

KS. JANUSZ MARIAŃSKI

## SEKULARYZACJA A NOWE FORMY RELIGIJNOŚCI

Współczesna socjologia religii znajduje się w stanie swoistej reorganizacji. Teksty z zakresu socjologii religii budzą zainteresowanie, ale i kontrowersje. Teoria sekularyzacji, która ma długą historię w naukach społecznych i odgrywała ważną rolę w socjologii, przeżywa pewien zastój, a nawet kryzys. Kryzys teorii sekularyzacji jest zaskoczeniem dla tych socjologów, którzy uważali, że religia zniknie z życia społecznego lub nie będzie miała znaczenia ani w sferze życia publicznego, ani prywatnego. Debaty na temat sekularyzacji i samej teorii sekularyzacji nie wygasają ani tym bardziej nie stają się czymś drugorzędnym. Wielu socjologów wciąż zajmuje się fenomenem religijnym z punktu widzenia teorii sekularyzacji, a zwolennicy tezy sekularyzacyjnej różnią się między sobą znacznie na płaszczyźnie teoretycznej (geneza sekularyzacji, jej formy i zróżnicowania) i empirycznej. Debaty toczą się między tymi, którzy wyrosli na gruncie teorii sekularyzacji, a tymi, którzy szukają nowych wyjaśnień postaw i zachowań religijnych w nowoczesnych społeczeństwach. Badania nad fundamentalizmem religijnym i nowymi ruchami religijnymi w USA i w innych częściach świata były prawdopodobnie najbardziej widocznymi punktami odniesienia w ocenach od ewaluacji negatywnej do re-ewaluacji religii<sup>1</sup>.

Złożoność zjawisk religijnych, jak również wielkie znaczenie indywidualnych doświadczeń religijnych, a zwłaszcza nowych ruchów religijnych, były trudne do badania z punktu widzenia teorii sekularyzacji. Na początku

---

Ks. prof. dr hab. JANUSZ MARIAŃSKI – kierownik Katedry Socjologii Moralności w Instytucie Socjologii KUL; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, tel. 81 445 33 45.

<sup>1</sup> D. E. S h e r k a t, Ch. G. E l l i s o n, *Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion*, „Annual Review of Sociology”, 25 (1999), s. 363-365.

XXI w., w epoce ponowoczesności, wpływ religii – mimo jej osłabienia – wciąż jest widoczny, a w pewnych dziedzinach życia niekiedy nawet wzrastający. Podkreśla się wpływ religii na rodzinę, stan zdrowia, dobre samopoczucie, kapitał społeczny, nawet na politykę. Nie została ona całkowicie zepchnięta na peryferie życia społecznego. W rozwiniętej nowoczesności (ponowoczesności) religia jakby zyskała na znaczeniu, chociaż stała się bardziej zróżnicowana, pluralistyczna i nieprzejrzysta.

Socjologia religii poszukuje wciąż swojej odnowy. Marksisci i strukturalni funkcjoniści znaleźli się na peryferiach socjologii religii, a przynajmniej nie odgrywają już głównej roli. W socjologii religii poszukuje się wciąż nowych paradygmatów, konkurencyjnych albo komplementarnych w stosunku do tezy sekularyzacyjnej. Zmienia się także sama religijność, która nie jest jakimś procesem abstrakcyjnym, lecz konkretnym, ingerującym w nasze życie codzienne, w relacje międzyludzkie, w układy instytucjonalne itp. Socjologia bada ją z neutralnego punktu widzenia (tzw. metodologiczny agnostycyzm), wskazując na jej rolę we współżyciu międzyludzkim, w odniesieniu do orientacji działań społecznych i legitymizacji porządku społecznego<sup>2</sup>. W rozszerzonych definicjach religii za religię uznaje się to, co ludzie akceptują jako religię. Wraz ze zmianą religijności potrzebne są nowe paradygmaty interpretacyjne i eksplikacyjne.

W społeczeństwach ponowoczesnych zinstytucjonalizowana religia traci bezpośredni wpływ na życie społeczne, zwłaszcza zaś na życie polityczne. Także wiele decyzji jednostkowych nie mieści się w sferze zastrzeżonej dla *sacrum*. W wyjaśnianiu i interpretacji życia społecznego religia ma w nowoczesnych społeczeństwach wielu konkurentów, tym samym traci swoją dawną wiarygodność jako jedyne źródło sensu życia. Nie znika ona w społeczeństwie, jedynie zmienia swoje formy społeczne. W tym sensie sekularyzacja może być pojmowana jako transformacja społeczno-kulturowa. Byłoby przedwcześnie określać współczesne społeczeństwa wysoko rozwinięte jako całkowicie zsekularyzowane. Czynniki religijny jest wciąż obecny w jakichś formach we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Marzenia o dojrzałym humanizmie bez religii, z jakąś bliżej nieokreśloną duchowością, są mrzonką. Teoria sekularyzacji okazuje się niezdolna do wyjaśniania wielu faktów religijnych. Współczesne przemiany w religijności trzeba interpretować w świe-

---

<sup>2</sup> H. K n o b l a u c h, *Religion und Soziologie*, w: *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven*, Hrsg. von B. Weyel, W. Gräb, Göttingen 2006, s. 279-280.

tle wielu teorii, nie tylko teorii sekularyzacji, ale i teorii indywidualizacji, deprywatyzacji, desekularyzacji, socjalizacji, globalizacji, ewangelizacji itp. Jeżeli nawet są one niekiedy postrzegane jako konkurencyjne, to każda z nich do pewnego stopnia skupia się na innych elementach życia religijnego. Dla pełniejszego zrozumienia postaw i zachowań religijnych ludzi współczesnych należy łączyć te różne perspektywy badawcze.

W niniejszym opracowaniu zwrócimy uwagę na wieloparadygmatyczność socjologii religii na tle krytyki tezy sekularyzacyjnej oraz na nowe formy religijności i duchowości, domagające się nowych modeli interpretacyjnych w odniesieniu do współczesnych przemian religijności i duchowości (teza desekularyzacyjna). Jeśli nawet sekularyzacja nie jest jeszcze procesem zakończonym, nie oznacza to, że religia wciąż umiera. Przeciwnie, jej losy stają się coraz bardziej złożone i wieloaspektowe. Jesteśmy świadkami powstawania nowych form religijności i duchowości. Parafrazując twierdzenie Ulricha Becka o rodzinie, można by powiedzieć, że coraz więcej ludzi współczesnych, postawionych wobec alternatywy „religijność kościelna albo niereligijność”, decyduje się na trzecią drogę, a mianowicie na religijność pozakościelną, będącą „pluralistyczną i nieciągłą trajektorią biografii”<sup>3</sup>. Poza Kościołami rozwijają się różne formy duchowości („nie jestem religijny, ale poszukuję duchowości”).

## 1. TEORIA SEKULARYZACJI I JEJ PRZECIWNICY

Do niedawna teoria sekularyzacji uchodziła za najbardziej stabilną, empirycznie ugruntowaną teorię, o dużej mocy eksplanacyjnej, według której modernizacja społeczna jest związana z procesami erozji religijnej i upadkiem Kościołów ludowych. Z perspektywy socjologicznej Kościoły chrześcijańskie są przedstawiane często jako „przegrani” modernizacji społecznej (im bardziej zmodernizowane społeczeństwo, tym bardziej zsekularyzowane). W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku zaznaczył się wzrost procesów sekularyzacyjnych w Europie Zachodniej. Socjologowie dość szybko ulegli złudzeniu, że społeczeństwa i kultury będą w przyszłości ulegać dalszej sekularyzacji, a chrześcijaństwo będzie wchodzić w fazę „zmierchu” (np. teza Harveya Coxa o „mieście bez Boga” czy „świeckim mieście”). W kra-

---

<sup>3</sup> U. B e c k, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, tł. S. Cieśla, Warszawa 2002, s. 177.

jach komunistycznych przepowiadano zanik religii i przyspieszano ten proces poprzez masową ateizację społeczeństwa, by uwolnić obywateli od przesądów religijnych. W społeczeństwach demokratycznych upowszechniało się przekonanie, że religia zniknie sama z siebie<sup>4</sup>. Sekularyzację uważano za coś pozytywnego, co należy po prostu przyjąć bez zastrzeżeń, a kulturową marginalizację religii traktowano jako proces nieunikniony i nieodwracalny. Religię należy bezwzględnie usunąć z życia publicznego. W dyskursie nowoczesności stoi ona wobec podejrzenia o bycie archaicznym reliktem<sup>5</sup>.

Mówi się, że nowoczesna kultura zachodnia odrywa się lub już się oderwała od swoich sakralnych źródeł. „Wspólne wszystkim, szczególnie młodszemu, Europejczykom jest nie tyle chrześcijaństwo i klasyczna kultura europejska, ile globalna kultura popularna, w której dominują amerykańskie składniki”<sup>6</sup>. Sekularyzacji nikt nie jest w stanie zahamować, można co najwyżej skorygować nieco jej bieg i kierunek. Zmiana wyznania, np. z racji zawieranego ślubu czy przeniesienia się do innej miejscowości, nie budzi potępienia społecznego, a nawet większego oporu ze strony oficjalnych reprezentantów Kościołów, podobnie jak przyjęcie statusu osoby „bez wyznania”. Kościoły tracą zdolność „reprodukowania” siebie i swojej aktywnej zbiorowej pamięci w młodych pokoleniach. Niekiedy sekularyzację utożsamia się z dechrystianizacją, a nawet z „odkościelnieniem” czy dekonfesjonalizacją, co nie wyklucza rewitalizacji życia kościelnego, a nawet może być warunkiem kulturowo-religijnej odnowy<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Ch. D e l s o l, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tł. M. Kowalska, Kraków 2003, s. 45.

<sup>5</sup> J. von S o o s t e n, *Jürgen Habermas. Dialog z religią w ramach dyskursu nowoczesności*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel, tł. L. Łysień, Kraków 2008, s. 221.

<sup>6</sup> Z. K r a s n o d ę b s k i, *Pewność Europy*, „Tygodnik Powszechny”, 2001, nr 18, s. 8.

<sup>7</sup> „Procesy sekularyzacji zachodzą wówczas, kiedy różnica, związana z przynależnością do Kościoła lub brakiem takiej przynależności, nie odgrywa bynajmniej żadnej roli, jeśli chodzi o karierę związkową, zawodową czy partyjną. Religijna zaduma nad klepsydrami, utrata oficjalnie manifestowanego charakteru państwowo usankcjonowanych kościelnych świąt, rosnąca neutralność w wypadku wyboru partnerów ze względu na różnice wyznaniowe, zacierające się wyznanie wiary w ustach duchownych występujących w telewizji ze swoim świątecznym kazaniem, postępujący zanik poczucia sakralności wśród turystów zwiedzających katedrę, postępujący zanik znajomości Biblii i modlitewnika – są to wszystko ślady procesów sekularyzacyjnych, tak jak je tutaj rozumiemy”. H. L ü b b e. *Religion nach der Aufklärung*, Graz–Wien–Köln 1986. Podaję za: M. W e b e r, *Hermann Lübbe. Widzialna religia jako technika przewyższania własnej przygodności*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, s. 183.

Zwolennicy teorii sekularyzacji wychodzą z założenia, że procesy modernizacji (wzrost dobrobytu, eksplozja wykształcenia, industrializacja, urbanizacja, technicyzacja, funkcjonalna dyferencjacja, racjonalizacja, społeczno-kulturowy pluralizm) wywierają negatywne skutki w zakresie społecznego znaczenia religii i Kościołów (utrata funkcji integracyjnych, zarówno na płaszczyźnie makrostrukturalnej, jak i w odniesieniu do przekonań i wzorów zachowań jednostek). Zwłaszcza pluralizm społeczno-kulturowy i religijny – według tezy sekularyzacyjnej – osłabia witalność życia religijnego. W zetknięciu z różnymi religiami i wyznaniem przekonania jednostek ulegają relatywizacji, tracą swoją dawną oczywistość kulturową, w końcu są kwestionowane, a nawet odrzucane. Peter L. Berger pisał w latach siedemdziesiątych, że instytucjonalny pluralizm wynikający z modernizacji pociąga za sobą osłabienie wszelkich możliwych do pomyślenia wierzeń i wartości<sup>8</sup>.

Według Bergera w teorii sekularyzacji przyjmowano, że „im bardziej nowoczesne staje się społeczeństwo, tym mniej jest religijne. Pogląd ten oczywiście harmonizował z oświeceniową filozofią postępu, w ramach której zanik religii przyjmowany był z zadowoleniem jako wyzwolenie od przesądów oraz tyranii duchowieństwa. Jednak wielu zwolenników tej teorii nie przyjmowało sekularyzacji z zadowoleniem – mało tego, niejeden z nich był chrześcijańskim teologiem. Uważali oni jedynie, że istniejące dowody niestety to potwierdzają. Znowu – trzeba przyznać, że w latach 70. XX wieku teoria ta została całkowicie obalona. Nie będąc bynajmniej coraz bardziej zsekularyzowany, świat współczesny jest sceną potężnych eksplozji uczuć religijnych. Nowoczesność jest nie tylko dość zróżnicowana, lecz – w większości miejsc – także łatwa do pogodzenia z taką lub inną religią”<sup>9</sup>. Teoria sekularyzacji słusznie wskazywała na to, że modernizacja narusza niekwestionowane przekonania i wartości, ale myliła się, zakładając, że ten proces relatywizacji w sposób nieuchronny doprowadzi do upadku religii. Nowoczesność niekoniecznie musi prowadzić do sekularyzacji, chociaż wiedzie do pluralizacji<sup>10</sup>.

Steve Bruce, zdecydowany zwolennik tezy sekularyzacyjnej, podkreśla, że w warunkach pluralizmu religijnego dogmatyczne systemy wiary przekształcają się w bardziej liberalne. Liberalnie nastawieni rodzice, którzy nie wierzą

---

<sup>8</sup> P. L. B e r g e r, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: *Religia a życie codzienne*, red. H. Grzymała-Moszczyńska, Kraków 1990, s. 22.

<sup>9</sup> T e n ż e, *Między relatywizmem a fundamentalizmem*, „W drodze”, 2007, nr 9, s. 7.

<sup>10</sup> Tamże.

w jedną prawdziwą religię, lecz uznają wiele dróg w dochodzeniu do prawdy, przykładają mniejszą wagę do wychowania religijnego swoich dzieci i mniej w nie inwestują swoich sił, czasu i pieniędzy. Zwłaszcza w małżeństwach zróżnicowanych wyznaniowo słabnie przekaz i integracja postaw i zachowań religijnych, a dzieci z takich małżeństw są wychowywane religijnie w ograniczonym zakresie. Bruce twierdzi, że wielkie procesy modernizacyjne związane z urbanizacją, biurokracją i rosnącą racjonalnością prowadzą do zanikania wielkich systemów religijnego wyjaśniania życia. Sekularyzacja jest według niego oczywistą częścią składową nowoczesności<sup>11</sup>.

Filozof i socjolog angielski Charles Taylor mówi o przejściu od społeczeństwa, w którym nie można nie wierzyć w Boga, do społeczeństwa, w którym wiara nawet dla człowieka głęboko wierzącego jest tylko jedną z wielu uprawnionych dróg życiowych. Wybór doczesności (tzw. samowystarczalny humanista) pozbawionej wszelkiego religijnego wymiaru stał się powszechnie dostępną opcją, a wiara w Boga jest tylko jedną z opcji, często nie najważniejszą. Po raz pierwszy w naszych dziejach (epoka świecka) – twierdzi Taylor – całkowicie samowystarczalny humanizm stał się powszechnie dostępną opcją<sup>12</sup>. Wydaje się, że więcej ludzi odchodzi od Boga, niż do Niego powraca. „Postawa ludzi niereligijnych zorientowana jest na przedmioty dostępne poznaniu, na rzeczywistość świata, oraz pozbawiony przesądów, wolny od iluzji stosunek do tej rzeczywistości. Według Taylora można rozpoznać, pomimo zakwestionowania, kompleksową wiązkę moralnych źródeł w agnostycznym usposobieniu. Natomiast «podwójnie narodzeni», a zatem odrodzeni religijnie i uświadamiający się sobie ludzie, posiadają wyraźne uczucie, że poza nimi samymi «istnieje coś jeszcze, coś większego»<sup>13</sup>.

Według Jürgena Habermasa współcześnie mamy do czynienia zarówno z szybkim rozwojem nauki, która poddaje scjentystycznemu osądowi kolejne sfery ludzkiej egzystencji, jak i z rozkwitem myślenia religijnego, które zyskuje coraz większe znaczenie polityczne, przez co podaje w wątpliwość teorię „nieuchronnej” sekularyzacji. Jeżeli nawet Europa Zachodnia przeszła

---

<sup>11</sup> S. B r u c e, *Choice and Religion. A Critique of Rational Choice Theory*, Oxford 1999; t e n ż e, *God is Dead. Secularisation in the West*, Oxford 2002; t e n ż e, *Socjologia. Bardzo krótkie wprowadzenie*, tł. M. Stopa, Warszawa 2000, s. 116-117.

<sup>12</sup> Ch. T a y l o r, *Świecka epoka. Dlaczego porzucamy religię*, „Dziennik”, 2007, nr 287, dodatek „Europa”, nr 49, s. 12-13.

<sup>13</sup> F. W i t t e k i n d, *Charles Taylor. Religia i nowoczesny indywidualizm*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, s. 252.

historycznie odrębną drogę i stanowi w świecie wyjątek, to poza nią mamy do czynienia z nieoczekiwanym ożywieniem oraz upolitycznieniem wspólnot wiary i tradycji religijnych. Ponownie upolityczniona świadomość religijna zrywa powoli z liberalnymi przesłankami oświecenia. Potrzebni są dzisiaj myśliciele zdolni przełożyć zakodowane przekonania wiary chrześcijańskiej na język zsekularyzowanego świata, by nadać im nową skuteczność (swoista „konwersja treści religijnych w elementy myślenia sekularnego”)<sup>14</sup>.

W koncepcji postsekularyzmu Habermasa nowoczesna świadomość nie oznacza braku religii. Kryzysy ponowoczesności stwarzają nawet warunki do rozwoju wierzeń religijnych, a religia – pod pewnymi warunkami – może uczestniczyć w dyskursie publicznym. Są to: a) Religia musi zaakceptować istnienie obok siebie innych religii i wierzeń – innymi słowy każda religia musi zaakceptować pluralizm religijny i nie może twierdzić, że jest najdoskonalsza; b) Religia musi zaakceptować autorytet nauki. Nie może dążyć do sytuacji, w której będzie narzucała światopogląd i oferowała przekonania niezgodne z naukowym dyskursem; c) Religia musi zaakceptować demokratyczne konstytucje krajów<sup>15</sup>.

Postsekularne społeczeństwo oczekuje od religii pozytywnych oddziaływań i jakiejś formy akceptacji samego sekularyzmu. Koegzystencja między religią i sekularyzmem nie będzie łatwa, ale w warunkach pluralistycznego rynku światopoglądowego i tolerancji – możliwa<sup>16</sup>. Według Hermanna Lübbe „gdziekolwiek cywilizacyjna nowoczesność i religia koegzystują bezkonfliktowo, tam przynosi to obopólne korzyści”<sup>17</sup>.

W nauczaniu społecznym Kościoła wskazuje się na sekularyzację jako na swoisty „znak czasu” w warunkach nowoczesności i ponowoczesności. „Sekularyzacja, która pojawia się w kulturach jako wizja świata i ludzkości bez odniesienia się do Transcendencji, przenika wszystkie aspekty życia codzien-

---

<sup>14</sup> J. H a b e r m a s, *Między naturalizmem a religią*, „Fakt” 2006, nr 63, dodatek „Europa”, nr 11, s. 14-15.

<sup>15</sup> T. B o r k o w s k i, *Religijność młodych Europejczyków*, „Horyzonty Wychowania”, 2007, nr 6, s. 249.

<sup>16</sup> „Stanowisko Habermasa zajmowane w odniesieniu do religii jest dyskursywno-etycznym oraz teoretyczno-komunikacyjnym poszerzeniem koncepcji Kanta. W tym ognisku skupia się ocena religii jako ustosunkowanie się do jej dziedzictwa. Zastąpienie religijnych tradycji racjonalnością komunikacyjną, przekład religijnych przekonań na projekt etyki dyskursu oraz upływnianie symbolicznych form religii w znaki trwałej krytyki stanowią pomocnicze środki, poprzez które problematyka religii w dziele Habermasa została zaangażowana w budowę dróg wiodących ku nowoczesności”. J. v o n S o o s t e n, dz. cyt., s. 223.

<sup>17</sup> W e e b e r, dz. cyt., s. 189.

nego i powoduje rozwój mentalności, w której Bóg jest faktycznie nieobecny – całkowicie bądź częściowo – w życiu i świadomości człowieka. Owa sekularyzacja nie jest jedynie zewnętrznym zagrożeniem dla wierzących, lecz już od pewnego czasu daje się zauważyć w łonie samego Kościoła. Głęboko wynaturza ona od wewnątrz wiarę chrześcijańską, a w konsekwencji styl życia i codzienne postępowanie wierzących. Żyją oni w świecie i często ulegają wpływowi – jeżeli nie są przez nią uwarunkowani – kultury obrazu, która narzuca sprzeczne wzorce i bodźce, praktycznie negując Boga – Bóg stał się już niepotrzebny, nie ma potrzeby myśleć o Nim, powracać do Niego. Ponadto dominująca mentalność hedonistyczna i konsumpcyjna prowadzi zarówno wiernych, jak i pasterzy na manowce powierzchowności i egocentryzmu, który szkodzi życiu Kościoła” (Benedykt XVI w przemówieniu do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury z 8.03.2008 r.)<sup>18</sup>.

Według Benedykta XVI sekularyzacja osłabia człowieka i przeszkadza w jego naturalnym dążeniu do całej Prawdy. Współczesny człowiek często ma poczucie, że nie potrzebuje nikogo, aby zrozumieć, wyjaśnić świat i panować nad nim („jałowy kult jednostki”). Czuje się on miarą wszystkiego, centrum wszystkiego. „W bliższych nam czasach efektem globalizacji, korzystającej z nowych technik przekazu informacji, nierzadko było upowszechnianie się we wszystkich kulturach licznych elementów zachodniego materializmu i indywidualizmu. W coraz większym stopniu formuła *«Etsi Deus non daretur»* staje się sposobem życia, którego źródłem jest swego rodzaju «pycha» rozumu – rzeczywistości stworzonej wszak i umiłowanej przez Boga – który uważa, że jest samowystarczalny, i zamyka się na kontemplację i poszukiwanie przewyższającej go Prawdy”<sup>19</sup>.

Nawet zwolennicy teorii sekularyzacji, jak Pippa Norris i Ronald Inglehart, uważają, że tradycyjne teorie sekularyzacji wymagają uaktualnienia. Według nich znaczenie religii jawi się w perspektywie zabezpieczenia egzystencjalnego oraz obawy przed fizycznym, społecznym i osobistym ryzykiem. Pierwsze wiąże się z wolnością od katastrof w naturze – jak trzęsienie ziemi, powódzie, susza czy tornado, drugie z wolnością od wojen, naruszania praw człowieka, biedy czy nierówności społecznych. Jeżeli w społeczeństwach w wyniku modernizacji społecznej wzrasta dobrobyt i bezpieczeństwo, to zapotrzebowanie na wartości religijne, systemy wiary i praktyki kultowe słabnie, jeżeli zaś bezpieczeństwo i dobrobyt maleją, wzrasta zapotrzebowanie na

<sup>18</sup> „L’Osservatore Romano”, 29 (2008), nr 4, s. 35.

<sup>19</sup> Tamże, s. 36.



orientacje religijne. Wychodząc od interakcji między bezpieczeństwem egzystencjalnym a religijnością oraz przyrostem naturalnym, stwierdzają, że społeczeństwa zamożne stają się coraz bardziej świeckie, podczas gdy świat jako całość staje się bardziej religijny. Przybywa ludzi o tradycyjnych poglądach religijnych. Stanowią oni coraz większy odsetek ludności świata. Związane jest to m.in. z tym, że w bogatych krajach, gdzie sekularyzacja postąpiła najdalej, wskaźnik dzietności rodzin jest o wiele niższy niż w społeczeństwach o tradycyjnym światopoglądzie religijnym<sup>20</sup>.

Wzrastający stopień bezpieczeństwa egzystencjalnego sprzyja sekularyzacji, ale te zmiany kulturowe są uwarunkowane przeszłością. Historycznie dominująca w danym społeczeństwie tradycja religijna wywiera zazwyczaj trwały wpływ na wierzenia religijne i inne normy kulturowe. Nie zmienia to podstawowego trendu – według tej teorii – że w społeczeństwach, w których kwestia bezpieczeństwa egzystencjalnego stała się marginalna, czynnik religijny jest mniej istotny. Bezpieczeństwo egzystencjalne staje się siłą napędową sekularyzacji. Długoterminowe zmiany w poziomie bezpieczeństwa egzystencjalnego decydują o erozji wartości, wierzeń i praktyk religijnych. Zwiększone poczucie bezpieczeństwa zmniejsza potrzebę poszukiwania otuchy, jaką niesie religia Teza sekularyzacyjna ma jednak tylko probabilistyczny, a nie deterministyczny charakter. Religia nie zniknęła ze świata i nie wydaje się prawdopodobne, aby to nastąpiło. Sekularyzacja jest tendencją, a nie żelaznym prawem, nawet jeżeli pojęcie sekularyzacji oddaje istotę znaczącej części procesów związanych z religijnością. Sekularyzacja wiąże się z poczuciem bezpieczeństwa egzystencjalnego ludzi<sup>21</sup>.

W swoich pracach z lat dziewięćdziesiątych Peter L. Berger twierdził, że założenie, iż żyjemy w zsekularyzowanym świecie, nie jest prawdziwe. W ramach różnych religii światowych można obserwować nowe, ciągle wzmagające się ruchy religijne (np. ruch ewangeliczny, odnawiający się islam). Modernizacja nie zawsze pociąga za sobą sekularyzację, a wiek XXI nie będzie bardziej zsekularyzowany niż wieki poprzednie. Zamiast uniwersalnej teorii Berger proponuje „zniuanowane badanie przypadku za przypadkiem”. Faktycznie religie znajdują się w stanie rywalizacji, religijne oferty konkurują wzajemnie ze sobą oraz z alternatywnymi ofertami o charakterze świec-

---

<sup>20</sup> P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tł. M. Babińska, Kraków 2006, s. 299-328.

<sup>21</sup> Tamże, s. 29, 94-95 i 304-317.

kim<sup>22</sup>. „Aby ostać się na tym rynku ofert, religijne grupy są zmuszone wychodzić naprzeciw życzeniom swoich «klientów». Wraz z «kontrolą konsumencką religijnych treści» rośnie według Bergera niebezpieczeństwo, że w wyniku wielości religijnych ofert powstanie standaryzowany i bezpretensjonalny produkt. Równocześnie uciążliwe staje się dla jednostki wybieranie z takiej ilości ofert. Prawdziwość wyłącznie jednej wiary wydaje się w obliczu ogromnej ilości ofert coraz bardziej nieprawdopodobna. Na dodatek, jak zaznacza Berger, religia coraz bardziej wypierana jest z życia publicznego, zachowując znaczenie wyłącznie w sferze prywatnej. Na skutek tej «polaryzacji» religia przesuwana się od pewności do czystej preferencji»<sup>23</sup>.

Teoria sekularyzacji – zwłaszcza w swej wersji skrajnej – stała się dla części socjologów „niewygodnym” paradygmatem, łączącym w jedną całość bardzo zróżnicowane elementy. Niekiedy nawet kwestionuje się jej przydatność do wyjaśniania współczesnych zjawisk religijnych. W niektórych środowiskach socjologicznych stało się niemal obowiązkiem dystansowanie się od tego pojęcia i proklamowanie go za „przewycięzione”. Kryzys teorii sekularyzacji nie oznacza końca procesów sekularyzacyjnych, chociaż przemiany w religijności nie przebiegają dokładnie tak, jak przewidywały teorie globalnej sekularyzacji, czyli nie zmierzają do unicestwienia religii i Kościołów, lecz do ich transformacji. Socjologia religii, która dotychczas opierała się niemal wyłącznie na paradygmacie sekularyzacji, musi szukać nowych rozwiązań i syntez (teorie) umożliwiających patrzenie na religijność z różnych punktów widzenia (wieloparadygmatyczność). W socjologii dokonuje się powoli proces demistyfikacji teorii sekularyzacyjnych, które przestają być standardowym modelem ewolucji społecznej i religijnej. Przekonanie o linearnej sekularyzacji, od której nie ma odwrotu, jest po prostu zwykłym złudzeniem.

Socjologowie opisują procesy sekularyzacyjne we współczesnym świecie, zwłaszcza w Europie Zachodniej, ale na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych stali się bardziej ostrożni w przepowiadaniu końca religii i Kościołów. Coraz wyraźniej zaczęli odchodzić od jednostronnej i jednokierunkowej teorii sekularyzacji, a także od tezy, że im bardziej społeczeństwo jest nowoczesne, tym *ipso facto* staje się ono mniej religijne. Kościoły, nawet jeżeli straciły na znaczeniu, to nie „umarły”, ulegają natomiast wielorakim przekształceniom. Ich członkowie nie przyjmują bezkrytycznie podawanych

---

<sup>22</sup> Th. S c h m i d t - L u x, *Peter Ludwig Berger. Religia jako święty kosmos*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, s. 212-213.

<sup>23</sup> Tamże, s. 213.

im wzorców życia i jego interpretacji, ich postawy wobec Kościoła są coraz bardziej kwestią osobistego wyboru. Wielu z tych, którzy odrzucają formalne członkostwo w zorganizowanych wspólnotach kościelnych, w dalszym ciągu uważa się za religijnych<sup>24</sup>. Spadek zainteresowania Kościołami, a nawet utrata władzy Kościołów zinstytucjonalizowanych, nie jest równoznaczny z zanikaniem religijnych interpretacji życia i rzeczywistości czy z sekularyzacją świadomości. Europa nie jest ani postreligijna, ani postsekularna.

Niezależnie od teoretycznych sporów zjawisko sekularyzacji ciągle jest widoczne, „zwłaszcza w połączeniu z dynamicznymi zmianami cywilizacyjnymi, politycznymi, ekonomicznymi i kulturowymi, a w efekcie odsuwa ludzi od religii, od jej instytucji i wartości, przybliżając ich do bezreligijnych uzasadnień życia, opartych na racjonalności, autonomii i naturalnym interpretowaniu życia. Najszerzej pojętym skutkiem procesów sekularyzacyjnych, jako elementu kultury, jest subproces desakralizacji codzienności i odświętności życia jednostek i zbiorowości ludzkich”<sup>25</sup>. 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.

W socjologii współczesnej żywo jest dyskutowana teza pluralizacyjna, związana zwłaszcza z rynkową teorią religii lub teorią racjonalnego wyboru. Wbrew tezie durkheimowskiej, że ujednolicona w wymiarach społecznych świadomość zbiorowa wzmacnia zainteresowania religijne i instytucje kościelne, w teorii rynkowej podkreśla się, że religie zmonopolizowane (kościelne monopole) „produkują” i prezentują swoim klientom dobra religijne o niższej jakości. Religie, które oferują bardziej zróżnicowane „produkty”, są bardziej poszukiwane na religijnym rynku, bowiem są lepiej przystosowane do preferencji religijnych w grupach zróżnicowanych statusem, pozycją społeczną, klasą społeczną, etnicznością itp. Pluralizm religijny wydaje się stanem „naturalnym”, natomiast religijne czy kościelne monopole nie tracą na znaczeniu dzięki regulacjom zewnętrznym. Ustabilizowane Kościoły utrzymują się dzięki subsydiom państwowym, które zapewniają duchowieństwu zatrudnienie i utrzymanie na całe życie. Kontrola państwa nad Kościołami ogra-

---

<sup>24</sup> P. M. Z u l e h n e r, *Schronienie dla duszy. Ćwiczenia duchowe dla niezbyt pobożnych*, tł. A. Kalbarczyk, Poznań 2006, s. 25-29.

<sup>25</sup> J. B a n i a k, *Wokół sporów o sekularyzację: szansa czy zagrożenie?* w: *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity i rzeczywistość*, red. J. Baniak, Poznań 2006, s. 7-14.

nicza ich efektywną działalność, a przynajmniej jej nie sprzyja, osłabia mobilizację religijnych konsumentów. Religijne „firmy”, konkurujące między sobą, oferując zróżnicowane „produkty” i usługi, wzmacniają witalność wspólnot religijnych<sup>26</sup>.

Zgodnie z teorią racjonalnego wyboru ludzie kierują się w swoich decyzjach i działaniach zasadą maksymalizacji zysków. Także w obszarze religii dokonuje się swoisty „przetarg” zysków i strat, rachunek „nadmaturalny”. Religie nie oferują doczesnych korzyści, ale przede wszystkim zbawienie i życie wieczne, choć też i pokój na ziemi. Aby osiągnąć te dobra, ludzie organizują się we wspólnoty, zapewniając sobie więcej bezpieczeństwa i zaufania. W paradygmacie racjonalnego wyboru religie funkcjonują jako „rynek”, bynajmniej nie w sensie metaforycznym, lecz dosłownym, jako podstawowa zasada działania religii. To właśnie na pluralistycznym i wolnym „rynku” rozgrywa się konkurencja różnych religijnych organizacji, która przyczynia się do utrwalania, a nawet wzmocnienia religii. Im więcej jest konkurencji, tym ludzie stają się bardziej religijni. Zakłócenie konkurencji prowadzi do osłabienia religijności. To właśnie wolny rynek religii wyjaśnia – do pewnego stopnia – wysoką religijność ludności w USA, podczas gdy monopolistyczne tendencje kościelne w Europie przyczyniają się do kryzysu religijności. Rozdział Kościoła od państwa prowadzi do tego, że religijne instytucje („firmy”) konkurują między sobą o nowych członków, których nie ma w nadmiarze. Wpływ rynków religijnych jest korzystny – według tej teorii – zarówno w odniesieniu do preferencji religijnych ludzi, jak i wobec organizacji kościelnych oraz tworzenia się kapitału społecznego. „Produkty” religijne są lepszej jakości, bardziej przystosowane do potrzeb ludzi. Kościoły, uzyskujące większy wkład od swoich członków w postaci ofiarowanego czasu i pieniędzy, mają tendencję wzrostową. W USA Kościoły o surowych obyczajach, stawiające swoim członkom rygorystyczne i ezoteryczne wymagania, nie dopuszczające w ogóle potencjalnych „pasażerów na gapę”, odznaczają się zauważalną dynamiką, podczas gdy Kościoły liberalne tracą na znaczeniu<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> D. E. S h e r k a t, Ch. G. E l l i s o n, *Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion*, „Annual Review of Sociology”, 25 (1999), s. 384-386.

<sup>27</sup> M. H e c h t e r, S. K a n a z a w a, *Teoria racjonalnego wyboru a socjologia*, w: *Współczesne teorie socjologiczne*, t. 1, red. A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski, tł. J. Haman, Warszawa 2006, s. 170.

Kościół katolicki, który uchodzi za organizację mocno zhierarchizowaną, wykazuje swoją żywotność dzięki temu, że jest wewnętrznie spluralizowany, ma wiele odcieni i nurtów. Żywotność katolicyzmu, np. w Polsce czy Włoszech, jest związana z jego wewnętrzną dyferencjacją<sup>28</sup>. Na ogół „im bardziej pluralistyczna gospodarka, tym większy poziom religijnej mobilizacji. Liczne firmy religijne, konkurujące między sobą, będą dążyły do specjalizacji i zaspokajania szczególnych potrzeb religijnych określonych segmentów konsumentów, zaś taka specjalizacja będzie prowadziła do zwiększenia liczby konsumentów aktywnych w gospodarce religijnej”<sup>29</sup>. Pluralizm religijny oznacza powstanie swoistego rynku religijnego, a religijność jest do pewnego stopnia wynikiem i konsekwencją wysokiej podaży dóbr religijnych. Pole religijne jest zdominowane logiką rynku, a instytucjonalizacja nabiera wtórnego charakteru<sup>30</sup>.

Teoria rynku religijnego zakłada, że im bardziej zróżnicowane i pluralistyczne jest pole religijne, tym większa jest witalność religii. Konkurencja między różnymi religiami i wyznaniami podwyższa poziom religijnej mobilizacji. Stanowisko to reprezentują zwłaszcza socjologowie amerykańscy (np. William S. Bainbridge, Roger Finke, Lawrence Iannaccone, James McCann, Rodney Stark, Stephen Warner). Rozwojowi rynku religijnemu sprzyjał rozdział Kościoła i państwa, który wzmacniał tzw. serwis religijny, ułatwiał pozyskiwanie nowych klientów, wychodził naprzeciw ich potrzebom. W warunkach monopolu religijnego, zwłaszcza stwarzającego przywileje dla jednej religii czy Kościoła, kler nie jest zainteresowany zwiększaniem swojej aktywności, a nawet staje się do pewnego stopnia bierny w działaniach duszpasterskich. Pluralizm ma stymulujący wpływ na witalność wspólnot religijnych. Następstwem pluralizmu lub zjawiskiem mu towarzyszącym jest wzrastająca indywidualizacja postaw wobec religii<sup>31</sup>.

Nie tyle sam Kościół określa to, w co i jak ma wierzyć jednostka, lecz ona sama decyduje i określa swoje orientacje światopoglądowe. Jeżeli chrześcijaństwo pozostaje częścią integralną tej orientacji, nawet częścią do pew-

---

<sup>28</sup> L. Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, Mailand 2001.

<sup>29</sup> Hechter, Kanazawa, dz. cyt., s. 169.

<sup>30</sup> K. Gabriel, *Von der Religion zum Religiösen. Zur Bedeutung der Erfahrung in der gegenwärtigen (religiösen) Szene des Westens. Genese und Diagnose*, w: *Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven*, hrsg. von G. Haeffner, Stuttgart 2007, s. 29-41.

<sup>31</sup> D. Pollack, *Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen*, W: *Religion heute öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven*, Hrsg. von K. Gabriel, H. J. Höhn, Paderborn 2008, s. 13-15.

nego stopnia najważniejszą, to już nie jedyną; raczej jedną z wielu opcji. Według niektórych teoretyków tezy indywidualizacyjnej istnieje nawet związek odwrotnie proporcjonalny między zinstytucjonalizowaną religijnością i zindywidualizowaną duchowością<sup>32</sup>. Osłabienie konkurencyjności między religiami prowadzi do osłabienia religijności w społeczeństwach. Społeczeństwa współczesne są „skazane” na rywalizację konkurencyjnych systemów wartości i norm, a w warunkach zniesienia kontroli instytucji państwowych religie muszą nieuchronnie zabiegać o swoich wyznawców zgodnie z modelem rynkowym<sup>33</sup>.

Teoria rynku religijnego, szczególnie popularna w USA, zakłada, że w krajach, w których istnieje duża konkurencja między Kościołami, denominacjami i sektami, wskaźnik udziału w praktykach religijnych jest wysoki. W świetle badań międzynarodowych, prowadzonych pod kierunkiem politologa i socjologa amerykańskiego Ronalda Ingleharta, nie potwierdził się związek między pluralizmem religijnym a zachowaniami religijnymi (udział w nabożeństwach, częstotliwość modlitwy). „Stany Zjednoczone są wśród społeczeństw postindustrialnych wyjątkiem pod względem współwystępowania wysokiego stopnia pluralizmu religijnego oraz wysokiego współczynnika udziału w praktykach religijnych, więc teoria ta faktycznie pasuje do Ameryki, ale problem polega na tym, że nie sprawdza się gdzie indziej. Inne kraje anglojęzyczne cechuje podobny stopień pluralizmu religijnego, jednak w państwach tych o wiele mniej osób regularnie chodzi do kościoła. Co więcej, w katolickich społeczeństwach postindustrialnych ta zależność jest tak naprawdę odwrócona – największy udział w praktykach religijnych widać w Irlandii i Włoszech, gdzie Kościół posiada wyraźny monopol religijny, a w porównaniu z nimi w bardziej pluralistycznej Holandii i Francji zwyczaj chodzenia do kościoła jest o wiele słabiej widoczny. I nie jest to spowodowane wyłącznie tym, że porównanie obejmuje społeczeństwa postindustrialne – porównanie globalne wszystkich krajów potwierdza, że nie istnieje istotny związek między udziałem w praktykach religijnych a pluralizmem w szerszym zbiorze społeczeństw na całym świecie”<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> G. D a v i e, *Europa: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002, s. 8.

<sup>33</sup> V. J. M i l l e r, *Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej*, tł. T. Szafrąński, Warszawa 2007, s. 138-139.

<sup>34</sup> N o r r i s, I n g l e h a r t, dz. cyt., s. 155-156.

Inglehart twierdzi, że teorię tę można by zmodyfikować, wskazując, iż „liczy się nie tyle konkurencja między głównymi wyznaniem, gdyż ludzie rzadko całkowicie zmieniają wyznanie, ile raczej konkurencja między – lub w obrębie – poszczególnymi denominacjami, gdyż ludzie są bardziej skłonni zmieniać konkretne Kościoły w obrębie tej samej grupy wyznaniowej. To założenie należałoby zweryfikować na poziomie społeczności, korzystając z innych form danych i uwzględniając więcej szczegółowych cech denominacji, niż pozwala na to większość sondaży społecznych, a nawet większość danych, jakich dostarczają spisy ludności. Niemniej jednak, jeśli zmodyfikowałyby się twierdzenia pierwotnej teorii, znacznie ograniczyłyby to możliwości jej zastosowania w badaniach międzynarodowych”<sup>35</sup>.

W świetle analiz empirycznych socjologa niemieckiego Detlefa Pollacka w Europie Zachodniej modernizacja raczej nie sprzyja religijności, a w warunkach pluralizmu religijnego nie wzrasta indywidualna religijność. Takie formy pozakościelnej religijności, jak astrologia, zen-medytacja, spirytyzm, okultyzm, magia, teozofia wprawdzie zyskały na znaczeniu, ale ich zasięg jest wciąż niewielki. W każdym razie dokonujący się wzrost alternatywnych form religijności nie kompensuje strat w zakresie tradycyjnej religijności. Dominującym procesem w polu religijnym jest sekularyzacja. Wyniki sondażowe w Europie Zachodniej i Wschodniej wskazują, że im bardziej kraj jest zmodernizowany (według produktu krajowego brutto na głowę mieszkańca), tym niższy jest poziom subiektywnej religijności (według wskaźnika deklarowanej wiary w Boga). Ekonomiczny model rynku religijnego nie znajduje – według Pollacka – empirycznego uprawomocnienia. Dominujące na rynku religijnym w Europie są wielkie Kościoły chrześcijańskie, które tracą systematycznie swoją siłę oddziaływania i integracji, a pluralizm różnych ugrupowań i organizacji religijnych nie pociąga za sobą wyraźnych efektów wzrostu w zakresie witalności religijnej. Stanowi raczej podłoże różnego rodzaju konfliktów<sup>36</sup>. Inni twierdzą odwrotnie, że „wielość religijnych propozycji wymuszona przez ogromną liczbę konkurentów przynosi w rezultacie coraz bardziej atrakcyjne oferty, co w wyniku daje pozytywny efekt zarówno pod względem liczby uczestników, jak i jakości uczestnictwa”<sup>37</sup>. W teoriach ekonomicznych, rynkowych czy racjonalnego wyboru właściwie jest obojętne, jaką religię się wyznaje; ważne jest, że wyznaje się w ogóle jakkolwiek.

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 156-157.

<sup>36</sup> P o l l a c k, dz. cyt., s. 17-21 i 35.

<sup>37</sup> S c h m i d t - L u x, dz. cyt., s. 214.

Niezależnie od sporów teoretycznych badania socjologiczne nie potwierdzają hipotezy o linearnie postępującej i nieodwracalnej kulturowej marginalizacji religii we współczesnym świecie. Religijność w ponowoczesnych społeczeństwach podlega różnorodnym transformacjom, zmienia swoje kształty i funkcje, ale nie zanika<sup>38</sup>. Być może przeżyła już swój oczekiwany i proklamowany przez wielu filozofów i socjologów koniec. W Europie utrzymują się jednak tendencje do „odkościelnienia” chrześcijaństwa i „odchrześcijanienia” tego, co religijne. Straty w tym względzie nie są kompensowane przez wzrost nowych ruchów religijnych i alternatywnych podaży dóbr religijnych. Nowe formy religijności są atrakcyjne nie tyle dla osób oddalonych od Kościołów czy osób bezwyznaniowych, ile dla zdystansowanych członków Kościołów ludowych, którzy próbują łączyć swoje dotychczasowe przekonania religijne z nowymi treściami i praktykami (np. dogmat o życiu wiecznym z reinkarnacją).

Konwersje od sekularyzmu do religijności są o wiele rzadsze niż w obrębie pola religijnego. Teza o postsekularnym społeczeństwie oznacza nie tyle historyczną cezurę w ewolucji religijnej, ile raczej zmianę perspektywy badawczej i odchodzenie od teorii sekularyzacji jako jedynego i standardowego modelu interpretacji rzeczywistości religijnej. Nowa, refleksyjna, późna czy płynna nowoczesność (ponowoczesność) staje się do pewnego stopnia „religijnie produktywna”, m.in. prowokuje pytania i problemy, na które odpowiedzi ludzie poszukują w religii lub w innych formach duchowości. Podstawowym pytaniem badawczym jest to, czy religia w ogóle powraca, a także w jakich formach i kształtach powraca<sup>39</sup>. Jeżeli nawet za wcześnie byłoby mówić o zmianie zasadniczych trendów w europejskiej religijności, to istnieje już wiele dowodów empirycznych na to, że obok sekularyzacji dokonują się

---

<sup>38</sup> Leszek Kołakowski opisuje pewien typ sekularyzacji, która zakłada swoistą uniwersalizację *sacrum*. „W tym ostatnim znaczeniu sekularyzacja nie zakłada koniecznie upadku zinstytucjonalizowanej religijności; można ją obserwować jako zatarcie granicy między *sacrum* i *profanum*, odrzucenie ich separacji; jako skłonność do przypisywania sakralnego sensu wszystkiemu. Otóż zuniwersalizować *sacrum* to je unicestwić. Powiedzieć, że wszystko jest sakralne, to tyle, co powiedzieć, że nic nie jest sakralne, jako że obie te jakości – *sacrum* i *profanum* – zrozumiałe są tylko w przeciwstawieniu wzajemnym, i każdą z nich można uchwycić tylko w opozycji do drugiej, gdyż «każde określenie jest negacją», a atrybuty *totum* są niewysłowione”. L. K o ł a k o w s k i, *Cywilizacja na ławie oskarżonych*, Warszawa 1990, s. 144.

<sup>39</sup> H. J. H ö h n, *Krise der Säkularität? Perspektiven einer Theorie religiöser Dispersion*, w: *Religion heute öffentlich und politisch*, s. 43-46.



procesy pluralizacji i indywidualizacji religijnej oraz rozwijają się nowe ruchy religijne i nowe formy duchowości<sup>40</sup>.

Filozof Leszek Kołakowski podkreśla, że „Bóg nie umarł, a nawet są objawy, że sił nabiera”, i dodaje: „Religia, chociaż wyraża się także w postaci *credo*, nie jest zbiorem twierdzeń, które miałyby pretendować do tego, że wytrzymują konfrontację z instrumentami dociekania stosowanymi w fizyce i biologii. Wiara religijna jest wyrazem ludzkiego zaufania do życia i poczuciem sensu świata, sensu istnienia. Dlatego nie zginie, na przekór pro-roctwom racjonalistów”<sup>41</sup>. Ludzie opuszczają Kościoły w poszukiwaniu subiektywnych doświadczeń religijnych, a wielu z tych, którzy należą jeszcze do Kościoła, określają inaczej niż dawniej swoją identyfikację kościelną. Trudno jest im zwłaszcza pogodzić tezę, że jedynie ich wiara jest prawdziwa, z przekonaniem, że istnieją inne wartościowe syntezy przekonań religijnych. Poświęcają oni swoim zaangażowaniom religijnym tyle czasu, ile chcą, rezerwując sobie zachowanie autonomii religijnej (hiperindywidualizm religijny).

Błędem teorii sekularyzacyjnych jest ignorowanie faktów, że religie w warunkach nowoczesności mogą podlegać, i rzeczywiście podlegają, poważnym przekształceniom i modyfikacjom. Zmiany mogą dokonywać się – choć z trudem – od areligijności do religijności. Przeobrażeń, jakie dokonują się we współczesnej religijności, nie można rozumieć wyłącznie w kategoriach sekularyzacji, lecz szerzej – jako transformację. Religia oficjalna wprawdzie nie legitymizuje już całego społeczeństwa, utraciła swój wpływ na inne sfery instytucjonalne (np. gospodarka, nauka, prawo), a nawet i na sposób życia poszczególnych ludzi, ale nie oznacza to wytworzenia się religijnej pustki. „Skoro religia jest właściwością antropologiczną, ludzie pozostają religijni, zaś religia może przyjąć takie formy społeczne, które wcale nie muszą się wyrażać w postaci instytucji i wyobrażeń tradycyjnie rozpoznawalnych jako religijne. W konsekwencji poszerza się nie tylko pluralizm religii, które konkurują z pozostałością oficjalnego modelu religii (w różnych społeczeństwach w zróżnicowanym stopniu). Luckmann podkreśla przede wszystkim epokowy wzrost znaczenia procesu prywatyzowania religii”<sup>42</sup>.

---

<sup>40</sup> K. G a b r i e l, *Phänomene öffentlicher Religion*, w: *Religion heute öffentlich und politisch*, s. 59-75.

<sup>41</sup> L. K o ł a k o w s k i, *Mini wykłady o maxi sprawach. Seria trzecia i ostatnia*, Kraków 2000, s. 92.

<sup>42</sup> H. K n o b l a u c h, *Thomas Luckmann. Prywatyzacja nowoczesnej niewidzialnej religii*, w: *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, s. 196.

Krytyka czy zmiana pozycji teorii sekularyzacyjnych w naukach społecznych nie oznacza, że zostały zahamowane procesy sekularyzacyjne we współczesnym świecie, a zwłaszcza w Europie Zachodniej, która jest niekiedy uznawana za dynamiczne centrum sekularyzmu. Niemniej trudno dzisiaj podtrzymać bez zastrzeżeń tezę, że im bardziej społeczeństwo jest zmodernizowane, tym bardziej jest zsekularyzowane. Przypadek USA jest tu znamienny i trudny do wytłumaczenia dla tych, którzy wiążą bezwzględnie nowoczesność z sekularyzacją. Nie każda modernizacja i nie zawsze jest nieprzychylna religii. Niekiedy jest nawet religijnie „produktywna”, a przynajmniej przyjazna odnowieniu doświadczeń transcendentnych. Przesadne jest także twierdzenie, że w Europie Zachodniej są już tylko małe enklawy tradycyjnej religijności. Jeżeli pewien kryzys Kościołów chrześcijańskich w Europie nie podlega dyskusji, to niewielu jest tych, którzy optują za jego likwidacją. Głos Kościołów jest ważny w dyskusjach nad wartościami moralnymi, do pewnego stopnia wręcz konieczny, np. w sprawach takich, jak eutanazja, komórki macierzyste, aborcja czy nawet zmiana klimatu. W społeczeństwach współczesnych istnieje wiele ustaw już obowiązujących lub ich projektów, które budzą niepokój z moralnego punktu widzenia. Ważny jest wpływ Kościoła na debatę publiczną na wielu różnych poziomach.

Równocześnie wpływ Kościołów chrześcijańskich – zwłaszcza w warunkach dyferencjacji społecznej, indywidualizacji, pluralizacji i globalizacji – na uznawane wartości, postawy i więzi religijne raczej maleje. Być może najbardziej prawdopodobna jest teoria cyklicznych procesów przemian religii: w historycznych fazach regresu i wzrostu. W Europie dokonują się równoległe procesy sekularyzacji i desekularyzacji („powrót religii”), chociaż rozmaicie w poszczególnych środowiskach społeczno-kulturowych. Europa jest zróżnicowana pod względem religijnym i nie można przykładać jednej miary do wszystkich społeczeństw europejskich<sup>43</sup>. Należy także podkreślić, że teza o końcu sekularyzacji jest wyrazem albo myślenia życzeniowego, albo przejawem niebezpiecznych iluzji. Sekularyzacja jako proces historyczno-społeczny istnieje, a sam paradygmat sekularyzacyjny – jakkolwiek stracił swój hegemoniczny charakter – zachował w dalszym ciągu swoją ważność, chociaż współwystępuje z innymi paradygmatami wyjaśniającymi transformacje w religijności współczesnej.

---

<sup>43</sup> G. D a v i e, D. H e r v i e u - L é g e r, *Identités religieuses en Europe*, Paris 1996.

Procesy modernizacyjne sprzyjają nie tylko sekularyzacji, ale i przemianom (transformacja religijności). Sekularyzacja – twierdzi Grace Davie – nie musi być nieodłączną częścią modernizacji. Wraz z modernizacją świat będzie prawdopodobnie coraz bardziej podlegał sekularyzacji. „Jest też inna propozycja, która staje się coraz bardziej popularna i wskazuje na możliwość, że sekularyzacja nie jest procesem uniwersalnym, ale należy ona w dużym stopniu do krótkiego i szczególnego okresu w historii Europy, bowiem gdyby w dalszym ciągu przyjąć założenie, że wraz z modernizacją świat będzie coraz bardziej podlegał sekularyzacji, to cokolwiek charakteryzowało religijne życie Europy dzisiaj, powinno być charakterystyczne dla wszystkich innych jutro. Jeśli więc ta druga propozycja (sekularyzacja nie jest procesem uniwersalnym) jest właściwa (choćby tylko częściowo), to nie można zakładać, że modernizacja będzie prowadzić do sekularyzacji. Życie religijne Europy nie jest pierwowzorem globalnej religijności; jest ono raczej jednym z wielu wątków, które składają się na to, co nazywamy europejskością”<sup>44</sup>.

Pomimo postępującego procesu integracji na różnych płaszczyznach życia politycznego, gospodarczego i społecznego Europa jako kontynent jest niezwykle zróżnicowana pod względem religijnym. W niektórych krajach religia wciąż odgrywa ważną rolę społeczną w życiu publicznym (np. Irlandia, Malta, Polska), w innych wydaje się tracić większość swoich wpływów (np. Francja, Holandia), jeszcze w innych traci wpływ na postawy i zachowania jednostek, ale utrzymuje się wciąż jako ważny czynnik („gracz polityczny”) w życiu państwowym (np. Kościoły protestanckie w krajach skandynawskich). Jeżeli nawet Kościoły chrześcijańskie w Europie tracą powoli swoją moc opiniotwórczą w życiu publicznym, to utrzymują ją jeszcze – w znacznym zakresie – w definiowaniu tego, co religijne. Nowe ruchy religijne i nowe formy duchowości mogą się przyczynić – w bliższej lub dalszej przyszłości – do podważenia tej drugiej roli społecznej.

## 2. WYBRANE PRZEJAWY NOWEJ RELIGIJNOŚCI

Przemiany w religijności dokonują się w kontekście radykalnych przekształceń strukturalnych. Społeczeństwa nowoczesne i ponowoczesne charakteryzują się bardzo szybkim tempem zmian społecznych. Błyskawicznym

---

<sup>44</sup> G. D a v i e, *Religion in Modern Europe. A Memory Mutates*, Oxford 2000, s. 1.

i fundamentalnym przekształceniom ulega nie tylko technika, ale w stosunkowo krótkim czasie (jednego lub dwóch pokoleń) mogą podlegać radykalnej zmianie dominujące wcześniej cechy stylu życia. Istnieje możliwość zanikania dawnych wzorów i pojawiania się nowych<sup>45</sup>. W warunkach globalizacji pogłębia się indywidualizacja i pluralizacja, a poprzez oderwanie się od stabilnego – w czasie i przestrzeni – miejsca każda jednostka musi wybierać swój własny styl życia. Styl życia zaś jest „sposobem, w jaki jednostka lub też wspólnota rozumie swoje życie, sięga do istniejących zasobów lub definiuje się w stosunku do innych”<sup>46</sup>.

W warunkach postępującej detradycjonalizacji ludzie uwalniają się spod kontroli tradycyjnej religijności i moralności oraz od kontroli środowiskowej, poszerza się sfera osobistej i społecznej wolności. „Mówi się o kulturze opartej na zasadzie wolności jednostki, ale pod tym pojęciem kryją się zarówno ludzie światli i zdolni do podejmowania samodzielnych decyzji, jak i wychowani w demoralizujących warunkach i nie zawsze potrafiący dokonać racjonalnych wyborów”<sup>47</sup>. Wielu pozostaje poza zasięgiem społecznie wartościowych przekazów kulturowych. „Wskutek kulturowego chaosu ludzie «zagubieni» dokonują wyborów bezrefleksyjnych, podyktowanych nakazem chwili i podporządkowanych iluzorycznym nadziejom lub szukają takich drogowskazów, jakie są dla nich dostępne, padając przy tym aż nadto często ofiarą przesądów, fałszywych proroków i szarlatańskiej ideologii. Przykładem może być poszukiwanie cudotwórców leczących dotknięciem i wzrokiem, niewzruszona wiara w zabobony, uleganie urokom astrologii i czarnej magii. Ofiarami naruszenia kulturowej ciągłości stają się także ludzie – niezależnie od wykształcenia i środowiskowych uwarunkowań – odczuwający potrzebę przynależności, kontemplacji, poszukiwania transcendentnych celów, podporządkowania się ustalonym rygorom. Z osób tego typu rekrutują się członkowie wielu sekt kontrolujących całość życia jednostki i kierowanych przez nadużywających swego wpływu przywódców”<sup>48</sup>.

W ostatniej dekadzie XX w. socjologowie coraz częściej mówili o zahamowaniu procesów sekularyzacyjnych w Europie, o rozwoju różnych pozakoś-

---

<sup>45</sup> A. P o d g ó r e c k i, *Spółczesność polskie*, tł. Z. Pucek, Rzeszów 1995, s. 146.

<sup>46</sup> Z. W a l e s z c z u k, *Spółeczno-kulturowe konsekwencje globalizacji*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 26 (2007), nr 2, s. 63.

<sup>47</sup> M. H i r s z o w i c z, *Skąd, ale dokąd? Spółczesność u progu nowej ery*, Warszawa 2007, s. 194.

<sup>48</sup> Tamże, s. 193.

cielnych form religijności (*religion unchurched*), o nowych formach obecności religii w życiu publicznym. We współczesnym świecie pogłębia się nie tyle alternatywa „wiara – niewiara”, ile raczej „wiara chrześcijańska – różne wiary i światopoglądy”. Procesy sekularyzacji i indywidualizacji nie oznaczają upadku czy zmierzchu religii, ale przede wszystkim zmianę jej charakteru i funkcji. Rozwój nowych ruchów religijnych traktuje się jako „dowód niegasnącej żywotności potrzeb religijnych i religijnego potencjału człowieka. [...]. Świętość w doświadczeniu współczesnego człowieka przyjmuje bardzo różne oblicza i często nieprzystające do określeń religii historycznych, a socjologia nie może tego ignorować”<sup>49</sup>. W Stanach Zjednoczonych pod koniec XX w. około 20% Amerykanów dystansowało się od zorganizowanych religii. Nie dokonywała się u nich konwersja na sekularyzm, lecz raczej na różne formy eklektycznej duchowości, gwarantującej bardziej pewną i autentyczną drogę do swojego „ja” i *sacrum*. Przemiana dokonywała się od „denominacji” do „indywidualnej mistyki”, a nie do bezreligijności („duchowi, ale nie religijni”)<sup>50</sup>. Należy jednak pamiętać, że religijność czy duchowość pozbawiona konkretnych form instytucjonalnych jest ulotna jak piasek na pustyni i nie jest łatwa do socjologicznego zbadania.

Ludzie w społeczeństwach pluralistycznych uzyskują coraz to lepszą orientację na „rynku” dostępnych religii i światopoglądów. Według Cees Veltmana wielu jest gotowych wierzyć niemal we wszystko, zarówno w pseudoreligijnych uzdrowicieli, jak i w spirytyzm, w duchy przodków czy w horoskopy. „Mamy do czynienia z powrotem zjawiska naiwnej, pozbawionej refleksji, wiary”<sup>51</sup>. Znaczna część ludzi młodych interesuje się tym, co jest modne we współczesnej duchowości. Rozwój nowych form duchowości może prowadzić do swoistej deregulacji czy dekompozycji religijności kościelnej, w dalszej kolejności – do „fragmentaryzacji” religijności, a nawet zaniku *sacrum* ujmowanego w kategoriach kościelnych. Jakieś formy wierzeń i duchowości są wciąż powszechne w społeczeństwie („każdy w coś wierzy”). Nawet ci, którzy nie należą do Kościołów, mają jakieś wierzenia religijne. „Deregulacja religii jest jednym z paradoksów sekularyzacji” – twierdzi socjolog brytyjski James Beckford – a jej mobilizacja „może dokonywać się w niespodziewa-

---

<sup>49</sup> I. B o r o w i k, *Między „upadkiem” religii a „religijnym ożywieniem”*, w: *Wiek wielkich przemian*, red. M. Dobroczyński, A. Jasińska, Warszawa–Toruń 2001, s. 265.

<sup>50</sup> J. C a s a n o v a, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tł. T. Kunz, Kraków 2005, s. 340.

<sup>51</sup> C. V e l t m a n, *Holandia: Sekularyzacja w odwróceniu*, „Więź”, 2006, nr 12, s. 35.

nych miejscach i w sposób niezgodny z «ustaloną» praktyką i normami życia publicznego»<sup>52</sup>.

Niektórzy socjologowie mówią o nowych formach duchowości jako o ekwiwalentach religii, pozakościelnej religijności (duchowości), parareligii, religijności alternatywnej, substratach religii, magii, przesądach, alternatywnych formach wiary, orientacjach duchowych w religijności codziennej, renesansie ezoteryki, rewitalizacji religijności, przebudzeniu ewangelizacyjnym, nowym głodzie Boga (religii). W literaturze socjologicznej odnajdujemy wiele określeń na nowe formy religijności: ponownie upolityczniona świadomość religijna (Jürgen Habermas), chrześcijaństwo poza Kościołem (Trutz Rendtorff), demonstracyjne zajmowanie publicznych przestrzeni przez przedstawicieli organizacji religijnych (Friedrich W. Graf), niewidzialna religia w religii widzialnej (Christoph Bochinger), rozproszona religijność (Michael N. Ebertz), kulturowe zainteresowanie religią (Ulrich Ruh), mgławica mistyczno-ezoteryczna (Françoise Champion), subiektywna religia prywatna (David Martin), niezorganizowana subiektywna duchowość (David Martin), ponowne odkrywanie *sacrum* (Walter Kasper), alternatywne orientacje duchowe (Christoph Bochinger), odradzanie się kultów zabobonnych (Roger Scruton), duchowość (Eileen Barker), powtórne zwycięstwo religii (Massimo Introvigne), religia tęsknoty (Maria Widl), postmodernistyczna pobożność ludowa (Maria Widl), alternatywne formy duchowości i religii (James Beckford), ponowoczesne zainteresowanie tradycyjnymi formami chrześcijaństwa (David Lyon), duchowe poszukiwania (Reginald Bibby), poszukująca religijność (Kurt Bowen), postreligijna duchowość bez Boga (Ignace Verhacq), dążenie do transcendencji (Józef Życiński), powrót Boga (Eckart Otto), renesans religii (Hans Joas), respirytualizacja (Max Horx), balansująca religijność bez przynależności (Volkhard Krech), rewolucja duchowa (Paul Heelas), agnostyczna duchowość (Monika Wohlrab-Sahr), bezdecyzyjna religijność (Andreas Feige), alternatywne i zindywidualizowane formy religijności (Hubert Knoblauch), duchowość poszukiwaczy (Robert Wuthnow), popularna religia (Hubert Knoblauch).

Ci socjologowie, którzy wskazują na dokonujące się we współczesnym świecie procesy desekularyzacji czy resakralizacji, częściej mówią o duchowości niż o religijności. Nie brakuje tych, którzy tezę o ponownym odkryciu

---

<sup>52</sup> J. B e c k f o r d, *Teoria społeczna a religia*, tł. M. Kunz, T. Kunz, Kraków 2006, s. 21.

duchowości traktują jako medialną fikcję. Papież Benedykt XVI mówi o niebezpieczeństwie duchowej atrofii i pustki serca, które niejednokrotnie przejawiają się w formach niejasnej przynależności religijnej i nieokreślonym spirytyzmie. „Trzeba jak najpilniej zareagować na tego rodzaju zjawiska poprzez przypomnienie wzniosłych wartości istnienia, które nadają sens życiu i mogą zaspokoić ludzkie serce poszukujące szczęścia; są nimi: godność osoby i jej wolność, równość wszystkich ludzi, sens życia i śmierci oraz tego, co nas czeka po zakończeniu ziemskiej egzystencji” (przemówienie do uczestników zgromadzenia plenarnego Papieskiej Rady ds. Kultury z 8.03.2008 r.)<sup>53</sup>.

Z pewnością pojawia się różnorodność sposobów przeżywania wiary i wielka różnorodność postaw życiowych. „Trudno dziś znaleźć dwóch tak samo wierzących. Mówię nawet o przedstawicielach hierarchii Kościoła katolickiego, a spotykam się z nimi dość często. Można po prostu wyjaśnić: dominująca religia staje się religią jednostki. Jeszcze niedawno – jest to szczególnie prawdziwe w przypadku Kościoła katolickiego – religia pomagała budować wspólnotę. Na małą skalę na poziomie parafii, na wielką – na poziomie Kościoła. Dziś katolicy poszukują w wierze samych siebie”<sup>54</sup>.

Procesy selektywizacji i subiektywizacji wiary religijnej ulegają poważnemu przyspieszeniu. Nie tylko poszczególne elementy wiary ulegają selektywizacji, ale i sama wiara jako taka. Cechą charakterystyczną tej selektywizacji i subiektywizacji jest niespójność (inkonsystencja) postaw religijnych. Wydaje się, że w praktyce ceni się to, co niespójne, niezwiązane z sobą logicznie, niekonsekwentne, niekiedy paradoksalne, otwarte na rozwój. Każdy wierzy po swojemu, a sprzeczności czy selektywność postaw religijnych nie są uznawane za przeszkodę w wierzeniu. Odchodzenie od wiary nie jest procesem nagłym, z dnia na dzień, lecz długotrwałym procesem osobowościowym i społecznym, mającym często uzasadnienie w niestabilnym wychowaniu religijnym w rodzinie, w powolnym dystansowaniu się od Kościoła i wielu innych uwarunkowaniach. Podobnie powrót do wiary będzie procesem długotrwałym, a w wymiarach społecznych trwającym dziesiątki lat czy nawet stulecia.

W warunkach radykalnej sekularyzacji przejście od niereligijności do religijności, nawet tej niewidzialnej czy sprywatyzowanej, nie jest łatwe.

---

<sup>53</sup> „L’Osservatore Romano”, 29 (2008), nr 4, s. 36.

<sup>54</sup> *Śmierć Boga zniszczyła politykę. Rozmawiają Marcel Gauchet i Maciej Nowicki*, w: *Idee z pierwszej ręki. Antologia najważniejszych tekstów „Europy” – sobotni dodatek do „Dziennika”*, Warszawa 2008, s. 133.

Teolog niemiecki Eberhard Tiefensee zaproponował do opisu i interpretacji sytuacji religijnej we wschodnich landach Niemiec termin *areligijność*. Opisuje on sytuację, w której temat religii i wiary dla większości społeczeństwa nie istnieje. Człowiek areligijny, jeżeli zetknie się z problematyką religijną (np. podczas badań socjologicznych), ma problemy ze zrozumieniem religijnej opcji życia, podobnie jak człowiek pozbawiony słuchu muzycznego ma trudności z odbiorem muzyki. Nawet wspólna wszystkim ludziom zdolność do samotranscendencji (predyspozycja) nie musi być u nich realnie obecna (odczuwana). Sama wiedza o istnieniu sfery religijnej raczej nie wystarcza do refleksji na temat tzw. pytań ostatecznych, do przywołania odpowiednich doświadczeń czy też w ogóle ich umożliwienia, ponieważ były one utajone ewentualnie postrzegane jako marginalne, a nawet nienormalne, jeżeli pojawiały się jedynie w sytuacjach kryzysowych. Tzw. poczucie przygodności nie musi prowadzić do religii. Jeżeli jednak człowiek opuści pierwotną sferę obojętności, w której się znalazł, religia może otwierać przed nim nowe pytania i nowe horyzonty, w które może zostać wpisana owa przygodność egzystencji. Z wychowawczego punktu widzenia należy rozwijać na nowo pierwotną postawę otwarcia się na problematykę religijną. Religia może tych ludzi ponownie zainteresować lub po raz pierwszy skierować ich uwagę na sferę „ostateczną” i na możliwość odkrycia „dróg transcendencji”, ale może też sprowokować ludzi areligijnych do określenia się jako ateistów. Tiefensee przestrzega przed tym, by ludziom „religijnie niemuzycznym” nie wmawiać, że mają oni inną, niewidzialną religię, religię zastępczą czy religię *implicite*, ani też – z teologicznego punktu widzenia – że nie czczą prawdziwego Boga, lecz własnych bogów lub bożki. Ludzie areligijni stanowią swoistą kategorię w wysoko zsekularyzowanych społeczeństwach<sup>55</sup>.

Wielu ludzi młodych podchodzi z rezerwą do zorganizowanych religii, do Kościołów jako instytucji mają niechętnie nastawienie. Wśród studentów amerykańskich ponad 80% badanych określa się jako wierzący, ale bardziej w sensie duchowości niż religijności („jestem zainteresowany duchowością, ale niereligijny”). Z badań Donny Freitas wynika, że w opinii studentów „religia to zbiór abstrakcyjnych, narzuconych im z góry zasad, nie mających odniesienia do rzeczywistości. Jawi im się jako coś zbędnego. Wolą indywidualną «duchowość» bez niepotrzebnych reguł czy ograniczeń. W odróżnie-

---

<sup>55</sup> H. S c h w i l l u s, *Katholische Schule im Dialog mit der Welt. Identitätssuche im Kontext Halle (Saale) in Sachsen-Anhalt*, „Internationale Religionspädagogische Rundschau”, 6 (2007), s. 148-149.



niu od seksu, o którym mówi się często i bez zahamowań, duchowość jest «prywatna», należy do sfery tabu. Nie rozmawia się o niej i nie manifestuje w codziennym życiu»<sup>56</sup>. Amerykańscy studenci są zainteresowani duchowością, ale nie ma to wpływu na ich zachowania seksualne i życie uczuciowe, często nie mają nawet pojęcia o tym, co ich religie głoszą w kwestii moralności seksualnej.

Kardynał Joseph Ratzinger mówił o nowym ruchu wśród ludzi młodych, którzy pytają natarczywie o Boga i są gotowi kierować swoim życiem według Jego wskazań. Poszukują oni konsekwentnie posłuszeństwa wobec Prawdy. Obok tego zaznacza się inny prąd, który można by określić jako tęsknotę za duchowością i przeżyciami religijnymi. Byłoby pomyłką nie doceniać go, ale nie można widzieć w tym początku nowego skierowania się ku wierze chrześcijańskiej. „Tęsknota ta rodzi się bowiem często z rozczarowania niewystarczalnością technicznego świata; kryje też ona w sobie cechy nostalgiczne i przede wszystkim głęboki sceptycyzm wobec powołania człowieka do prawdy»<sup>57</sup>. Kościół katolicki mówi o nowych ruchach pseudoreligijnych i o prozelityzmie sekt.

Nowa religijność jest często kojarzona z ruchami ezoterycznymi, które uzyskały znaczną popularność w okresie dwóch ostatnich dekad XX w. Odwołują się one do astrologii, mistyki, religii Wschodu, technik psychologicznych, magii, parapsychologii oraz do przeżywania niezwykłych doświadczeń i doznań (np. doświadczenia mistyczne, odmienne stany świadomości, poszerzanie świadomości, mówienie różnymi językami, cudowne uzdrowienia). Rynek książek z zakresu ezoteryki nieustannie rośnie. Wiele materiałów oferuje Internet. Klientów wróżbitów, astrologów czy jasnowiedzów raczej przybywa, niż ubywa. Wierzenia i praktyki astrologiczne – niezależnie od ich oceny z punktu widzenia zorganizowanych religii i Kościołów – spełniają jakieś rzeczywiste, nie do końca rozpoznane czy zracjonalizowane potrzeby ludzkie<sup>58</sup>. W tych formach religijności i duchowości akcentuje się nie tyle poznawanie, ile raczej emocje, objawienia i doświadczenia<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> M. R i t t e n h o u s e, *Seks i dusza*, „Tygodnik Powszechny”, 2008, nr 23, s. 25.

<sup>57</sup> J. R a t z i n g e r, *Drogi wiary w dobie współczesnych przemian*, „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny”, 12 (1992), nr 2, s. 122.

<sup>58</sup> Z. D r o z d o w i c z, *Problemy identyfikacyjne ze współczesnymi kultami, sektami i nowymi ruchami religijnymi*, w: *Współczesna Europa w poszukiwaniu swej tożsamości*, red. Z. Drozdowicz, Poznań 2003, s. 212-214.

<sup>59</sup> S. A. W a r g a c k i, *Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy”, 2007, nr 57-58, s. 123-139.

Zjawiska określane mianem parareligii czy szerzej – duchowości, wykraczają poza tę rzeczywistość, która ujawnia się w Kościołach, sektach lub innych organizacjach religijnych. Tworzą one szerokie pole różnorodnych alternatyw dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Wiążą się one ze zdolnością człowieka do transcendowania codziennej rzeczywistości, „przekraczania siebie” i szukania jakichś form duchowości. Socjolog niemiecki Hubert Knoblauch nazywa te przejawy duchowości religijnością w szerokim tego słowa znaczeniu, a ze względu na to, że może się ona wyrażać w wymiarach masowych – duchowością popularną lub ludową (*populäre Spiritualität*). Popularna duchowość ujawnia się w nadzwyczajnych wydarzeniach, np. w mówieniu językami, objawieniu się aniołów, jak i w doświadczeniach związanych z umiowaniem i śmiercią<sup>60</sup>. Tak rozumiana duchowość staje się rzeczywistością konkurencyjną dla tradycyjnej religijności. W każdym razie różnego rodzaju nowe zjawiska duchowości wydają się zyskiwać na znaczeniu w późnej nowoczesności. Wielu ludzi współczesnych rozmyśla i poszukuje sensu i celu swojego życia, a nowe formy duchowości uznaje za bardziej atrakcyjne niż tradycyjną religijność. Jeżeli nowe duchowe poszukiwania są konkurencyjne wobec tradycyjnych wierzeń, to są niewątpliwie ważnym elementem kultury religijnej współczesnego świata i prowadzą niejednokrotnie do różnych pozytywnych zaangażowań w życie społeczne.

Według sondażu z 2002 r. w niemieckich landach zachodnich formy pozakościelnej religijności nie były zbyt rozpowszechnione w społeczeństwie. W całej zbiorowości 2,8% badanych informowało o swoich osobistych doświadczeniach z New Age, 6,0% – z antropozofią i teozofią, 5,6% – z zen-medytacjami, 2,0% – z reinkarnacją, 13,5% – z kamieniami mającymi wpływ na zdrowie, 4,1% – z mistyką, 5,5% – z magią, spirytyzmem i okultyzmem, 6,5% – z cudownymi uzdrowieniami, 21,0% – z różdżkarstwem i wahadełkiem, 17,0% – z wrózeniem z kart, 29,1% – z astrologią i horoskopami. Wskaźniki tych, którzy zdecydowanie wierzyli w te praktyki, były dość niskie, wskaźniki słabo wierzących – wyraźnie wyższe. Pomiedzy religijnością kościelną i pozakościelną nie istniała ani pozytywna, ani negatywna korelacja. Religijność pozakościelną – w takim rozumieniu – można odnaleźć zarówno w Kościołach chrześcijańskich, jak i poza nimi. Jej wzrost nie kompensuje osłabienia religijności kościelnej i kościelności. Warto podkreślić, że wśród młodzieży i osób lepiej wykształconych w wielkich miastach aprobatą trady-

---

<sup>60</sup> H. Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtoderfahrung*, Freiburg im Breisgau 1999, s. 32-33.

cyjnych treści wiary chrześcijańskiej znajduje się poniżej „średniej”, aprobatą różnych form religijności pozakościelnej mieści się powyżej tej „średniej”. Trend ku subiektywnej, alternatywnej czy synkretycznej religijności jest – według Detlefa Pollacka – fenomenem mniejszościowym w społeczeństwie. Kościoły pozostają w dalszym ciągu najważniejszym reprezentantem religii<sup>61</sup>. Nowe przejawy poszukiwań duchowych uznaje się za zjawiska o charakterze przejściowym, jako swoiste hobby, któremu brak rzeczywistej głębi i „ontologicznego” znaczenia.

Jak wynika z 15. sondażu Shella, wśród młodzieży niemieckiej w wieku 12-25 lat w 2006 r. 46% badanych wierzyło, że ich życie jest określone przez los i przeznaczenie, 24% – że przez aniołów i dobre duchy, 22% – przez gwiazdy i ich konstelacje, 16% – przez niewytłumaczalne zjawiska, takie jak jasnowidztwo i telepatia, 9% – przez szatana i złe duchy, 7% – przez UFO i istoty pozaziemskie; 42% wykluczało wpływ wszystkich tych instancji (w sumie 58% dopuszczało). Wiara w zjawiska parareligijne jest znacznie bardziej intensywna wśród osób wierzących w Boga osobowego lub w jakąś istotę wyższą niż wśród zdecydowanych lub niewierzących. Znaczna część młodzieży dystansuje się wobec tych zjawisk, np. wśród niewierzących aż 66% badanych kwestionuje wpływ wymienionych wyżej istot czy instancji na swoje życie (wśród wierzących w Boga osobowego – 28%). Istnieje więc związek korelacyjny między postawami religijnymi i parareligijnymi<sup>62</sup>.

Nawet w bardzo zsekularyzowanych krajach Europy Zachodniej, np. w Holandii (61% ludności nie należy do Kościołów), socjologowie odnotowują rozwój różnych form „postmodernistycznej duchowości” oraz postaw i zachowań magicznych. Wśród ogółu Holendrów badanych w 2006 r. 42% wierzyło, że niektóre osoby mają zdolność przepowiadania przyszłości, 35% – w możliwość nawiązania kontaktu ze zmarłymi, 29% – w horoskopy i ich wpływ na życie człowieka. Według oceny socjologów holenderskich około 8% ludności tego kraju można określić jako deklarujących „nową duchowość”. Reprezentowani są oni szczególnie przez ludzi wierzących, ale niezwiązanych z Kościo-

---

<sup>61</sup> D. P o l l a c k, *Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung. Zum religiösen Wandel in Deutschland*, „Ost-West. Europäische Perspektiven”, 8 (2007), nr 1, s. 15-19.

<sup>62</sup> Th. G e n s i c k e, *Jugend und Religiosität*, w: *Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie. Eine pragmatische Generation unter Druck*, Frankfurt am Main 2006, s. 211-216; M. S e l l - m a n n, *Shell-Jugendstudie 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck*, „Stimmen der Zeit”, 132 (2007), nr 1, s. 67-68.

łami, przez kobiety, osoby z wyższym wykształceniem, mieszkające w wielkich miastach. Otwartość na nowe formy duchowości wyraźnie wzrasta<sup>63</sup>.

Do nurtu współczesnej duchowości można zaliczyć ruch New Age („Nowa Era”), pojmowany jako kult, religia, ruch *quasi*-religijny, ruch pseudoreligijny lub jako szeroki nurt kultury duchowej współczesnego świata. W środkach masowego przekazu określa się go takimi terminami, jak: nowa ideologia, neopoganizm, neognoza, nowa orientacja, nowa świadomość, nowa filozofia życia, duchowość alternatywna itp. Jest on do pewnego stopnia metaforą zmian społeczno-religijnych końca XX w. Obecnie nie budzi już tak wielkiego zainteresowania jak 10-20 lat temu. Przeszedł on także znamienne ewolucje: od ruchu nastawionego na transformację społeczeństwa jako całości do ruchu promującego przemianę świadomości jednostki (transformacja osobista)<sup>64</sup>.

Według dokumentu Papieskiej Rady ds. Kultury New Age nie jest ruchem w znaczeniu nowych ruchów religijnych, sekty czy kultu. „Ze względu na to, iż jest on rozpowszechniony w kulturze, w zjawiskach tak różnych jak muzyka, film, seminaria, warsztaty, rekolekcje, terapie oraz wiele innych działań i wydarzeń, jest o wiele bardziej rozproszony i nieoficjalny, chociaż niektóre religijne lub parareligijne grupy świadomie wprowadzają elementy *New Age*. Sugeruje się, że *New Age* jest źródłem pomysłów dla różnych religijnych i parareligijnych sekt. *New Age* nie jest pojedynczym, jednolitym ruchem, lecz raczej luźną siecią wyznawców, których podejściem jest *myśleć globalnie, ale działać lokalnie*. Ludzie, którzy są częścią jakiejś sieci, niekoniecznie znają siebie nawzajem i rzadko się spotykają (jeśli w ogóle to robią). W celu uniknięcia niejasności, które mogą powstać przy użyciu terminu *ruch*, niektórzy odnoszą się do *New Age* jako do «środowiska», lub do «audytorium kultowego» («audience cult»). Jednakże inni wskazują, że «jest to prąd bardzo spójny w myśleniu», realne wyzwanie dla nowoczesnej kultury. Jest to synkretyczna struktura łącząca wiele różnych elementów, pozwalająca ludziom podzielać

---

<sup>63</sup> U. R u h, *Niederlande: Panorama des religiösen Wandels*, „Herder Korrespondenz”, 61 (2007), nr 7, s. 334.

<sup>64</sup> S. A. W a r g a c k i, *Ruch New Age a innowacje religijne i społeczno-kulturowe* (w druku); Z. D r o z d o w i c z, *Problemy identyfikacyjne ze współczesnymi kultami, sektami i nowymi ruchami religijnymi*, w: *Współczesna Europa w poszukiwaniu swej tożsamości*, s. 215; U. B e j m a, *Powstanie i charakter ruchu New Age*, w: *Spółczesność polskie w procesie przemian. Księga pamiątkowa dedykowana panu profesorowi Mieczysławowi Trzeciakowi w 74. rocznicę urodzin*, red. U. Bejma, Warszawa 2008, s. 118-154; R. T. P t a s z e k, *Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny*, Siedlce 2008.

zainteresowania lub związki w bardzo różnym stopniu i na różnych poziomach zaangażowania”<sup>65</sup>. Według tego dokumentu trafne jest ujmowanie New Age w kontekście ezoterycznej religijności, której popularność ustawicznie wzrasta.

New Age wyraża szeroki nurt poszukiwań duchowych, a jego oddziaływanie można rozpatrywać także w kontekście społeczno-kulturowym. Jeżeli nawet brakuje mu wyraźnych form instytucjonalnych, to swoiste struktury organizacyjne są tu w postaci sieci wzajemnych powiązań lub supersieci. Oparte na komunikacji elektronicznej (np. Internet, sms), mają one moc zorganizowania – nawet w krótkim czasie – wielkich mas ludzi. „Opisywane sieci są dla jednostki źródłem emocjonalnego, intelektualnego, duchowego i ekonomicznego wsparcia. Są rodzajem «niewidzialnego domu» (*invisible home*) i siłą będącą w stanie zmienić nawet politykę i działanie instytucji. Tworzą fora dyskusyjne, stanowią również antidotum na alienację społeczną, bowiem opierają się na współpracy, a nie współzawodnictwie. Sposób funkcjonowania sieci najlepiej oddaje zawołanie New Age: «myśl globalnie, działaj lokalnie». Slogan ten doczekał się również wielu innowacyjnych form: «działaj lokalnie, myśl globalnie», «pracuj lokalnie, myśl globalnie» i «działaj lokalnie, myśl indywidualnie»”<sup>66</sup>. New Age jest bardziej ruchem kulturowym niż religijnym; część interpretatorów tego zjawiska kwestionuje określenie „religijność New Age”.

Ruch New Age świadczy o głębokiej tęsknocie człowieka za transcendencją i jakąś formą duchowości czy o poszukiwaniu lepszego sposobu życia. „Nauce i technologii nie udało się, jak widać, dostarczyć ludziom tego wszystkiego, co niegdyś zdawały się obiecywać, tak więc w swoich poszukiwaniach sensu i wyzwolenia zwrócili się oni ku sferze duchowej. *New Age*, tak jak je rozumiemy, zrodziło się z poszukiwań czegoś bardziej ludzkiego i pięknego niż przytłaczające pełne alienacji doświadczenie życia w społeczeństwach zachodnich. Jego pierwsi propagatorzy byli gotowi spoglądać daleko w swych poszukiwaniach, toteż stało się ono podejściem bardzo eklektycznym. Sytuacja ta może być jednym ze znaków «powrotu do religii», ale nie jest to z pewnością powrót do ortodoksyjnej doktryny chrześcijańskiej czy też innych wyznań”<sup>67</sup>.

---

<sup>65</sup> Papieska Rada Kultury. Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia. Chrześcijańska refleksja na temat New Age*, Kraków 2003, s. 22.

<sup>66</sup> W a r g a c k i, dz. cyt.

<sup>67</sup> Papieska Rada Kultury. Papieska Rada do Spraw Dialogu Międzyreligijnego, *Jezus Chrystus dawcą wody życia*, s. 28-29.

Ruch New Age jest co najwyżej luźną formą wspólnoty. Podobnie jak w cyberwspólnotach tworzonych przez Internet relacje pomiędzy ludźmi są tu bezosobowe albo międzyosobowe, ale w bardzo ograniczonym zakresie. „New Age stało się niezwykle popularne jako luźny zestaw przekonań, terapii i praktyk, które często są wybierane i zestawiane ze sobą na życzenie, bez względu na niekompatybilność i niekonsekwencję, którą może to powodować. Efekt ten jest jednak łatwy do przewidzenia w przypadku poglądu na świat, który rozmyślnie promuje intuicyjne myślenie związane z prawą półkulą mózgu. Właśnie z tego powodu tak ważnym jest odkrycie i rozpoznanie fundamentalnych cech idei New Age. To, co się w jego ramach proponuje, jest często określane jako po prostu «duchowe», a nie jako przynależne do jakiejś religii. W wielu przypadkach istnieją jednak znacznie mocniejsze powiązania z poszczególnymi religiami Wschodu, niż zdaje sobie z tego sprawę wielu «konsumentów»»<sup>68</sup>.

Niekiedy ruch New Age jest traktowany jako nurt niewidzialnej religii, niemający stabilnej organizacji, dogmatów, systemów rekrutacji i kontroli<sup>69</sup>. Terminem *New Age* obejmuje się bardzo zróżnicowane zjawiska religijne i parareligijne. Według Huberta Knoblaucha bardziej właściwe byłoby używanie terminu *alternatywne ruchy religijne*, włączając do tego ruch New Age<sup>70</sup>. Wierzenia i praktyki związane z alternatywnymi ruchami religijnymi są dość rozpowszechnione wśród Europejczyków. Według rozbieżnych ocen w Niemczech osoby związane z New Age stanowią od 6% do 30% całej populacji. Jego zwolennicy nie zawsze są świadomi swoich powiązań i przynależności, nie wszyscy traktują swoje doświadczenia duchowe jako religijne. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech tak szerokiego zasięgu alternatywnej religijności jest nacisk na wyjątkowe i subiektywne doświadczenie, niezależnie od tego, czy ta religijność wywodzi się z ezoterycznej tradycji, z psychologii transpersonalnej i ruchu potencjału ludzkiego czy też jest związana z doświadczeniami „szczytowymi” i odmiennymi stanami świadomości. Wszystkie one akcentują samotranscendencję jako podstawę do bezpośrednich i wyjątkowych doświadczeń duchowych<sup>71</sup>.

---

<sup>68</sup> Tamże, s. 59.

<sup>69</sup> T. D o k t ó r, *Religijność kościelna i New Age w Europie u schyłku millennium*, w: *Współczesna Europa w poszukiwaniu swej tożsamości*, s. 221-230.

<sup>70</sup> H. K n o b l a u c h, *Europe and Invisible Religion*, „Social Compass”, 50 (2003), nr 3, s. 271.

<sup>71</sup> Tamże, s. 271-272.

„W ruchu New Age najwyraźniej zarysowuje się reakcja na duchową próżnię naszej epoki, na materialistyczny konsumpcjonizm oraz świat zredukowany do zysku, bezdusznej nauki i techniki. Dużo miejsca zajmuje tam poszukiwanie sensu życia opartego na harmonii sfery materialnej, intelektualnej i duchowej. Stąd też istotną kwestią ruchu New Age jest to, co Max Weber określił «powtórny zaczarowaniem świata». Modernizm bazując na racjonalnej, technicznej i praktycznej świadomości, usunął w cień sferę świata duchowego i jego tajemnice. Świata duchowego nie można odrzucić, jest to bowiem miejsce, gdzie mieści się twórczy żar człowieka. Cały program New Age wymaga poważnego potraktowania; jest wyzwaniem dla krytycznego myślenia, swoistego rodzaju znakiem czasu i wyzwaniem dla Kościoła”<sup>72</sup>.

Problemy nowej religijności i duchowości, odmiennej od religijności tradycyjnej, wiążą się z poszukiwaniem sensu życia. Według badań Ronalda Ingleharta religijność mierzona częstotliwością udziału w praktykach religijnych i częstością modlitwy silnie i negatywnie korelowała ze wszystkimi wskaźnikami bezpieczeństwa bytowego. Jeżeli nawet – zgodnie z tymi badaniami – wraz z modernizacją społeczną zmniejszają się wskaźniki tradycyjnej religijności, to równocześnie w ostatnich dekadach XX w. wzrastały niemal we wszystkich krajach europejskich, a także pozaeuropejskich (Argentyna, Australia, Kanada, Korea Południowa, RPA, USA), wskaźniki myślących o sensie życia. Dobrobyt i bezpieczeństwo ekonomiczne nie likwidują pytań typu: „dlaczego tu jestem?”, „dokąd zmierzam?”, „po co żyję?” itp. Można nawet przyjąć jako uprawomocnioną tezę, że wraz z zabezpieczeniem materialnym i uwolnieniem się od zmartwień związanych ze sferą materialną człowiek coraz częściej zwraca się ku sprawom duchowym<sup>73</sup>.

Ronald Inglehart, ale i inni socjologowie zaliczają do nurtu religijnego to wszystko, co ma związek z subiektywnym poczuciem sensu życia i ma dużą wartość emocjonalną, co jest odinstytucjonalizowane lub uznawane za religijne przez samą jednostkę, nawet jeżeli nie jest traktowane jako religijne przez tradycyjne religie i Kościoły. Odwieczne pytania dotyczące sensu życia, cierpienia i śmierci mają swoje wymiary religiotwórcze. Jeżeli nawet można

---

<sup>72</sup> S. A. W a r g a c k i, *New Age*, w: *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiolologicznej*, Lublin 2000, s. 483-484.

<sup>73</sup> P. Z d z i e c h, *Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości. O procesach unifikujących świat i ich wpływie na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartości Ronalda Ingleharta*, w: *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 46.

by mówić, że w nowoczesnych społeczeństwach religia zanika jako powszechnie podzielane przekonania zbiorowe, czyli symbolizacje takiej jedności, dzięki którym bez jakiegokolwiek problemu człowiek może określić cel i sens swojego życia, i jeżeli rozumiemy ją jako „potrzebę sensu, jedności i tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach”<sup>74</sup>.

Peter L. Berger wskazuje na „znaki transcendencji”, które mogą być drogowskazem ku innej rzeczywistości, takiej jak ludzka potrzeba porządku, zabawy czy nawet humoru<sup>75</sup>. „Wszystkie one są uniwersalnymi stałymi właściwościami ludzkiej egzystencji, dzięki którym odsłania się «religijny horyzont życia». Komiczność i świętość podobne są do siebie w tym, że wdzierają się w codzienną rzeczywistość, rozjaśniając «podwójne dno» świata. Wprawdzie komizm nie zawiera w sposób nieodwołalny religijnych implikacji, lecz można postrzegać zbawienny śmiech jako «sygnał prawdziwego zbawienia», jako chwilowe spojrzenie na świat bez bólu i cierpienia. Oczywiście sygnały takie nie są żadnym dowodem na istnienie Transcendencji – taka ich interpretacja jest «sama w sobie decyzją wiary»”<sup>76</sup>.

Nowe formy religijności i duchowości są przeciwieństwem religijności zinstytucjonalizowanej i przejawiają się w bardzo zróżnicowanych formach. Określane niekiedy jako religijność niewidzialna, sprywatyzowana, zdeinstytucjonalizowana, postmodernistyczna, dysharmonijna, niejednoznaczna, sfragmentaryzowana, niezobowiązująca, ujawniają się często jako kontrastowe wobec zorganizowanej, kościelnej religijności. Ukierunkowane są na poszukiwanie ofert niosących sens życia dla jednostki na „rynku transcendencji”, często bez odniesienia do Boga osobowego, a nawet bezosobowego. Przejawiają się w wielu postaciach o charakterze eklektycznym lub synkretycznym („rozmyta” tożsamość, rozrzedzone pole religijne). Socjologowie używają tu terminów: *Bricolage*, *Patchwork*, *Fleckerteppich*. Człowiek o takiej duchowości czy religijności jest na ogół postchrześcijaninem w klasycznym rozumieniu tego słowa. Procesualna natura nowej religijności sprawia, że ma ona wiele zmiennych „twarzy”; jednorodna religijność przekształca się w różnorodność. Nie ma już jednolitości przekonań religijnych opartych na ciągłości

---

<sup>74</sup> F. X. K a u f m a n n, *Religia i nowoczesność*, w: *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowski, Kraków 1998, s. 378.

<sup>75</sup> P. L. B e r g e r, *Erlösendes Lachen. Das Komische in der menschlichen Erfahrung*, Berlin 1998.

<sup>76</sup> S c h m i d t - L u x, dz. cyt., s. 213-214.



społecznej, zaznacza się przemiana społecznych form religijności i duchowości<sup>77</sup>.

Nowa religijność jest nie tyle wyrazem dążenia do prawdy czy obiektywnych wartości, ile raczej pragnieniem zaspokojenia bieżących potrzeb emocjonalnych i sensotwórczych. Ważne jest to, czy religia pomaga w spełnieniu życiowym, w rozwoju i doskonaleniu swojej osobowości. Teolog i socjolog niemiecki Hans-Joachim Höhn mówi nawet o psychologizacji doświadczenia religijnego i podkreśla, że dla takiej religijności ważniejsza jest intensywność wiary niż jej treść, ważniejsze są przeżycia wewnętrzne: uczucia, nastroje, doznania i ekstazy, niż obiektywizacje religijne w postaci rytuałów czy obrzędów. Ważniejsze jest samo doznanie, niezależnie od tego, czym zostało wywołane<sup>78</sup>. Taka religijność czy duchowość nie zawsze wiąże się z wiarą w Boga, a w każdym razie w Boga osobowego, nie wymaga rygorystycznych zobowiązań i systemów normatywnych. Nie jest wyznaczana przez tradycję, oczywiste zbiorowe przekonania czy ogólnie przestrzegane religijne obyczaje.

Niekiedy nowa religijność jest określana jako „rozproszona” i pojawia się w miejscach, z których, wydawało się, została już nieodwołalnie usunięta: w literaturze, wielkich imprezach sportowych i artystycznych, medycynie niekonwencjonalnej, ruchach ekologicznych i propokojowych, ekonomii i polityce. Jej ślady można odnajdywać nawet w systemach niereligijnych, które – czasowo lub na stałe – pełnią funkcje tradycyjnie przypisywane religiom i Kościołom. Rozwój nowych form religijności pozakościelnej i pozainstytucjonalnej jest faktem, ale prawdopodobnie nie rekompensuje to erozji religijności kościelnej, która w Europie Zachodniej może stać się – w bliższej lub dalszej przyszłości – fenomenem mniejszościowym w polu religijnym. Jest też mało prawdopodobne, by te nowe formy religijności i duchowości przekształcały się – w skali masowej – w religijność kościelną (powrót do Kościołów chrześcijańskich)<sup>79</sup>. Jeżeli nawet mniejszość Europejczyków praktykuje regularnie, to stopień prywatnych przekonań religijnych – różnego rodzaju – pozostaje na względnie stabilnym (choć obniżonym) poziomie.

---

<sup>77</sup> E. A r e n s, *Was ist Religion? Analytische Differenzierungen – theoretische Zugänge – theologische Reflexion*, w: *Religion und Gesellschaft*, hrsg. im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur von M. Durst, Freiburg/ Schweiz 2007, s. 52-55.

<sup>78</sup> H.-J. H ö h n, *Sinnsuche und Erlebnismarkt*, „Theologisch-Praktische Quartalschrift”, 1995, nr 4, s. 366.

<sup>79</sup> S. K n o b l o c h, *Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt*, Freiburg im Breisgau 2006, s. 80-82.

Według José Casanovy bardziej właściwe więc byłoby twierdzenie o „odkościelnieniu” i indywidualizacji niż o sekularyzacji<sup>80</sup>.

Nowe formy religijności i duchowości, związane z jakimś doświadczeniem transcendencji, pozwalają niektórym badaczom na formułowanie tezy o powrocie *sacrum* czy o ożywieniu religijnym lub respirowaniu w Europie jako o czymś do pewnego stopnia pararelnym do „resakralizujących tendencji” w innych częściach świata. Oddziaływanie nowej sceny duchowości jest znacznie większe, niż wskazywałyby na to liczby dotyczące formalnego członkostwa w nowych ruchach religijnych. Procesy te, które obserwujemy *in statu nascendi*, wymagają systematycznego i bardziej szczegółowego empirycznego prześledzenia<sup>81</sup>.

### 3. UWAGI KOŃCOWE

Przemiany we współczesnej religijności, a zwłaszcza coraz bardziej zaznaczający się sekularyzm, są wyzwaniem dla Kościołów chrześcijańskich, by jeszcze aktywniej działały i prowadziły swoją misję we współczesnym świecie i wobec tego świata. Nie wystarczy tylko liczyć na tradycyjną religijność kościelną, jakby w kontekście społeczno-kulturowym nic się nie zmieniło. Fundamenty tej religijności i jej oddziaływanie na życie codzienne ludzi wierzących ustawicznie się zmieniają, redukując niekiedy wiarę religijną do najmniejszego wspólnego mianownika. „Wiara staje się biernym przyjęciem tego, że pewne rzeczy «tam daleko» są prawdziwe, ale nie mają praktycznego znaczenia dla codziennego życia. Wynikiem tego jest coraz większy rozdział wiary od życia: życie tak, «jakby Bóg nie istniał». Ten stan rzeczy pogarsza indywidualistyczne i eklektyczne podejście do wiary i religii: zamiast przyjęcia katolickiej postawy, którą cechuje «myślenie z Kościołem», każdy uważa, że ma prawo wyszukiwać i wybierać, zachowując więź społeczną, ale wewnątrznie nie nawracając się w pełni na Chrystusowe prawo” (odpowiedzi papieża Benedykta XVI na pytania biskupów amerykańskich z 16.04.2008 r. w Waszyngtonie)<sup>82</sup>. Kościół przeciwstawia się tendencji do

---

<sup>80</sup> J. C a s a n o v a, *Der Ort der Religion im nachchristlichen Europa*, w: *Religion und politische Kultur im neuen Europa*, Hrsg. von K. Michalski, Wien 2007, s. 37-57.

<sup>81</sup> M. H a i n z, *Die religiöse Landschaft in Deutschland. Zwischen schrumpfender Kirchlichkeit und spirituellen Neuaufbrüchen*, „*Stimmen der Zeit*”, 226 (2008), nr 6, s. 381-384.

<sup>82</sup> „L'Osservatore Romano”, 29(2008), nr 5, s. 45.

traktowania religii jako sprawy prywatnej. Jest jednak co najmniej wątpliwe, czy nowe formy religijności i duchowości, coraz wyraźniej zaznaczające się we współczesnym świecie, będą prowadzić do zinstytucjonalizowanych religii i Kościołów.

W chrześcijaństwie nie ma miejsca – w sensie ścisłym – dla religii czysto prywatnej. Wiara chrześcijańska jest ze swej istoty kościelna, wyraża się w żywej więzi ze wspólnotą kościelną i jest zdolna integrować życie. „W miarę jak religia staje się sprawą prywatną, traci swoją duszę”<sup>83</sup>. Procesy sekularyzacyjne w Europie doprowadziły do osłabienia religijności kościelnej, ale nie do jej zaniku. Uruchomiły już znaczące, a być może zyskujące na znaczeniu w przyszłości procesy desekularyzacyjne (nowe formy religijności i duchowości). „Procesy sekularyzacji, a jeszcze w większym stopniu rozkwit ideologii sekularyzmu, przyniosły zatem Kościołom chrześcijańskim sporo porażek, ale też mobilizują one wielu ludzi do dyskusji i walki o miejsce religii, kościołów, sacrum w życiu współczesnego człowieka i społeczeństwa. Uświadamiają skalę zagrożeń, pobudzają do krytycznej oceny własnych działań, ale też skłaniają do szukania nowych metod, sposobów, płaszczyzn dotarcia z Ewangelią do każdego człowieka. Dlatego nasilającym się procesom sekularyzacji towarzyszyć zaczynają w coraz większym stopniu trendy odnowy religijnej”<sup>84</sup>. W warunkach sekularyzacji religie i Kościoły mogą się bardziej skoncentrować na swych właściwych i podstawowych funkcjach.

## SECULARIZATION AND NEW FORMS OF RELIGIOUSNESS

### S u m m a r y

In the present article we point to the multi-paradigmatic character of sociology of religion against the background of criticism of the secularization thesis and to new forms of religiousness and spirituality that require new interpretation models with respect to modern transformations of religiousness and spirituality (the de-secularization thesis). Even if secularization is still an uncompleted process, this does not mean that religion is constantly

---

<sup>83</sup> Tamże, s. 46.

<sup>84</sup> J. M a c a ł a, *Indywidualizacja i fragmentaryzacja religii – przejaw sekularyzacji czy desekularyzacji*, w: *Tożsamość europejska – wielokulturowość – globalizacja*, Włocławek 2007, s. 113-123.

dying; on the contrary, its vicissitudes are ever more complex and multifaceted. We witness formation of new forms of religiousness and spirituality. Paraphrasing Ulrich Beck's statement about the family we could say that ever more contemporaries facing the alternative "church religiousness or lack of religiousness" decide on the third way, namely, extra-church religiousness that is "a pluralist and non-continuous trajectory of the biography". Outside the Church a variety of forms of spirituality develop ("I am not religious, but I'm looking for spirituality").

*Translated by Tadeusz Karłowicz*

**Słowa kluczowe:** modernizacja społeczna, sekularyzacja, teoria rynku religijnego, nowe formy religijności i duchowości.

**Key words:** social modernization, secularization, theory of religious market, new forms of religiousness and spirituality.