

# **Religia i religijność w warunkach globalizacji**

**redakcja Maria Libiszowska-Żółtkowska**

© Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS«

Recenzje: prof. dr hab. Halina Rusek  
prof. dr hab. Józef Styk

Publikacja dofinansowana przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego oraz  
przez Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji Uniwersytetu Warszawskiego

Redakcja wydawnicza: Alina Doboszevska  
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak  
II korekta: Magdalena Pawłowicz  
Projekt okładki: Joanna Tokarczyk

ISBN 978-83-60490-38-9

KRAKÓW 2007

Zakład Wydawniczy »NOMOS«  
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u  
tel./fax (12) 626 19 21  
e-mail: [biuro@nomos.pl](mailto:biuro@nomos.pl); [www.nomos.pl](http://www.nomos.pl)  
Druk: Technet Sp. z o.o., za-pis

TOMASZ ADAMCZYK

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

## **DESEKULARYZACJA W WARUNKACH GLOBALIZACJI**

Termin „sekularyzacja” pojawił się w Europie w XVII w., po wojnie religijnej zwanej trzydziestoletnią. Zakończyła się ona pokojem westfalskim, który był uważany za koniec jedności religijnej Europy. Uczestnicy obrad pokojowych zatwierdzili między innymi likwidację niektórych dóbr kościelnych, co zostało określone mianem sekularyzacji. Miała ona wówczas znaczenie polityczno-jurydyczne (Milano 1985:1445). Wskutek Wielkiej Rewolucji Francuskiej wystąpiła tendencja „uwalniania” Kościoła od posiadania dóbr materialnych, a także wyzwolenie pewnego sektora świeckiego od Kościoła, któremu wcześniej był poddany (Cisło 2000:246).

Inną drogą rozwoju terminologii sekularystycznej było przejście z terenu polityczno-prawno-kanonicznego na teren filozofii i kultury. Początku tego procesu należy upatrywać w oświeceniowej krytyce religii, kiedy to uważano ją za sprzeczną z ówczesną kulturą. Rozwijano także zajmujące się światem ludzkiego ducha projekty tworzenia filozofii i etyki, w znacznej mierze zagospodarowanych wówczas dla chrześcijaństwa (Cisło 2000:246).

Oświeceniowa krytyka religii, będąca dziełem głównie encyklopedystów, miała różny charakter, choć zasadniczo wyróżnia się trzy nurty. Pierwszy z nich, najbardziej charakterystyczny dla oświecenia, nazywany deizmem, wyróżniał się postawą antyklerykalną, mającą na celu zreformowanie struktur społecznych Kościoła, a zwłaszcza jego społecznego oddziaływania. Pogląd ten najczęściej kojarzony jest z Wolterem, nazywanym „Antychrystem” lub „geniuszem nienawiści”. Mechanistycznie ujmował on Boga, który jawił mu się jako zegarmistrz niezajmujący się swoim zegarem. Wolter stał się także kluczową postacią ze względu na posiadany wówczas w Europie autorytet, który wykorzystywano do zaostrzania anta-

gonizmów między religią (wiarą i objawieniem) a racjonalizmem i empiryzmem (Cisło 2002:886).

Kolejny nurt określaný jest mianem materializmu filozoficznego lub materializmu naukowego. Celem jego było wypracowanie etyki świeckiej, pozbawionej odniesień do Objawienia Bożego czy nauczania Kościoła. Warto, na kanwie omawianego nurtu, wspomnieć także o Paulu Holbachu, który zmierzał do unicestwienia każdej religii, snując rozważania, jakoby pozbycie się religii pozwalało stworzyć ateistyczny system, znacznie bardziej doskonały, zmniejszający cierpienia i nędzę wielu ludzi (Cisło 2002:886-887).

Trzeci nurt związany jest z Janem Jakubem Rousseau, który zajął stanowisko umiarkowane wobec religii. Przenosząc akcent z rozumu na serce, stworzył ideę Boga wyczuwanego sercem, w której człowiek jawił się jako dobry dzikus, doskonały w stanie natury. Rousseau chciał, aby chrześcijaństwo zastąpiła religia naturalistyczna. Miała ona być pozbawiona zewnętrznych wymiarów, takich jak świątynie, ołtarze oraz praktyki religijne, z jednoczesnym przesunięciem akcentu na wewnętrzne obowiązki moralności (Cisło 2001:56-64). Taka religia stałaby się dla niego czystą i prostą religią Ewangelii (Cisło 2002:887).

W tym odwołaniu się do dziedzictwa oświecenia nie chodzi o koncentrację na modnych wówczas teoriach czy doktrynach, ale o wniknięcie w jego ducha i odnalezienie w ówczesnych poglądach podstaw do zrozumienia dzisiejszych wydarzeń. Jak zauważył przed laty Paweł Lisicki:

Wrażliwość Oświecenia żyje nadal wśród nas, zbanalizowana i uproszczona. Słychać ją w wypowiedziach zbuntowanych nastolatków (mam prawo do wyboru i nikt mi niczego nie narzuci), jak i w wyznaniach intelektualistów (jednostka jest najcenniejsza i każdy może czynić, co mu się podoba). (1992:28)

Dla wielu obecnych myślicieli oświecenie jest motorem współczesnej historii europejskiej, gdzie wzorzec rozumu ma zastąpić wzorzec religii, zwyczaju i tradycji (Rosen 1999:11).

Czy żyjemy w czasie postoświeceniowym? Charles Taylor unika takiego stwierdzenia, obawiając się sugerowania, że oświecenie jest już poza nami (1999:45). Oświecenie charakteryzuje się między innymi radykalnym sprzeciwem wobec tradycji, zastanych praw, norm, nakazów. Immanuel Kant nawoływał w swoich pismach do krytyki wszystkiego. Oświecenie według Kanta to

[...] wyjście człowieka z niepełnoletności, w którą popadł z własnej winy. Niepełnoletność to niezdolność człowieka do posługiwania się swym własnym rozumem, bez obcego kierownictwa. Zawinioną jest ta niepełnoletność wtedy, kiedy przyczyną jej jest

nie brak rozumu, lecz decyzji i odwagi posługiwania się nim bez obcego kierownictwa. Sapere aude! Miej odwagę posługiwać się swym własnym rozumem – tak oto brzmi hasło Oświecenia. [...] Do wejścia na drogę Oświecenia nie potrzeba niczego prócz wolności: i to wolności najniebezpieczniejszej spośród wszystkiego, co nazwać można wolnością, mianowicie wolności czynienia wszechstronnego, publicznego użytku ze swego rozumu. (Kant 1995:53-54)

Jedynym rozwiązaniem jest uwolnienie się z tego stanu i odważne posługiwanie się własnym rozumem. Dorosły człowiek sam potrafi decydować o sobie i swoim życiu, bez konieczności korzystania z „poręczy” tradycji czy innych osób. Ważne tu będzie rozróżnienie na niepełnoletność, czyli nierozumność połączoną z tchórzostwem i lenistwem, oraz pełnoletność charakteryzującą się rozumnością, czyli odwagą i wolnością. Myśliciele polityczni oświecenia, w odpowiedzi na problem religijnych wojen XVII w., postulowali przesunięcie religii ze sfery publicznej do prywatnej. Władza państwowa miała wówczas pozostawać ponad poszczególnymi wyznaniem, co było odejściem od zasady *cuius regio, eius religio*. W ten sposób myśl oświeceniowa przyczyniła się do rozdzielenia religii i polityki, a owocami stały się absolutyzacja państwa i prywatyzacja religii (Halik 2006:42).

Zwolennicy tradycyjnych form życia jednostkowego i społecznego przystąpili do obrony, stwarzając ruch kontroświeceniowy, będący reakcją z zewnątrz. Kolejną reakcją, tym razem wewnętrzną, była krytyka wartości oświeceniowych w wykonaniu Michela Foucaulta, Jacquesa Deriddu czy nawet Friedricha Nietzschego. Łączyło ich, według Taylora, „odrzućcie transcendencji”. Kultura dzisiejsza, w znacznym stopniu uformowana przez oświecenie, nie jest antyreligijna. Choć zauważa się wrogość wobec religii, jednak negacja transcendencji jest udziałem między innymi ludzi uważających się za wierzących. Czasami, jak stwierdza Taylor, nie jest możliwa. Głód duchowy, występujący powszechnie, był karmiony humanizmem, dlatego oświeceniowa negacja transcendencji zrodziła obecne jej zasłonięcie. Podważa to sens radykalnej jej negacji.

Tak przedstawia się złożone dziedzictwo oświecenia, które próbuję tutaj opisać. Zawiera ono w sobie prężną formę humanizmu (afirmację życia poprzez zachowanie go, sprzyjanie mu oraz unikanie śmierci i cierpienia), a także przesłonięcie/negację transcendencji (co sprawia, że humanizm ten staje się wyłączny), a wreszcie niejasne przeczcucie, iż to pierwsze jest historyczną konsekwencją i zależy od tego drugiego. (Taylor 1999:55)

Uwalnianie od religii, mające w znacznym stopniu początek w okresie oświecenia, z różnym natężeniem występowało w kolejnych latach. Wydaje

się, że można zwrócić uwagę na jeszcze jedno ważne wydarzenie, które odcisnęło swe piętno w historii świata. Chodzi tu o rewolucję seksualną, będącą nie tylko epizodem, ale wręcz historycznym wydarzeniem. Występująca wówczas afirmacja radykalnych postaw hedonistycznych wykluczała wszelkie pytania metafizyczne i religijne. Była nie tyle kontestacją społeczeństwa dobrobytu, co akceptacją relatywizmu. Rewolucja kulturalna z roku 1968 wyniosła wolność indywidualną ponad wszelkie inne normy moralne. Idea owej rewolucji polegała na zbudowaniu programu życia w terażniejszości, które nie jest ograniczone przez rozum czy tradycję. Rewolucja obyczajowa, poprzez upowszechnienie libertynizmu, będącego w epoce oświecenia prądem elitarnym, uderzała nie tylko w niektóre normy moralne, związane z płciowością człowieka, lecz także podważała zasadność moralnego wartościowania ludzkiego działania.

Na krótko przed rewolucją kulturową roku 1968 Peter Berger wydał książkę *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Sformułowane w niej tezy, dotyczące religii w kontekście modernizujących się społeczeństw, określiły sekularyzację „jako proces, poprzez który różne sektory społeczeństwa i kultury uniezależniają się od dominacji religijnych instytucji i symboli” (1997:150). Proces ten był wpisany w dzieje rozwoju chrześcijaństwa i zakorzeniony w idei judeochrześcijańskiego, transcendentnego Boga. Sekularyzacja jest przemianą wynikającą zarówno z racjonalizacji współczesnej kultury, jak i tkwiącą mocno w samej kulturze chrześcijańskiej. Dokonywał się wówczas, wskutek racjonalizacji, proces segmentacji życia społecznego, przejawiający się uwolnieniem takich sfer życia społecznego, jak system prawa, edukacji, szkolnictwa, polityki i gospodarki (Borowik 1997:19).

Publikacje Bergera z końca XX w. są zgoła odmienne od tych z lat 60. Stwierdza on w nich, że „współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego z sekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy przygnębieniem) tak wielu badaczy ponowoczesności” (1998:67-68). Berger jest redaktorem książki zatytułowanej *The Desecularization of the World*, w którym omawia nowy proces przemian religijnych w globalizującym się świecie.

Na samym początku wspomnianego artykułu Berger stwierdza, że założenie iż

[...] żyjemy w świecie sekularyzowanym jest fałszywe. Świat dzisiaj, z małymi wyjątkami, do których wkrótce powrócę, jest bardziej religijny niż kiedykolwiek wcześniej. Oznacza to, że cała ogromna literatura historyków i badaczy życia społecznego, skrótkowo nazwanej mianem teorii sekularyzacji, jest od podstaw fałszywa. W początku własnej pracy naukowej przyczyniłem się do rozwoju tej literatury. (1999:2)

Jednak na podstawie gromadzonych danych empirycznych nie można stwierdzić, że opracowania dotyczące sekularyzacji utraciły swą aktualność. Destabilizacja religijna, będąca wynikiem osłabienia tradycji i wynikających z niej powiązań społecznych, wpływa na religijność jednostek, dla których model religijności kościelnej stał się jednym z wielu modeli będących w jej dyspozycji. W ten sposób wytwarza się swoista globalizacja indywidualizmu, składająca się z indywidualnych systemów wierzeniowych (Mariański 1993:232). Religia staje się sprawą wyboru (od „losu” do „wyboru”), a preferencja takiej czy innej formy życia religijnego, czy nawet jego zaniechanie, nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji (Mariański 2003a:94).

Dyskusję nad teorią sekularyzacji, będącej bardzo nośnym tematem w socjologii religii, można określić tytułem jednej z publikacji Ireny Borowik: *Socjologia religii w XX wieku od „odkrycia” sekularyzacji do jej zanegowania* (2003:34), natomiast jeden z twórców globalnej teorii sekularyzacji, Berger, określa ją mianem pomyłki. Można dyskutować z tezą skonstruowaną przez Tomáša Halika, że teoria sekularyzacji, jako ideologicznie podbarwiony paradygmat, przeszkadzała badaczom zajmującym się religią w ujmowaniu jej w całej rozciągłości i dynamice (Halik 2006:49). Wydaje się, że jej zasadniczym błędem było założenie determinizmu, wskutek którego modernizacja miała nieuchronnie prowadzić do upadku wartości religijnych, nie tylko w życiu publicznym, ale i w życiu jednostek.

Proces modernizacji społecznej, będący wiodącym czynnikiem globalnej sekularyzacji, jest różnie określany przez socjologów. Max Weber widział w nim proces racjonalizacji, David Martin technizację, industrializację, urbanizację, mobilność, Niklas Luhmann proces funkcjonalnego zróżnicowania, a Berger dostrzegł w nim pluralizację kulturową i indywidualizację (Mariański 2004b:43). Religia, wraz z rozwojem społeczeństwa pod wpływem modernizacji, miała powoli zanikać w życiu publicznym, ukrywając się w sferze prywatnej człowieka. Rdzeniem sekularyzacji stawało się funkcjonalne zróżnicowanie społeczeństwa, którego prototypem była Europa Zachodnia, i to nie tylko w zmniejszających się praktykach religijnych, ale także w zapotrzebowaniach religijnych (Mariański 2003b:121). Ścisły związek sekularyzacji i modernizacji potwierdzano poprzez analizę sondaży europejskich (Karel Dobbelaere, Loek Halman, Robert de Moor). Za pomocą teorii sekularyzacji nie można wytłumaczyć różnic między Europą a Ameryką, trudno przecież utrzymywać, że Belgia jest bardziej nowoczesna niż USA.

Biorąc pod uwagę spadek wskaźnika praktyk religijnych, formalne wystąpienia z Kościołów, odrzucanie norm moralnych i prawd wiary, teza sekularyzacyjna ma mocne oparcie w empirycznych badaniach socjologicznych.

Można jeszcze zauważyć, szczególnie w Europie, zanik zainteresowania wartościami religijnymi wraz ze zmniejszającym się wpływem religii na życie publiczne (Mariański 2004b:45-46). Nasilający się kryzys powołań kapłańskich, który jeszcze w dalszym ciągu omija Kościół w Polsce, jest wymownym znakiem coraz bardziej sekularyzującej się Europy. Najbardziej zsekularyzowanym obszarem świata, na co wskazują liczne badania socjologiczne, jest Europa Zachodnia i Środkowa. Berger określa to zjawisko przemian religijnych mianem „euroświeckości”, która była charakterystyczna dla północnej części kontynentu. Można jednak dostrzec rozwój euroświeckości, obejmującej po II wojnie światowej północne Włochy, później Hiszpanię po upadku reżimu frankistowskiego, a następnie kolejne regiony Starego Kontynentu (Berger 2005:5). Twórca teorii sekularyzacji stawia także bardzo ryzykowną hipotezę, że

[...] kolejne kraje poddają się sekularyzacji, w miarę jak są przyłączane do Europy. Integracja europejska oznacza ni mniej, ni więcej, tylko wpisywanie się w ruch euroświeckości (odpowiednie normy prawne zawarte są właśnie w słynnym europejskim traktacie konstytucyjnym), razem z całym „pakietem europejskim”. Tendencję tę już daje się zauważyć w przypadku Irlandii i Polski, gdzie – moim zdaniem – będziemy mieli do czynienia jedynie z opóźnieniem tego procesu. Wątpię przy tym, czy wschodnia ortodoksja okaże się odporna na ten rodzaj kulturowej penetracji. Przypadek Grecji jedynie potwierdza moją hipotezę; czas pokaże, co stanie się z Bułgarią i Rumunią, gdy i one zostaną przyłączone do UE. Jeśli więc moje przewidywania są słuszne, „nowa Europa” już wkrótce będzie wyglądać tak samo jak „stara”. Gdy zatem ktoś poszukuje żywej religijności w Europie, będzie musiał szukać jej dalej na wschód – najprędzej w Rosji, gdzie właśnie odbywa się wielkie odrodzenie prawosławia. (2005:5)

Nowoczesność nie tyle staje się katalizatorem procesów sekularyzacyjnych, co czynnikiem wpływającym na rozwój pluralizmu. Zachwiany przez modernizację, pełen spójności wartości i przekonań świat spowodował przez migrację i urbanizację konieczność ścierania się przekonań religijnych, tworząc w ten sposób religijny rynek, gdzie Kościoły uczestniczą w wolnej konkurencji. Jednostki zmuszone są do dokonywania wyborów, w których mieszkańcy Europy, częściej niż USA, wybierają „sekularyzację” (Berger 2005:5-6).

Odrzucając za Karlem Popperem pojęcie „konieczności historycznej”, należy ze znaczną ostrożnością budować scenariusze przemian, cechujących się tak wysokim stopniem korelacji o charakterze linearnym. Empiryczność powyższego stwierdzenia można uzasadnić na przykładzie choćby Czechosłowacji, która została poddana sterowanej laicyzacji w latach powojennych.



Gdy przegląda się badania socjologiczne ostatnich lat, widać wyraźnie, że wskaźniki stopnia sekularyzacji w części słowackiej i czeskiej diametralnie się różnią. Przejawia się to choćby w powołaniach kapłańskich, które mogą wskazywać na żywotność Kościoła, lecz także odsetkiem osób niewierzących w Czechach, który jest jednym z najwyższych w Europie.

Za historykiem Fernandem Braudelem rozróżnia się trzy procesy sekularne: strukturalne, cykliczne i chwilowe.

Procesy strukturalne to takie, w których zachodzą zjawiska nieodwracalne, oparte na stabilnych prawidłowościach i na nieskończonym ciągu generacji: jest to proces, którego poszczególne generacje nie są w stanie kontrolować. Procesy cykliczne natomiast są zależne od cykli życiowych społeczeństw, np. ekonomiczne i polityczne, ale także społeczne i kulturowe, które charakteryzują się tendencjami zwyżkowymi/zniżkowymi, powtarzającymi się w interwałach od dziesięciu do pięćdziesięciu lat. Procesy chwilowe to takie, które dostrzegane są w życiu codziennym i są mierzone wzlotami i upadkami życia jednostek. (Van der Ven 2001:187)

Przy próbie odpowiedzi na pytanie, jaki charakter ma proces sekularyzacji: linearny czy też nie, istotne będzie wyznaczenie przedziału czasu. Znacznie więcej będzie można powiedzieć w ciągu najbliższych lat, które, miejmy nadzieję, wypełnione zostaną wieloma badaniami empirycznymi, pozwalającymi zgłębić nurtujące socjologów problemy. Jedno jest pewne – należy rozgraniczać zarówno kontynenty, jak i poszczególne ich części czy też kraje. Różnice w religijności występujące na poszczególnych kontynentach są równie dobrze znane jak w poszczególnych krajach.

Na kontynencie europejskim chrześcijaństwo, obejmujące największą liczbę wiernych, przeżywa trudności związane z procesem sekularyzacji. Mitem jest jednak twierdzenie, że w przeszłości stan ów był zgoła odmienny. Na początku chrześcijaństwo, około roku 100, stanowili znaczną mniejszość (ok. 7 tys.). Po upływie kolejnych stu lat było ich 200 tys., mieszcząc się w tym momencie znacznie poniżej jednego punktu procentowego (ok. 0,01% do 0,04% całej populacji liczącej 60 mln) (Stark 1996:7). W 1847 roku pastor z Berlina twierdził, że tylko 6% mieszkańców chodzi do kościoła. Na początku XX wieku we Francji, w regionie Brie, do kościoła uczęszczało 2,4% ludności. Ukazuje to, że twierdzenie o bardzo religijnej przeszłości i mocno zsekularyzowanej teraźniejszości nie zawsze musi być prawdziwe (Van der Ven 2001:189).

Renesans wartości religijnych, coraz częściej zauważany nie tylko w badaniach socjologicznych, ma charakter deprivatyzacji religii. Związany jest z powrotem religii do sfery publicznej, a szczególnie o charakterze politycz-

nym. Ważnym elementem jest także wzrost zainteresowania duchowością, na co wskazują powstające i rozwijające się ruchy religijne. Warty dostrzeżenia jest fakt, na który zwraca uwagę Berger, że religijność zwiększyła się w społecznościach o charakterze konserwatywnym i tradycyjnym. W Kościele katolickim, będącym w ostatnich latach pod wpływem Jana Pawła II, wzrósł entuzjizm religijny krajów katolickich, z wyjątkiem obszarów Europy Zachodniej. W Kościele katolickim początkowe zachłyśnięcie się *aggiornamento* (uaktualnienie) zostaje ubogacone drugim, coraz bardziej popularnym, elementem występującym w nauczaniu Soboru Watykańskiego II – *ressourcement* (powrót do starożytnych źródeł mądrości chrześcijańskiej). Renesans religijny przeżywa Rosja, z dominującym na jej terenach Kościołem prawosławnym. Zwiększają się wskaźniki wyznawców religii możeszowej w grupach konserwatywnych. Podobna sytuacja jest odnotowywana w głównych religiach świata, w ich tradycyjnych nurtach (islam, hinduizm, buddyzm). Zresztą w obliczu współczesnych wydarzeń trudno nawet zakładać, aby Iran, Arabia Saudyjska czy Egipt stawały się krajami postislamskimi na wzór niektórych krajów europejskich (Berger 1999:6).

Dzieckiem globalizacji jest fundamentalizm (Giddens 1993:67). Desekularyzacja może być widziana – szczególnie biorąc pod uwagę kraje islamskie – jako reakcja na globalną zmianę. Oznaczać to wówczas będzie przyjmowanie przez wiele środowisk postaw fundamentalnych, które mogą, ale nie muszą, mieć charakter religijny. Niepokojące zjawisko fundamentalizmu wyrasta w miejscach naznaczonych deregulacją rynków. Nierówności społeczne prowadzą do marginalizowania wielu osób, które uważają, że przegrały z ekspansją globalizmu. Istnieje także przypuszczenie, że w niektórych kręgach kulturowych (islam, indyjskie sekty) fundamentalizm miał charakter endogeniczny, a nie był wynikiem reakcji na procesy globalizacji. W Stanach Zjednoczonych, będących głównym twórcą przemian we współczesnym świecie, znajdują się także grupy ekstremistyczne o charakterze religijnym i świeckim.

Wzrost liczby wyznawców islamu, wraz z zainteresowaniem wspomnianą religią, nie może być – na co zwraca uwagę Berger – widziany przez pryzmat polityki. Polem ofensywy religijnej jest saharyjska część Afryki, gdzie muzułmanie rywalizują o wiernych z chrześcijanami. Warto zwrócić uwagę na trudne wymagania dla wyznawców islamu, które wywołują zdumienie wśród Europejczyków, gdyż właśnie na Starym Kontynencie rozwijają się muzułmańskie społeczności, składające się nie tylko z emigrantów. Modernizacja w niektórych krajach islamskich nie przeszkadza we wzroście religijności w tych społeczeństwach, ogarniając także ludzi z wyższym wykształceniem, o zachodnim stylu życia w Egipcie czy Turcji (Berger 1999:11).

Na Środkowym Wschodzie, bardzo mocno wpisany w tradycję islamu, renesans religii ma różny charakter. Biorąc pod uwagę szyitów i sunnitów, a tym bardziej mieszkańców Arabii Saudyjskiej i Iranu, muzułmański konserwatyzm oznacza bardzo odmienne rzeczy. W Indonezji, najludniejszym kraju muzułmańskim na świecie, prężnie rozwija się ruch Nudhat'ul-Ulama, oficjalnie pro-demokratyczny i pro-pluralistyczny, co trudno określić mianem fundamentalizmu. Berger zauważa, że islam jest w trudnym momencie zderzenia się ze zjawiskiem pluralizmu, nowoczesnymi instytucjami, demokracją czy nawet wolnym rynkiem (1999:12). Trudno także nie zauważyć różnicy między muzułmanami żyjącymi w Europie, gdzie są diasporą, a mieszkającymi w krajach islamskich.

Rozróżnienie pomiędzy tradycjonalistami a fundamentalistami wydaje się dość oczywiste, jednak współcześnie wiele osób używa tych określeń niemalże jako synonimów. Pierwsi są przywiązani do spuścizny przeszłości, wedle której porządkują dzisiejszy świat. Tradycjoniści z sentymentem odnoszą się do złotego okresu, a wierzenia stanowią kontynuację istotnej ich warstwy. Dla fundamentalistów dzisiejszy świat jest zły, a dokonanie jego zmiany jest obowiązkiem. Prawda absolutna, będąca w ich depozycie, powinna być powszechnie przyjęta, o co walczą, wykorzystując różne środki. Można dostrzec w fundamentalizmie brak porozumienia pomiędzy poszczególnymi ugrupowaniami, wynikający z bardzo mocnego przywiązania do własnej sprawy, wykluczający jakikolwiek dialog, stąd też nurt ten ma często charakter szczegółowy, a nie uniwersalny (Wnuk-Lipiński 2004b:274).

W desekularyzacyjnych przemianach świata są – według Bergera – dwa wyjątki. Pierwszym z nich jest religijność europejska, drugim natomiast elita kulturalna. Ta ostatnia składa się z dobrze wykształconych specjalistów w naukach humanistycznych i społecznych, którzy rzeczywiście są zsekularyzowani. Berger nie sugeruje związku pomiędzy typem wykształcenia a postawami sekularystycznymi, jednak mocno podkreśla wpływ i kontrolę elit na definiowanie przez nich rzeczywistości, system edukacyjny, środki masowego przekazu czy system prawny (Berger 1999:10). Ważnym elementem jest odmienność intelektualnych elit ukształtowanych w czasach oświecenia. Będący pod wpływem agresywnie antyklerykalnego i po części antychrześcijańskiego oświecenia francuskiego, europejscy intelektualiści stworzyli kulturę wysoką mającą charakter świecki. Bycie nowoczesnym oznaczało często bycie nieufnym czy nawet wrogiem religii. Amerykański model oświecenia pozostawiał więcej swobody (politykę swobód), gdzie nowoczesność nie oznaczała świeckości, a XVIII-wieczni intelektualiści nie przeciwstawiali rozumu i religii, pozostając wolnymi – jak zauważa Berger – od ideologii

francuskiej. W XX wieku następuje częściowa „europeizacja” amerykańskich elit (2005:6).

Wspomniana elita kulturalna w swojej wizji rzeczywistości społecznej jest zuniformizowana, a wyjątkiem są kraje muzułmańskie. Berger zauważa jednak rozdzwięk pomiędzy elitą a znaczną częścią społeczeństwa. Efektem tego jest odrzucanie sekularnej elity w ramach protestu. Wspomniany krąg spotyka się, by omawiać głoszone przez siebie koncepcje, dotyczące przemian religijnych w świecie. Przeżywa jednak szok, gdy z Europy Zachodniej wyrusza do Stanów Zjednoczonych na spotkanie dotyczące sekularyzacji, a udając się na nie, stoi w korku spowodowanym przez wiernych jadących na niedzielne nabożeństwa (1999:9-11).

Cechą charakterystyczną współczesnej kultury była, na co zwraca uwagę Józef Życiński, fałszywa koncepcja zarówno człowieka, jak i środowiska kulturowego. Dominujący pragmatyzm bez transcendencji promował prawa wolnego rynku nie tylko w dziedzinie ekonomii, ale także w etyce i kulturze, prowadząc tym samym do urynkowania wartości humanistycznych oraz postaw charakterystycznych dla gatunku ludzkiego. Wspomniana antropologia, sprowadzona do pragmatyzmu, może nie tylko narazić się na ostrzał krytyki ze strony przywódców religijnych, którzy widzą w niej redukcję osoby ludzkiej, ale także zostać krytycznie oceniona przez społeczeństwa, widzące w niej czynnik kryzysu współczesnej kultury i tożsamości europejskiej, prowadzący do konsumpcyjnego nihilizmu (Życiński, *Czy pluralistyczna Europa...*).

Wspomniana koncepcja człowieka pozostawia go bez odpowiedzi na ważne egzystencjalne pytania. Zastępowanie religii przez naukę, technikę, nacjonalizm prowadziło do sekularyzacji, a zasady moralne sprowadzono do konwenansów społecznych (Życiński, *Czy pluralistyczna Europa...*). Niektórzy autorzy, w kontekście zastosowań nowych technologii i manipulacji genetycznych, przewidują nadejście epoki kanibalizmu z wysoką technologią czy etapu przejściowego człowieka, co podkreśla autor „końca historii” Francis Fukuyama.

Wiele aspektów życia duchowego, które pomogłyby w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania związane z przemianami religijnymi, wymyka się narzędziom badawczym stosowanym przez socjologów. Trudno empirycznie określić zapotrzebowanie na transcendencję, jakie występuje na początku XXI wieku. Socjologia, świadoma swej ograniczoności, nie rozstrzyga wszystkich pytań dotyczących religii oraz – co warto podkreślić – natury ludzkiej.

We współczesnej teologii i filozofii toczy się dyskusja wokół pytania: czy człowiek jest z natury religijny, czy też nie? Zwolennicy pozytywnej odpo-

wiedzi podkreślają uniwersalne istnienie religii w sensie historycznym i geograficznym. Religia znana jest od zawsze w historii, a efekty wykopalisk potwierdzają związek człowieka z Istotą Najwyższą. Zwolennicy negatywnej odpowiedzi podkreślają natomiast, odnotowywany także przez socjologów, fakt istnienia ateistów. Stąd też w rozważaniach na temat natury ludzkiej w kontekście religii piszą o otwartości i ukierunkowaniu człowieka ku transcendencji, przy założeniu, że religia nie ma pochodzenia naturalnego. Można jednak przyjąć w rozważaniach socjologicznych założenie o wspomnianej otwartości na transcendencję. Społeczne implikacje tej otwartości stają się obiektem zainteresowań socjologii. To pragnienie i zapotrzebowanie, mające charakter niezbywalny, popycha człowieka w kierunku takich wartości jak dobro, piękno, nieutralność życia, szczęście, miłość. One stają się celem dążeń, pomagając jednostce w realizacji. Posiadają charakter transcendentalny, człowiek musi ich szukać poza sobą, otwierając się na Byt Absolutny, który jest ich źródłem. Głód transcendencji może być źródłem renesansu religii. W tym miejscu socjologia zajmie się przedstawianiem religijności w kontekście społecznych uwarunkowań. Socjologia na przestrzeni lat będzie miała za zadanie opisywanie religijności, która może przybierać różne formy w dzisiejszych czasach. Wiele osób nie pyta się, czy świat XXI wieku będzie religijny, ale zastanawia się, jak jego religijność będzie wyglądała.

Zjawisko odczarowania świata było przez Maxa Webera związane mocno z nowoczesnością, którą łączył z postulatem rzeczowości: trzymaj nogi na ziemi, a wtedy głowa nie trafi w obłoki (*Odczarować odczarowanie...* 2002:14). Jednak zapatrzenie w „nogi na ziemi” nie pozwoliłoby na zadawałające rozwiązanie problemów społecznych wyłącznie dzięki nauce i technice, a dodałoby jeszcze kolejnych. Oświeceniowa wiara w rozum, naukę, technikę dawała nadzieję na lepszy świat. Została ona bardzo mocno zachwiana w ubiegłym stuleciu, naznaczonym wieloma wojnami, które pochłonęły miliony ofiar, i totalitaryzmem, którego wymownym symbolem pozostaną dla następnych pokoleń zarówno Auschwitz, jak i Kołyma. Problem terroryzmu z dwiema płonącymi wieżami, eksperymenty genetyczne wraz z zanieczyszczeniem środowiska stają się powodem do niepokoju dla wielu środowisk pytających o jutro.

Można także snuć przypuszczenia dotyczące przyszłości chrześcijaństwa w pluralistycznej Europie. Spoglądając na jego początki, widać, że nowa kultura chrześcijańska, kształtowana przez apostołów, nie była niewolnikiem trzymania się wcześniejszych wzorców. Koncentrując się na nowych syntezach, poszukiwano nowej twórczej obecności w kulturze europejskiej. Za centrum chrześcijaństwa przyjęto nie Jerozolimę, a Rzym; posługiwano się

głównie językiem łacińskim, nie zaś aramejskim, którym Jezus przepowiadał Dobrą Nowinę. Podobnie po upadku Cesarstwa chrześcijaństwo nie chciało kopiować antycznych wzorców z epoki Imperium Romanum. Rozpoznając duchowe potrzeby czasu, chrześcijaństwo wykazywało kreatywność i elastyczność, co nie oznaczało konformistycznych postaw, lecz odpowiedzi na nowe problemy występujące w rozwoju kontynentu europejskiego (Życiński, *Czy pluralistyczna Europa...*).

Innym ważnym czynnikiem kulturotwórczym było kształtowanie elit w przykościelnych szkołach, a w późniejszym okresie także na uniwersytetach, które mocno oddziaływały na duchowe oblicze średniowiecznej Europy. Spadkobiercy duchowi św. Benedykta przynieśli chrześcijaństwo do Anglii (św. Augustyn z Cantenbury), Niemiec (św. Bonifacy), Skandynawii (św. Oskar), Czech, Polski i Prus (św. Wojciech). O wpływie elit religijnych może świadczyć fakt, że spośród mnichów benedyktyńskich pochodziło 22 papieży i 5 tysięcy biskupów (Marecki 2005:72).

Spółeczeństwa demokratyczne stały się jednocześnie społeczeństwami ryzyka. Ich kryzys stawia pytania, na które odpowiedzi odnajduje się także w religii, co może być źródłem symptomów desekularyzacji. Nie budzi większej wątpliwości wartość demokracji dla społeczeństw wysoce zmodernizowanych. Znajomość funkcjonowania jej mechanizmów jest powszechnie znana, problem jednak leży w niewiedzy wielu osób, czemu demokracja ma służyć. Z trzech składników demokracji, tj. systemu politycznego, wolnego rynku i fundamentu moralnego, ten ostatni bywa coraz mocniej dyskutowany. Fukuyama, odległy od tradycji chrześcijańskiej, zauważa, że kategorie personalistyczne i antropologia zakorzeniona w pojęciu natury ludzkiej ukazywana przez Jana Pawła II stwarza nadzieję na obronę humanizmu we współczesności. Poszukuje afirmacji człowieka poprzez afirmację Boga, co może ukazywać, że współczesne elity znacznie częściej będą zwracać się ku wartościom religijnym, nie tylko w kontekście ich utylitarnych potrzeb (Fukuyama 2004).

Może warto wspomnieć także o kolejnych implikacjach, jakich religijność poszczególnych społeczeństw doświadcza w warunkach globalizacji. Moda na religie Wschodu wielu środowisk wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej budzi sprzeciw tradycyjnych Kościołów, obawiających się religijnego synkretyzmu. Jednak pierwiastki myśli wschodniej, zinkulturowane, przenikają do ortodoksyjnej teologii katolickiej, która – jak pokazuje przykład Thomasa Mertona – fascynuje coraz szersze grono osób poszukujących duchowych inspiracji. Jednak nie jest to ruch jednokierunkowy. Ciekawe jest zafascynowanie hinduistów miłosierdziem chrześcijańskim, rozwa-

żanym nie od strony teologicznej czy filozoficznej, ale na poziomie dzieł charytatywnych. Obce w hinduizmie i tamtejszej kulturze zaangażowanie charytatywne stało się bardziej popularne dzięki działalności Matki Teresy z Kalkuty. Zdobyła ona uznanie wśród ludzi wyznania hinduistycznego, inspirowując tamtejsze religijne społeczności instytucjonalną bezinteresowną pomocą.

Współczesne przemiany religijności na świecie sprawiają, że socjologowie nie zastanawiają się, czy religia ma w ogóle przyszłość, lecz jaka przyszłość stoi przed religią. Janusz Mariański zauważa, że

[...] w socjologii próbuje się na nowo przemyśleć i określić relację pomiędzy (po)nowoczesnością a religią oraz badać to, co kryje się pod powierzchnią zsekularyzowanego społeczeństwa, co pojawia się w miejsce zanikających ortodoksyjnych wierzeń, co dzieje się ze słabnącą religijnością.

Następuje rozwój religii o „wielu twarzach”, gdzie wraz z kryzysem religii instytucjonalnej wzrasta „bezdonna religijność” (Mariański 2006:94).

Religia nie jest w stanie zaniku i obumierania, można nawet mówić o rodzącej się w pewnych kręgach modzie na religię. Niewątpliwie jest ona trudniej uchwytna, nieokreślona i mniej ukościelniona. Teza sekularyzacji może zostać zastąpiona tezą o zróżnicowaniu religii w społeczeństwie pluralistycznym. Religia staje się w ten sposób zjawiskiem bardziej złożonym i właśnie pluralistycznym (Neuner 2001:243). Pod wpływem modernizmu kryzys objął przede wszystkim Kościoły. Świat pozostaje religijny w nie mniejszym stopniu niż w przeszłości. Jednak Kościoły tracą swych wyznawców, bo wolniej reagują na szybkie przemiany globalizującego się świata. Nie jest jednak wykluczone, że obecność charyzmatyków obudzi i po raz kolejny zwróci uwagę w stronę instytucji religijnych.