *Woran die Deutschen glauben. Gottesbilder und Gottesbeziehungen*, „Lebendige Seelsorge”, 48 (1997), Nr. 2-3, s. 153-161.

nych stoi w ścisłym związku z procesami komunikowania się ze wspólnotą wiary. Im częściej osoby uczestniczą w praktykach religijnych swojej wspólnoty kościelnej, tym częściej prezentują chrześcijańsko-kościelny obraz Boga⁵². W większości krajów europejskich wskaźniki deklarujących wiarę w Boga wyraźnie przekraczają 50%, ale ideę Boga osobowego (w sensie chrześcijańskim) akceptuje tylko mniejszość. Badania socjologiczne wskazują, że wraz ze spadkiem poziomu praktyk religijnych, zwłaszcza uczestnictwa we mszy św. niedzielnej, zmniejsza się wiara w Boga osobowego, a sama religijność staje się coraz bardziej niejasna i nieokreślona⁵³.

Religijność kościelna, zawierająca w sobie zarówno dogmatycznie określone przez Kościół prawdy wiary, jak i normy moralności religijnej, wreszcie spełnianie obowiązkowych praktyk religijnych i utrzymywanie na pewnym poziomie więzi z Kościołem, staje się w Europie Zachodniej sprawą mniejszości. Częściowa identyfikacja z prawdami wiary oraz wartościami i normami moralnymi głoszonymi przez Kościół staje się poniekąd normalnością. Współcześnie stosunkowo łatwo jest opisać terytorialnie wspólnoty chrześcijańskie, o wiele trudniej zaś jako wspólnoty wiary. Kościelna moralność seksualna jest nie tylko w praktyce ignorowana, ale i teoretycznie kwestionowana (np. aprobata przedmałżeńskiego współżycia seksualnego, usprawiedliwianie aborcji w różnych życiowych sytuacjach, tolerowanie par homoseksualnych i różnych innych form życia małżeńskiego i rodzinnego). Mówi się w tym kontekście o „etycznej kapitulacji” Kościoła⁵⁴. Otwarta pozostaje kwestia, na ile religijność selektywna (wybiórcza) jest tylko osłabieniem religijności kościelnej (deficyt), na ile zaś alternatywą dla religijności określonej instytucjonalnie.

W Kościele traktowanym jako swoiste „przedsiębiorstwo usług religijnych” wierni występują w roli klientów załatwiających niezbędne sprawy związane ze sferą *sacrum*. Według socjologa M. N. Ebertza większość Niemców żyje w Kościele bez Kościoła jako wspólnoty przekonań. Negatywne przemiany w postawach wobec Kościoła są szczególnie widoczne w młodym pokoleniu i nic nie wskazuje na to, że w miarę upływu czasu będzie następować w tym pokoleniu odchodzenie od dyssensu w stronę konsensu wiary w sensie ko-

⁵² P. M. Z u l e h n e r, R. V o l z, *Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht*, Ostfildern 1998, s. 207-208.

⁵³ A. D u b a c h, *Wandel der kirchlichen Sozialform, [w:] Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz*, hrsg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, Zürich 2001, s. 53-77.

⁵⁴ H e r r, dz. cyt., s. 197-198.

ścielnym. Pluralizm religijny występuje nie tylko w społeczeństwie, ale zdomował się on wyraźnie w samym Kościele (pluralizacja rozumienia wiary, zanik niektórych praktyk religijnych, np. praktyki spowiedzi indywidualnej). Kościoły chrześcijańskie stają się wspólnotami religijnymi, które nie wypełniają istotnej funkcji religii, tj. określenia kształtów życia codziennego ludzi wierzących. Tracą one swoją siłę i nośność społeczną, przestają być „solą ziemi”, chorują, stają się pacjentem, chociaż ze swej istoty niosą zbawienie i „zdrowie”⁵⁵.

Współcześnie wielu członków Kościoła nie wierzy w jedyną i wyłączną prawdę, lecz wybiera z wielości prawd własne osobowo przeżywane prawdy (religijność „wielojęzyczna”). Każdy kształtuje swoją wiarę i według niej żyje, nie chce podporządkować się do końca i bezdyskusyjnie żadnej z wielkich „metaopowieści”, w tym i chrześcijaństwa. Religijność pojawiająca się w zindywidualizowanych kontekstach nie jest łatwa do przekazu. Tradycyjny katechetyczny przekaz wiary, rozumiany jako wprowadzenie w utrwalone konteksty kultury, napotyka na znaczne trudności. Wychowanie religijne dzisiaj musi ukazać, jak obchodzić się z religijnymi opcjami, jakie należy stosować kryteria w podejmowaniu wolnych decyzji. Rzeczywiste postawy religijne większości ludzi wierzących oscylują dzisiaj między relatywizmem i absolutyzmem. Mają oni niejednokrotnie swoje własne „hierarchie prawd wiary”, nie pokrywające się z katechizmem Kościoła.

Ważne jest stałe budowanie religijnych więzi z Kościołem i utrwalanie przekonania, że nie jest on taksówką, z której można wysiąść na następnym rogu ulicy, jeżeli komuś coś nie odpowiada (parafraza znanego powiedzenia M. Webera). Kościół jest instytucją „długiego trwania”, ale współcześnie każdy może sobie wybierać swoją tożsamość religijną i kościelną, trudniej jest jednak ją utrzymać. Czysto subiektywna religijność, nie mająca oparcia w grupach społecznych, nie ma wielkich szans przeżycia na dłuższą metę⁵⁶. W warunkach pluralizmu religijnego człowiek zyskuje jednak więcej przestrzeni dla swoich indywidualnych wyborów. Pluralizm religijny stwarza poniekąd „zbawczy przymus” do głębszego i bardziej personalnego przeżywania swojej wiary i jej uzasadniania w kontekście ludzi inaczej wierzących lub

⁵⁵ Tamże, s. 14-15.

⁵⁶ K. L e h m a n n, *Mut zum eigenen Standort entwickeln. Die Zukunft der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft*, „Pfarramtsblatt. Mitteilungen aus Amtsblättern für den katholischen Klerus”, 73 (2000), Nr. 1, s. 19.

niewierzących, daje szansę uwolnienia wiary od determinizmów społeczno-kulturowych i przeżywania jej w wolności⁵⁷.

IV. SEKULARYZACJA I PLURALIZM RELIGIJNY WYZWANIEM DLA KOŚCIOŁA

Socjolog nie chce być futurologiem czy prorokiem szkicującym subiektywne wizje przyszłego życia kościelnego, jakiś obraz Kościoła pobożnych życzeń, czy obraz kontrastowy do sytuacji obecnej. Raczej zastanawia się nad tym, jak zmieniać świadomość religijną i prokościelną członków Kościoła, jak przekształcać struktury kościelne, by były bardziej funkcjonalne w przyszłości, jaką drogą powinien iść Kościół jutra. Jeżeli nawet diagnozy socjologiczne mogą niekiedy wydawać się za daleko idące, to i tak – oprócz walorów poznawczych – mają one wymiar „prognoz ostrzegawczych” dla Kościoła, mobilizując go do przeciwdziałania i przyczyniając się tym samym do zredukowania zbyt „czarnych” scenariuszy rozwoju (np. koniec Kościoła ludowego). Chronią nas przed subiektywnym samouwielbieniem.

Spotykamy się dość często ze stwierdzeniem, że Kościół katolicki ze swoimi utralonymi wzorami działań i systemem organizacji, nie odpowiadającym różnicowanemu, pluralistycznemu światu, wciąż tkwi w epoce przednowoczesnej. Jeżeli nie potrafi on dostrzec i odpowiedzieć na wyzwanie pluralizmu nowoczesności, będzie musiał sam sobie przypisać straty, jakie ponosi i ponieść będzie z tego właśnie powodu. Według socjologa węgierskiego M. Tomki te niedopasowane do nowoczesnego pluralizmu formy organizacyjne są nośnikami „struktur grzechu”, które utrudniają misję posłannictwa Kościoła. Pluralizm społeczny i religijny nie są same w sobie niebezpieczeństwem dla Kościoła. Niebezpieczne jest zderzenie się pluralistycznego społeczeństwa z monopolistyczną instytucją Kościoła. Pluralizm religijny może być szansą dla Kościoła⁵⁸.

Kościół musi reagować na nową sytuację chrześcijaństwa, niezależnie od tego, w jakich terminach zostanie ona opisana. Dokonujące się zmiany w re-

⁵⁷ T. S o r g, *Zwischen Säkularität und Religiosität. Volkskirche in den neunziger Jahren*, „Theologische Beiträge,” 21 (1990), Nr. 2, s. 65-77.

⁵⁸ M. T o m k a, *Religiöser Pluralismus in Gesellschaft und Kirche*, [w:] *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?*, hrsg. von H. Schmidinger, Innsbruck-Wien 1999, s. 265-267; A. H a l b m a y r, *Polytheismus oder Monotheismus?*, [w:] *Religiosität am Ende der Moderne*, s. 228-264.

ligijności, często określane w Kościele jako kryzys, nie muszą oznaczać upadku religii – niosą one z sobą również pewne szanse i nowe możliwości pracy dla Kościołów w multireligijnym społeczeństwie. Sytuacja religijna staje się do pewnego stopnia „postmodernistyczna”, co bynajmniej nie upoważnia do podawania prognoz jednoznacznie złowrogich dla chrześcijaństwa. Kościół musi być jednak przygotowany na tę nową sytuację różnorodności i swobody światopoglądowej. W warunkach pluralizmu i indywidualizmu religijnego potrzebne są nowe orientacje czy strategie pastoralne, poprzez które Kościół usiłuje wyjść na spotkanie ze współczesną kulturą. Nawet skrajne tezy o zmierzchu czy upadku Kościoła ludowego mogą uwrażliwiać na ważność spraw Kościoła i stymulować do jego przebudowy.

Kościół powinien jednak ustawicznie podejmować dyskusję nad sobą samym, nad postmodernistyczną sekularyzacją w warunkach społeczeństwa opcji. Nie chodzi tu o pełne dopasowanie się do „ducha czasu” (kto się całkowicie sprzymierzy z „duchem czasu”, może szybko zostać wdowcem) ani o całkowite poddanie się logice społeczeństwa opcji, lecz raczej dostrzeżenie horyzontu i kontekstu czasowego, w którym oferta Kościoła powinna przewyższyć wszystkie inne i niejako je wyprzedzać. Kościół jest w tych warunkach „skazany” na dialog z różnymi ugrupowaniami religijnymi i *quasi-religijnymi*. Kościoły w Europie Zachodniej tracą powoli swój „ludowy” charakter, kształtują swoje społeczne formy i struktury, broniąc się przed sytuacją getta lub „wykluczenia” ze społeczeństwa. Działając w społeczeństwie ryzyka, stają się w ten sposób poniekąd Kościołami ryzyka.

Tak zwany nowoczesny czy ponowoczesny świat niesie z sobą nowe wyzwania dla Kościoła. Reakcja Kościoła na te nowe „znaki czasu” może być trojaka.

a) **R o z w i ą z a n i e f u n d a m e n t a l i s t y c z n e**. Oznacza ono rezygnację z ulegania trendom pluralizmu i związanego z tym ciągłego przymusu wybierania i podejmowania decyzji. Taki model Kościoła ogranicza pole działania poprzez dawanie prostych i jednoznacznych odpowiedzi oraz resakralizację struktur kościelnych. Kościół „fundamentalistyczny” byłby przekonujący dla niewielkiej grupy katolików i skazany na egzystencję porównywalną z funkcjonowaniem sekt. Odseparowanie się od świata i demonizowanie wszystkich otwartych kwestii gwarantowałoby mu pewną stabilizację kosztem zminimalizowania kontaktów ze światem zewnętrznym. Kościół sam w sobie jako „kognitywna mniejszość” przestałby być celem ataków zewnętrznych.

b) **C h r z e ś c i j a ń s t w o a l t e r n a t y w n e**. W strategii chrześcijaństwa alternatywnego preferuje się osobiste decyzje jednostek i alternatywne style życia, a także profetyczne „nie” wobec strukturalnego zła

(np. podstawowe struktury Kościoła w Trzecim Świecie). Kościół oparty na osobistych decyzjach jest z konieczności „małą trzodą”. Ze względu na wyzwanie, jakie ten model Kościoła stawia jednostkom, będzie on udziałem tylko mniejszości.

c) K a t o l i c y z m r ó ż n o p o s t a c i o w y. Kościół traktuje wyzwania współczesnego świata jako własną szansę. W konfrontacji z pluralizmem wskazuje nowe drogi ewangelizacyjne, akceptując pluralizm form życia religijno-kościelnego. W takiej różnorodności (zjednoczonej w samym Kościele), która jest dopuszczalna i aprobowana, istnieje szansa dla Kościoła, także dla Kościoła ludowego⁵⁹.

Kościół nie może jednak pogodzić się z tezą, że religijność jest sprawą czysto zindywidualizowaną i sprywatyzowaną, gdyż każdy akt religijny ma zawsze znamię osobowe i wspólnotowe (społeczne zarazem)⁶⁰. Trzeba jednak pamiętać, że wszyscy uczestnicy dyskursu wychodzący od przesłanek skrajnie liberalnych i sekularyzacyjnych będą optować za koniecznością ograniczenia religii i Kościoła do sfery prywatnej, zgodnie z wymogami strukturalnymi tzw. nowoczesności. Nawet funkcja związana z troską o przekaz wartości i norm moralnych, czyli z troską o etyczną jakość społeczeństwa, budzi niekiedy wątpliwości i zastrzeżenia.

Kościół katolicki nie jest przeciwny pluralizmowi, uprawnionemu zróżnicowaniu możliwych opcji. Wiara chrześcijańska może prowadzić do rozmaitych zaangażowań (*Octogesima adveniens*, 50), pewne formy pluralizmu religijnego są i będą w Kościele. Różnorodność nie szkodzi jedności, lecz ją wzmacnia. „Minął czas jednolitego etosu w społeczeństwie i w Kościele i nie możemy tworzyć opozycji: z jednej strony święty Kościół, a z drugiej zły świat. Problem pluralizmu istniejącego w społeczeństwie możemy rozwiązać tylko przez dopuszczenie do pewnego pluralizmu także w Kościele”⁶¹. Kościół marzeń musi być z konieczności zróżnicowaną wspólnotą. Chociaż uznaje siebie za społeczność nadprzyrodzoną, posiada pewną charakterystykę społeczeństwa ludzkiego. Nie godzi się na izolację społeczną czy działalność ograniczoną do tzw. nisz społecznych. Sprawa społecznych kompetencji Kościoła jest wciąż problemem otwartym.

⁵⁹ P. N e u n e r, *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra*, s. 263-265.

⁶⁰ A. H a h n, *Identität und Biographie*, [w:] *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, hrsg. von M. Wohlrab-Sahr, Frankfurt am Main–New York 1995, s. 127-152.

⁶¹ *Kościół i Europa. Z biskupem Karlem Lehmannem, przewodniczącym Episkopatu Niemiec, rozmawia Ireneusz Cieślak*, „Tygodnik Powszechny”, 1997, nr 19 (2496), s. 5.

W odniesieniu do religijności, jeżeli Kościół godzi się nawet z tym, że jest ona – jako rzeczywistość ludzka – otwarta na różne formy realizacji, to nie może być ona czymś nieokreślonym czy rozplywającym się w bezkształcie lub propagowana według metod swoistego kościelnego marketingu, na zasadzie indywidualnych upodobań (Kościół „podaży” i klienci). Chrześcijaństwo przychylnie człowiekowi nie oznacza religii bez wymogów i zobowiązań moralnych, a eklezjologia komunii sformułowana w konstytucji soborowej *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, posług i różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, nie oznacza demokratyzmu i socjologizmu, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła (*Tertio millennio adveniente*, 36)⁶².

Funkcjonowania religii czy Kościoła nie można sprowadzić do mechanizmów rynkowych, podobnych do tych, jakie działają w gospodarce. Rynkowy model religii, wypracowany przez socjologów amerykańskich, wyjaśnia tylko pewne społeczne wymiary religijności, zorientowanej na subiektywne preferencje jednostki wybierającej ze zróżnicowanych religijnych ofert to, co pasuje do jej indywidualnych wymogów (zorientowanie konsumpcyjne wobec religii, religijna mentalność marketingowa, religijność „użytkowa”). W pluralistycznej sytuacji „rynku” zwiększa się proces relatywizacji oferty religijnej, podlega redefinicji i modernizacji chrześcijańska tradycja oraz utrwalone struktury kościelne. Akcentuje się to wszystko, co się dobrze „sprzedaje”.

Nie negując pewnych osiągnięć w pracy Kościoła wynikających z przyjęcia „mentalności konkurencyjnej”, trzeba krytycznie zauważyć, że nie można do końca ujmować spraw religijnych w kategoriach usługowych, rynkowych. Jeżeli nawet w życiu codziennym są takie sfery działania, które wymykają się logice podaży i popytu oraz mentalności rynkowej, to tym bardziej dotyczy to sfery religijnej, duchowej. Chrześcijaństwo nie może być ani postmodernistyczne, ani opcyjne, a Kościoły nie mogą być punktami „religijnego serwisu” czy tylko zabezpieczeniem minimum moralnej przyzwoistości w społeczeństwie⁶³.

Pluralizm jest darem i zadaniem zarazem, a przewartościowanie „pola religijnego” niesie z sobą niebezpieczeństwa, jak i szanse dla działań Kościoła. Nie można go ani demonizować, ani gloryfikować. Przykład Ameryki pokazuje, że wzrastający pluralizm religijny nie musi pociągać za sobą wy-

⁶² K. B a u m g a r t n e r, *Kirchenvisionen: Fermente der charismatischen Prophetie*, [w:] *Kirchenbilder – Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit*, hrsg. von W. Beinert, Regensburg 1995, s. 171.

⁶³ S. W. H i l l e b r e c h t, *Die Praxis des kirchlichen Marketings. Die Vermittlung religiöser Werte in der modernen Gesellschaft*, Hamburg 2000, s. 8-23.

łącznie negatywnych skutków. Może także oddziaływać dynamicznie, w większym stopniu uwzględniając potrzeby duchowe wiernych i ich orientacje życiowe⁶⁴. Pluralizm religijny nie musi powodować złej koniunktury dla Kościołów. Część socjologów podkreśla jednak, że Kościoły, zwłaszcza zaś katolicki, z trudem przystosowują się do pluralizmu społeczno-kulturowego związanego z nowoczesnością. Kościoła nie można jednak traktować jako swoistego przedsiębiorstwa, które występuje z konkretną ofertą usług. Z drugiej strony jest także pewne, że przekonań religijnych współcześnie nie da się narzucić siłą, że muszą one wypływać bardziej z indywidualnego wyboru⁶⁵. Według niektórych prognoz w postreligijnej cywilizacji ma szansę jedynie radykalnie zmieniony Kościół⁶⁶.

Kościół hierarchiczny zdaje sobie sprawę z zachodzących w społeczeństwie przemian religijnych w warunkach pluralizmu kulturowego i aksjologicznego. W krajach Europy Zachodniej w dalszym ciągu większość deklaruje się jako wierzący, ale tylko mniejszość troszczy się o związek wiary z życiem codziennym według wskazań Kościoła. Postulat, jaki w tym punkcie się nasuwa, to nie troska o rozbudowę własnego subsystemu kościelnego w społeczeństwie z całym aparatem władzy i środkami przymusu dla zapewnienia instytucjonalnego uczestnictwa wiernych w życiu religijnym, lecz taki typ ewangelizacji, który zmierza do rozwijania głębokiej identyfikacji ludzi wierzących z wartościami, normami i wzorami zachowań religijnych.

Wiąże się z tym kwestia sposobu przepowiadania Ewangelii i głoszenia centralnych prawd wiary. Człowiek współczesny jest szczególnie uwrażliwiony na to, jaką orientację daje mu wiara religijna w życiu codziennym. Ważne będzie ożywienie wiary w doświadczeniu sakramentów Kościoła, wiele z nich jest jeszcze w praktyce w pełni respektowanych, chociaż nie zawsze adekwatnie rozumianych (np. chrzest dzieci, pierwsza komunia, bierzmowanie, ślub kościelny).

Kościół nie powinien wzywać do walki z radykalnym pluralizmem religijnym i strukturalną indywidualizacją religijną, lecz przekształcać ją w ramach misji ewangelizacyjnej, poprzez otwarty dyskurs i dialog z innymi ludźmi,

⁶⁴ G a b r i e l, *Formen heutiger Religiosität*, s. 213.

⁶⁵ Pluralizm religijny może okazać się elementem wspierającym pluralizm gospodarczy i polityczny. Zob. D. M a r t i n, *Gospodarcze owoce ducha*, [w:] *Kultura przedsiębiorczości*, red. B. Berger, tł. K. W. Frieske, Warszawa 1994, s. 85-94.

⁶⁶ Por. S. M o s e s, *Fragen zur Zukunft der Religion im 21. Jahrhundert*, [w:] *Religiosität am Ende der Moderne*, s. 11-25; R. G r o n e m e y e r, *Wozu noch Kirche?*, Berlin 1995, s. 36-37.

reprezentującymi odmienne propozycje rozwiązań problemów ludzkich i religijnych (nie „przeciw”, lecz „z”). Przed chrześcijańskim przepowiadaniem i duszpasterstwem otwierają się nowe, wciąż słabo wykorzystane perspektywy. Kościół zaś powinien ustawicznie reflektować nad swoją kondycją, poddawać się samokrytyce w duchu Ewangelii („Ecclesia semper reformanda”)⁶⁷.

W warunkach sekularyzacji, rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Nie rezygnując zbyt pochopnie i pośpiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy duszpasterstwa, uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych. Jedną z dróg pogłębiania religijności, oznaczającej równocześnie etap kościelnej dojrzałości, są ruchy kościelne i nowe wspólnoty religijne. Wymiar instytucjonalny i charyzmatyczny Kościoła wzajemnie się wspierają, stanowią równie istotne i konstytutywne jego elementy. W ich dynamicznej symbiozie kryje się ogromny potencjał dla przyszłości Kościoła.

V. UWAGI KOŃCOWE

Procesy sekularyzacyjne nie omijają Polski. Model zachodnioeuropejskiej sekularyzacji nie musi się realizować w Polsce w miarę kształtowania się pluralistycznego społeczeństwa. Zmiany związane z szeroko rozumianą modernizacją społeczną nie pociągają w sposób nieuchronny „upadku” religijności. Mogą jednak sprzyjać spowolnionej czy pełzającej sekularyzacji oraz zmianie form religijności i kościelności. W przyszłości – być może – wzrośnie liczba jednostek przyjmujących wobec religii postawy mieszczące się w granicach zakreślonych przez indywidualistyczny czy nawet postmodernistyczny sposób myślenia, jednostek, które będą rozumieć swoją wiarę na własny sposób, nie mieszczący się do końca w ramach katolickiej ortodoksji. Zjawisko to będzie się nasilać niezależnie od tego, czy w Polsce nastąpi gwałtowny proces laicyzacji (mało prawdopodobne), czy też będziemy obserwować raczej procesy pełzającej sekularyzacji (najbardziej prawdopodobny scenariusz rozwoju religijności). Można przypuszczać, że Polska pozostaje w zsekularyzowanej Europie „przypadkiem szczególnym”, ze znaczącą rolą religii i Kościoła w życiu społecznym, jako nośnik nadziei wielu Polaków.

⁶⁷ L. K a r r e r, *Zukunfts Chancen der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft*, [w:] *Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen*, hrsg. von A. Dubach, W. Lienemann, Zürich 1997, s. 101-135.

Kościół katolicki w Polsce doświadcza ciągłej obecności innych Kościołów w społeczeństwie, ale i różnych ugrupowań religijnych, które występują jako konkurencyjne agencje na rynku religijnym, czyli ustawicznie poszerzającego się pluralizmu religijnego. Powoli zaczynamy dostrzegać w społeczeństwie polskim zjawiska, o których pisał w latach sześćdziesiątych P. L. Berger: „Sytuacja pluralistyczna jest przede wszystkim *sytuacją rynkową* – instytucje religijne stają się agencjami rynkowymi, a tradycje religijne – artykułami konsumpcyjnymi. W każdym razie poważna część aktywności religijnej w tej sytuacji zostaje zdominowana przez logikę ekonomiki rynkowej”⁶⁸. Radykalny pluralizm religijny nie zatrzyma się przed granicami Polski, a zróżnicowanie religijne dokonuje się w naszym społeczeństwie coraz szybciej i jest już dość widoczne. Nic nas jednak nie upoważnia do zbyt pośpiesznej rezygnacji z badania kościelnie ukonstytuowanej religijności, wyraźnie danej i dokładnie mierzalnej z racji swych instytucjonalnie ugruntowanych form⁶⁹. Pomimo niewątpliwych zmian w religijności Polaków po 1989 r. i pojawienia się nowych ruchów religijnych o charakterze pozakatolickim, a nawet pozachrześcijańskim, teza o „pożegnaniu się z katolickim krajem” jest co najmniej przedwczesna⁷⁰.

W zmieniającej się rzeczywistości społeczno-kulturowej i religijnej w społeczeństwie polskim potrzebne jest bardziej aktywne duszpasterstwo.

Kościół nie może godzić się na anarchię moralną, ani też na libertyński minimalizm etyczny, który dopuszcza deprawację moralną całych narodów, zabijanie nienarodzonych, starych, chorych i wszelkie aberracje seksualne. Kościół musi pozostać znakiem sprzeciwu. Kościół nie może odejść od jednoznacznej nauki ewangelicznej, według której miliardy chrześcijan żyły i za którą setki milionów umierały przez minione dwa tysiąclecia. Kościół nie może godzić się na zgniłe kompromisy, pod pozorem uwspółcześnienia swojej doktryny i moralności. Do budowania wolnego, prawdziwie tolerancyjnego i demokratycznego świata nie wystarczy jednak sama tylko dobra wola nas katolików. Nie wystarczy tradycyjnie statyczne duszpasterstwo, które dociera do niezbyt wielkiej liczby ludzi. Nowa ewangelizacja, do której wzywa Ojciec święty, powinna nas zmobilizować do zdefiniowania na nowo metod działania Kościoła w naszym społeczeństwie, zagrożonym już tym wszystkim, co dzieje się w zsekularyzowanych społeczeń-

⁶⁸ P. L. B e r g e r, *Święty baldachim. Elementy socjologiczne teorii religii*, tł. W. Kurdział, Kraków 1997, s. 186.

⁶⁹ K. G a b r i e l, *Socjologia religii*, [w:] *Leksykon religii*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 438.

⁷⁰ P. S t e g e r, *Abschied vom katholischen Land? Polens Kirche nach dem Kommunismus*, Wien 2001.

stwach. Musimy się stać Kościołem misyjnym, który nie będzie się dopasowywał do wizji świata ustanawianej przez ateistów, relatywistów i agnostyków, lecz naśladować w swoim życiu Chrystusa – miłosiernego, ubogiego, cierpiącego – aktywnie zwróci się do ludzi z tym samym pytaniem, jakie On dwa tysiące lat temu postawił pogańskim, zatopionym w chaosie moralnym, w bałwochwalstwie i w zbrodni narodom – Czy chcecie żyć inaczej? Czy chcecie się wyrwać z zaklętego kręgu zła i bezsensu?⁷¹.

Nie trzeba dodawać, że Kościół nie zamyka się tylko w horyzoncie ludzkich doświadczeń, a jego przyszłość nie jest wyznaczana tylko pomysłowością działań jego członków. Z obecnego stanu Kościoła nie da się ekstrapolować dokładnie w przyszłość i określić jego wyłaniające się społeczne kształty. „Wiatr wieje tam, gdzie chce, i szum jego słyszysz, lecz nie wiesz, skąd przychodzi i dokąd zmierza. Tak jest z każdym, kto narodził się z Ducha” (J 3, 8). Kościół nie jest swoistym „kontrspołeczeństwem”, ale podejmuje coraz częściej dialog nie tylko z zsekularyzowanym społeczeństwem, ale i z zsekularyzowanym człowiekiem. Wskazuje, że „człowiek tam, gdzie przestaje szukać oparcia w wartości wobec siebie transcendentnej, ponosi ryzyko, że stanie się ofiarą nieograniczonej samowoli władzy i pseudoabsolutów, które go niszczą” (Jan Paweł II podczas wizyty w siedzibie Parlamentu Europejskiego 11 października 1988 r.)⁷². Nie jest to Kościół „terapeutyczny”, który tylko usiłuje wychodzić naprzeciw psychologicznym potrzebom swoich wiernych, bez stawiania im jakichkolwiek wymagań. Kościół „usług” odnosi sukcesy lub upada w zależności od tego, czy jest w stanie zaspokoić zmieniające się potrzeby religijne. „Każda próba zastąpienia pojęcia Kościoła innym niż to, jakie wynika z jego natury i misji, oddaliłoby nas niewątpliwie od źródeł światła i mocy Ducha, których właśnie dzisiaj potrzebujemy tak bardzo. Nie wolno nam się łudzić, że inny model Kościoła – bardziej laicki – mógłby lepiej odpowiadać potrzebom bardziej zdecydowanej obecności Kościoła w świecie i lepszemu zrozumieniu problemów człowieka. Spełnić to tylko może Kościół, który jest głęboko zakorzeniony w Chrystusie, w źródłach swej wiary, nadziei i miłości” (Jan Paweł II w liście do Episkopatu Niemiec z 22 maja 1980 r.)⁷³.

⁷¹ W i e l g u s, dz. cyt., s. 553-554.

⁷² „L'Osservatore Romano”, 9 (1988), nr 10-11, s. 11.

⁷³ J a n P a w e ł II, *Nauczanie papieskie*, t. III/1, red. E. Weron, A. Jaroch, Poznań-Warszawa 1985, s. 627.

BIBLIOGRAFIA

- A l t e r m a t t U.: *Katolicyzm a Nowoczesny Świat*, tł. G. Sowiński, Kraków 1995.
- B a u m g a r t n e r K.: *Kirchenvisionen: Fermente der charismatischen Prophetie*, [w:] *Kirchenbilder – Kirchenvisionen. Variationen über eine Wirklichkeit*, hrsg. von W. Beinert, Regensburg 1995, s. 158-193.
- B e r g e r P. L.: *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am Main–New York 1994.
- *Święty baldachim. Elementy socjologiczne teorii religii*, tł. W. Kurdziel, Kraków 1997.
- *Sekularyzm w odwrocie*, „Nowa Res Publica”, 1998, nr 1, s. 67-74.
- B e r g e r P. L., L u c k m a n n Th.: *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Gütersloh 1995.
- B o c h i n g e r Ch.: *„New Age” und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1994.
- B o u r d i e u P.: *Rede und Antwort*, Frankfurt am Main 1992.
- *Das religiöse Feld. Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz 2000.
- *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tł. A. Zawadzki, Kraków 2001.
- B o u r d i e u P., W a c q u a n t L. J. D.: *Zaproszenie do socjologii refleksyjnej*, tł. A. Sawisz, Warszawa 2001.
- D i e h l B.: *Woran die Deutschen glauben. Gottesbilder und Gottesbeziehungen*, „*Lebendige Seelsorge*”, 48 (1997), Nr. 2-3, s. 153-161.
- D u b a c h A.: *Wandel der kirchlichen Sozialform*, [w:] *Lebenswerte. Religion und Lebensführung in der Schweiz*, hrsg. vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, Zürich 2001, s. 53-77.
- E b e r t z M. N.: *Moderne ohne Religion? Der gesellschaftliche Kontext von Kirche in soziologischer Perspektive*, „*Militärseelsorge*”, 38 (2000), s. 142-144.
- *Pluralisierung, Verkirchlichung, alte und neue Kristallisationen*, [w:] *Im Aufbruch gelähmt? Die deutschen Katholiken an der Jahrhundertwende*, hrsg. von D. Seeber, Frankfurt am Main 2000, s. 25-38.
- E d e r K.: *Europäische Säkularisierung – ein Sonderweg in die postsäkulare Gesellschaft?*, „*Berliner Journal für Soziologie*”, 12 (2002), Nr. 3, s. 331-343.
- Epistemological Modesty: an Interview with Peter Berger*, „*The Christian Century*”, 114 (1997), No. 30, s. 972-977.
- F u k u y a m a F.: *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, tł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000.
- G a b r i e l K.: *Wandel des Religiösen*, „*Forschungsjournal, Neue Soziale Bewegungen*”, 1993, Nr. 3-4, s. 28-36.
- *Wandel des Religiösen im Umbruch der Moderne*, [w:] *Religionsstile Jugendlicher und moderne Lebenswelt*, hrsg. von W. Tzschetzsch, H. G. Ziebertz, München 1996, s. 47-63.
- *Socjologia religii*, [w:] *Leksykon religii*, tł. P. Pachciarek, Warszawa 1997, s. 437-439.
- *Formen heutiger Religiosität im Umbruch der Moderne*, [w:] *Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?*, Hrsg. von H. Schmidinger, Innsbruck–Wien 1999, s. 193-227.
- *Zwischen Säkularisierung. Individualisierung und Entprivatisierung. Zur Widersprüchlichkeit der religiösen Lage heute*, [w:] *Erosion. Zur Veränderung des religiösen Bewusstseins*, hrsg. von K. Walf, Luzern 2000, s. 9-28.
- G i d d e n s A.: *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tł. A. Szulżycka, Warszawa 2001.

- G o o d m a n N.: Wstęp do socjologii, tł. J. Polak, J. Ruskowski, U. Zielińska, Poznań 1997.
- G r o n e m e y e r R.: Wozu noch Kirche?, Berlin 1995.
- H a b e r m a s J.: Wierzyć i wiedzieć, „Znak”, 54 (2002), nr 9, s. 8-21.
- H a h n A.: Identität und Biographie, w: Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche, hrsg. von M. Wohrab-Sahr, Frankfurt am Main/New York 1995, s. 127-152.
- H a l b m a y r A.: Polytheismus oder Monotheismus?, [w:] Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?, hrsg. von H. Schmidinger, Innsbruck-Wien 1999, s. 228-264.
- H e r r Th.: Patient Kirche – Was ist mit der Kirche los? Eine sozialwissenschaftliche Untersuchung, Paderborn 2001.
- H i l l e b r e c h t S. W.: Die Praxis des kirchlichen Marketings. Die Vermittlung religiöser Werte in der modernen Gesellschaft, Hamburg 2000.
- H ö l l i n g e r F.: Volksreligion und Herrschaftskirche. Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften, Opladen 1996.
- H o r x M.: Megatrends für die späten neunziger Jahre, Düsseldorf 1995.
- I s a m b e r t A. F.: Empirische Vielfalt und ideologische Geschlossenheit: Populäre Religion in Frankreich, [w:] Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern, Hrsg. von M. N. Ebertz, F. Schultheis, München 1986, s. 192-203.
- J a c y n o M.: Iluzje codzienności. O teorii socjologicznej Pierre'a Bourdieu, Warszawa 1997.
- K a r r e r L.: Zukunftschancen der Kirche in einer pluralistischen Gesellschaft, [w:] Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen, hrsg. von A. Dubach, W. Lienemann, Zürich 1997, s. 101-135.
- K a u f m a n n X. F.: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen 1989.
- Religia i nowoczesność, [w:] Socjologia religii. Antologia tekstów, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 361-382.
- K ü e n z l e n G.: Das funktionale Religionsverständnis: Grenzen und Gefahren. Einige Anmerkungen und Hinweise, [w:] Dialog und Unterscheidung. Religionen und neue religiöse Bewegungen im Gespräch. Festschrift für Reinhart Hummel, hrsg. von R. Hempelmann, U. Dehn, Berlin 2000, s. 89-97.
- Katholisch, evangelisch oder nichts? Konfessionslose in Deutschland, hrsg. von J. Horstmann, Schwerte 2000.
- Kościół i Europa. Z biskupem Karlem Lehmannem, przewodniczącym Episkopatu Niemiec, rozmawia Ireneusz Cieślak, „Tygodnik Powszechny”, 1997, nr 19, s. 1 i 5.
- L e h m a n n K.: Mut zum eigenen Standort entwickeln. Die Zukunft der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, „Pfarramtsblatt. Mitteilungen aus Amtsblättern für den katholischen Klerus”, 73 (2000), Nr. 1, s. 16-23.
- L i p p W.: Synkretismus, soziokulturell. Aspekte einer Soziologie der Postmoderne, [w:] Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen der modernen Synkretismus, hrsg. von V. Drehsen, W. Sparr, Gütersloh 1996, s. 37-53.
- M a r r a m a o G.: Die Säkularisierung der westlichen Welt, Frankfurt am Main 1996.
- M a r t i n D.: Gospodarcze owoce ducha, [w:] Kultura przedsiębiorczości, red. B. Berger, tł. K. W. Frieske, Warszawa 1994, s. 85-94.
- Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel, [w:] Das Europa der Religionen, hrsg. von O. Kallscheuer, Frankfurt am Main 1996, s. 161-180.

- M o s e s S.: Fragen zur Zukunft der Religion im 21. Jahrhundert, [w:] Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?, hrsg. von H. Schmidinger, Innsbruck–Wien 1999, s. 11-25.
- N e u n e r P.: Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś, [w:] Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 263-265.
- N i e n t i e d t K.: „Versöhnte Trennung”. Aktuelle Religionsdebatten in Frankreich, „Herder Korrespondenz”, 56 (2002), nr 4, s. 187-190.
- N i p k o w K. E.: Protestantismus und die Ambivalenz postmodern-moderner Religiosität. Empirische Spiegelungen bei Jugendlichen und jungen Erwachsenen, [w:] Glauben im Lebenszyklus, hrsg. von F. Harz, M. Schreiner, München 1994, s. 51-65.
- R a t z i n g e r J.: Wiara i teologia dzisiaj, „L'Osservatore Romano”, 18 (1997), nr 3, s. 50-51.
- R o o s L.: Christliche Weltverantwortung 2000, [w:] Aufbruch ins Dritte Jahrtausend. Theologisches Arbeitsbuch, hrsg. von G. L. Müller, Köln 1997, s. 402-422.
- Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999, hrsg. von D. Pollack, G. Pickel, Opladen 1999.
- S a u e r H.: Abschied von der säkularisierten Welt?, „Theologisch-praktische Quartalschrift”, 143 (1995), Nr. 4, s. 339-449.
- S m e l s e r N. J.: Przyczynek do teorii modernizacji, [w:] Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej. Wyboru dokonali: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki, Warszawa 1975, s. 323-341.
- S o r g T.: Zwischen Säkularität und Religiosität. Volkskirche in den neunziger Jahren, „Theologische Beiträge”, 21 (1990), Nr. 2, s. 65-77.
- S t a c h o w s k a E.: McŚwiat a religia, „Tyczyńskie Zeszyty Naukowe”, 2001, nr 3-4, s. 63-76.
- S t e g e r P.: Abschied vom katholischen Land? Polens Kirche nach dem Kommunismus, Wien 2001.
- Świat do roku 2000. Międzynarodowe badanie ankietowe nt. przyszłości. Raport synoptyczny, [w:] Polska 2000. Polska a świat do roku 2000. Polska Akademia Nauk. Komitet Prognozowania Rozwoju Kraju „Polska 2000”, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź 1989, s. 50-58.
- T a y l o r Ch.: Oblicza religii dzisiaj, tł. A. Lipszyc, Kraków 2002.
- Koniec świata chrześcijańskiego – zysk czy strata?, „Tygodnik Powszechny”, 2002, nr 21, s. 13.
- T i b i B.: Fundamentalizm religijny, tł. J. Danecki, Warszawa 1997.
- T o m k a M.: Religiöser Pluralismus in Gesellschaft und Kirche, [w:] Religiosität am Ende der Moderne. Krise oder Aufbruch?, Hrsg. von H. Schmidinger, Innsbruck–Wien 1999, s. 265-267.
- T o y n b e e A., I k e d a D.: Wybierz życie. Dialog o ludzkiej przyszłości, tł. A. Chmielewski, Warszawa 1999.
- V e n A. J. van der: Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?, [w:] Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18-21 września 2001, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I. S. Ledwoń, J. Mastej, Lublin 2001, s. 181-228.
- W a l d e n f e l s H.: Phänomen Christentum. Eine Weltreligion in der Welt der Religionen, Freiburg im Breisgau 1994.

- W i e l g u s S.: Chrześcijan wobec współczesnych wyzwań ideowych, „Miesięcznik Pastorski Płocki”, 86 (2001), nr 12, s. 537-555.
- W o h l r a b - S a h r M.: Konversion: Pluralisierung, Krise, Remoralisierung, [w:] Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000, hrsg. von J. Allmendinger, Opladen 2001, s. 781-801.
- Z i e b e r t z H. G.: Hungry for heaven? – Was glauben Schülerinnen und Schüler?, [w:] Religiöses Lernen der Kirchen im globalen Dialog. Weltweit akute Herausforderungen und Praxis einer Weggemeinschaft für Eine-Welt-Religionspädagogik, hrsg. von E. Groß, K. König, Münster 2000, s. 375-383.
- Z u l e h n e r M. P., V o l z R.: Männer im Aufbruch. Wie Deutschlands Männer sich selbst und wie Frauen sie sehen. Ein Forschungsbericht, Ostfildern 1998.

WHAT DOES THE “THE SPIRIT OF THE TIMES” SPEAK
SECULARISATION OF RELIGION AND POST-SECULAR SOCIETY

S u m m a r y

The paper analyses two complex cultural processes that are present in the sphere of religious life: process of secularisation, and process of religious pluralism, both of which are shown from the sociological point of view on the basis of rich specialist literature. The author argues with the thesis of global secularisation. He refers it, above all, to the societies of Western Europe, and analyses some aspects internal and external crisis of religiosity. Both main processes presented in the paper may become a broad research inspiration for sociologists of religion. Owing to an objective diagnosis of the situation of the Church, they may be the field of changes with regard to the organisation of religious life.

Translated by Jan Kłos

Słowa kluczowe: religijność, pluralizm religijny, sekularyzacja, nowoczesność.

Key words: religiosity, religious pluralism, secularisation, modernity.