

JANUSZ MARIAŃSKI¹

SEKULARYZACJA JAKO MEGATREND SPOŁECZNO-KULTUROWY

Słowa kluczowe: religia w społeczeństwach wielokulturowych, sekularyzacja, desekularyzacja

Socjologia zajmuje się religijnością w ramach badań empirycznych (ilościowych i jakościowych), a także tworzeniem teorii wyjaśniających stan i dynamikę przemian religijności we współczesnych społeczeństwach. Nie interesuje się religią w jej wymiarach teologicznych (jako zjawiska nadprzyrodzonego), ale w jej odniesieniach społeczno-kulturowych (jako zjawiska społecznego). Także bezpośrednie doświadczenia religijne i duchowe nie są przedmiotem jej zainteresowań badawczych. Socjolog próbuje badać te zjawiska jedynie wtedy, gdy wyrażają się one w międzyludzkiej komunikacji, są przekazywane innym, postrzegane przez innych lub zinstytucjonalizowane społecznie. Badaniom socjologicznym są dostępne społeczne kształty religii, procesy komunikacji religijnej, wpływ religii na myślenie i działanie ludzi, ich biografie, style życia, poglądy na świat etc.

Socjologowie nie interesują się prawdziwością wierzeń religijnych, zachowują wobec badanego przedmiotu dystans naukowy, ani aprobujący, ani krytyczny, lecz neutralny aksjologicznie (wymagający wzięcia w nawias własnych przekonań światopoglądowych). Taka postawa zimnego spojrzenia na religię, postrzegania z zewnątrz, nie jest łatwa w praktyce. Można jednak opisywać przemiany w religijności, nie odwołując się do własnych przekonań aksjologicznych, uznawanych wartości etc. Od socjologa zajmującego się analizą fenomenu religii wymaga się szczególnej troski

¹ Prof.; Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie;
e-mail: januszm@kul.lublin.pl.

i uczciwości badawczej oraz maksimum zaangażowania w uważnym filtrowaniu poszczególnych fragmentów rzeczywistości religijnej.

Dodatkowo socjolog religii skłonny jest do ulegania naciskom, by „naginać” interpretacje zebranych danych – z jakiegokolwiek strony – łamie zasady wypracowanej przez niego samego i jego kolegów po fachu deontologii profesji, w którą się zaangażował. Nie jest więc jego zadaniem kolonizowanie nowych obszarów społeczno-religijnej *reality* (to się może dokonywać w jakimś sensie „przy okazji”), lecz jego rolą i misją zawodową jest krytyczna i uczciwa analiza stanu faktycznego, czyli takiego, jak się sprawy mają naprawdę w obszarze religii. Religijność należałoby opisywać i badać podobnie, jak czyni się to w odniesieniu do innych zjawisk społecznych w socjologii ogólnej, oraz z zastosowaniem instrumentów właściwych dla socjologii jako takiej, choć w niektórych interpretacjach można dostrzec stanowisko wyrażające zupełną odmienność, jaka miałaby być uwzględniana w socjologii religii i w socjologii ogólnej. Przedstawiciele subdyscypliny, jaką jest socjologia religii, nierzadko są rasowymi socjologami, znanymi i cenionymi na szerszych niż tylko fenomen religii obszarach badawczych².

Ten zdystansowany stosunek socjologów do obiektu badań, jakim jest religia, określa się niekiedy jako „metodologiczny agnostycyzm”.

Jednym z ważnych, wielkich tematów badawczych socjologii religii od początków istnienia tej subdyscypliny socjologicznej była teoria sekularyzacji, odnosząca się do przemian religijności jednostek, grup społecznych i całych społeczeństw. W socjologii religii w XX wieku toczył się spór dotyczący teorii sekularyzacji i zjawiska sekularyzacji. Według jednych badaczy religia traci stopniowo swoją moc i znaczenie społeczne, inni dowodzą, że siła religijnych wierzeń nie zmniejsza się, nawet jeżeli coraz mniej ludzi należy formalnie do organizacji religijnych³. Nie sposób w ramach krótkiego opracowania zająć się historią teorii sekularystycznych i badań empirycznych nad sekularyzacją. Ograniczymy się jedynie do naszkicowania dyskusji nad teorią sekularyzacji, a zwłaszcza krytyki teorii, jaka zaznacza się w pewnych kręgach socjologów współczesnych. Należy także podkreślić, że ocena

² P. Prüfer, *Koncepcja religione diffusa Roberto Ciprianiego zwiastunem religijności postmodernistycznej?*, [w:] „*Homo religiosus*” w *postmodernistycznych uwarunkowaniach*, red. E. Juśko, R. Sieroń, S. Sorys, Kraków 2014, s. 36.

³ A. Giddens, P.W. Sutton, *Socjologia. Kluczowe pojęcia*, przeł. O. Siara, P. Tomanek, Warszawa 2014, s. 125; F. Fürstenberg, *Säkularisierung*, [w:] *Religionssoziologie*, red. S. R. Dundee, Gütersloh 1994, s. 279–287.

procesów sekularyzacyjnych w ponowoczesnych społeczeństwach jest zależna również od tego, jak określa się samą religię – czy w kategoriach substancjalnych (czym jest religia i jakie są jej cechy istotne), czy w kategoriach funkcjonalnych (jakie funkcje pełni religia).

Socjologia pozwala lepiej zrozumieć społeczny wymiar religii we współczesnym świecie, zarówno jej sekularyzację, jak i transformację. Sekularyzację traktujemy jako swoisty megatrend społeczno-kulturowy obecnego świata, a teorię sekularyzacji – obok teorii indywidualizacji i rynkowej teorii religii – za jedną z kluczowych teorii wyjaśniających przemiany religijności współczesnych czasów⁴. Była ona zresztą w ostatnich kilku dekadach wielokrotnie komentowana, krytykowana i na nowo formułowana. Megatrendy powstają oddolnie i wskazują kierunki, w których podąża społeczeństwo. Jeżeli nawet nie potrafimy się wprost trendom tym oprzeć i z nimi walczyć, to warto wiedzieć, że takie istnieją, i zrozumieć mechanizmy ich działania.

W poniższych rozważaniach prześledzimy (w wymiarach ogólnych) przede wszystkim procesy sekularyzacyjne we współczesnym świecie i wtórnie – procesy desekularyzacyjne. W warunkach upowszechniającej się pluralizacji religijnej zmieniają się preferencje ludzi wierzących. Nasuwa się pytanie o nowe formy „powracającej” religijności, o funkcje, jakie ona pełni, a także o to, kim są ci poszukujący nowej jakości religijnej, w jakim sensie ożywienie religijne, jeżeli w ogóle występuje, jest związane z kryzysem nowoczesności. Na niektóre z tych pytań staramy się znaleźć odpowiedź⁵. Socjologia rozważa stan i upowszechnienie się religii w społeczeństwie w różnych postaciach i formach wyrazu, dostrzegając jej zależność od procesów społeczno-kulturowych.

SEKULARYZACJA W OFENSYWIE

Sekularyzacja, zeświecczenie (łac. *saecularis* – świecki), jest terminem niemającym dostatecznie sprecyzowanego znaczenia (terminy pokrewne: laicyzacja, dechrystianizacja, desakralizacja, „odkościelnienie”, niereligijność,

⁴ S. Huber, *Religions- und kirchensoziologische Perspektiven*, [w:] *Handbuch für Kirchen- und Gemeindeentwicklung*, red. R. Kunz, Th. Schlag, Neukirchen-Vluyn 2014, s. 73.

⁵ F. Adamski, *Tożsamość religijna w społeczeństwie pluralistycznym*, [w:] *Tożsamość polska w odmiennych kontekstach*, red. L. Dyczewski, D. Wadowski, Lublin 2009, s. 305–314.

„odczarowanie świata”, odmitologizowanie, emancypacja, dekonfesjonalizacja). W aspekcie historycznym upowszechnił się w zachodnim kręgu kulturowym w XIX wieku. Sekularyzacja oznaczała wówczas wyzwanie rzucone chrześcijaństwu, a szczególnie Kościołom jako instytucjonalnym formom wyrazu chrześcijaństwa. W najszerszym znaczeniu sekularyzacja, rozumiana jako zjawisko rozluźnienia więzi z religią i odchodzenie od zinstytucjonalizowanych form pobożności, towarzyszyła od dawna wszystkim religiom i wyznaniom. W socjologii teoria sekularyzacji była rozwijana od początku istnienia tej dyscypliny naukowej, w pracach klasyków socjologii, takich jak Auguste Comte, Karol Marks, Herbert Spencer, Émile Durkheim, Max Weber.

Termin „sekularyzacja” występuje w różnych znaczeniach, dlatego niektórzy socjologowie w ogóle go unikają lub operują nim niezwykle rzadko. Według José Casanovy teoria sekularyzacji składa się z trzech odmiennych i niepowiązanych ze sobą twierdzeń: (1) oddzielenia i emancypacji sfery świeckiej od religijnych instytucji i norm, (2) zanikania religijnych przekonań i wzorów zachowań oraz (3) przesunięcia się religii ze sfery publicznej do sfery prywatnej. Jedną z najbardziej charakterystycznych cech współczesnych struktur społecznych jest dyferencjacja.

Religia sama jest zmuszona nie tylko do zaakceptowania współczesnej zasady strukturalnej dyferencjacji sfery świeckiej, lecz musi także poddać się tej samej dynamice i rozwinąć swoją własną, autonomicznie zróżnicowaną sferę⁶.

W procesach dyferencjacji funkcjonalnej uniezależniały się od religii i Kościołów poszczególne subsystemy społeczne, takie jak polityka, gospodarka, prawo, edukacja i wychowanie, kultura, moralność, medycyna. Kierują się one własnymi regułami i własną logiką działania.

Anthony Giddens wskazuje na trzy wymiary sekularyzacji:

- 1) Zmniejsza się liczba członków organizacji religijnych, co oznacza, że coraz mniej osób należy do Kościołów i innych organizacji religijnych oraz aktywnie uczestniczy w nabożeństwach i innych religijnych uroczystościach (np. w różnych rytuałach religijnych). Te wskaźniki sekularyzacji mają charakter obiektywny.
- 2) Spada znaczenie społeczne oraz zmniejsza się majątek i prestiż Kościołów i innych organizacji religijnych. Na całym świecie organizacje

⁶ J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, przeł. J. Ziemek, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, red. W. Piwowarski, Kraków 1998, s. 410.

tego typu straciły znaczną część swojej władzy społecznej i politycznej. Zwłaszcza w Europie Zachodniej borykają się one z problemami finansowymi i tylko niektóre nowe ruchy religijne potrafią zgromadzić z dnia na dzień znaczne fundusze.

- 3) Zmienia się sfera przekonań i wartości. Dawniej religia odgrywała w życiu codziennym ludzi znacznie większą rolę niż dzisiaj. Kościoły wpływały na życie rodzinne i osobiste. Idee religijne dzisiaj w o wiele mniejszym stopniu oddziałują na życie niż w społeczeństwach tradycyjnych⁷.

Pojęcie sekularyzacji zawiera różnorodne treści: po pierwsze, jest rozumiane jako zeświecczenie religii, czyli postępujące w Europie Zachodniej osłabianie znaczenia chrześcijaństwa w życiu społecznym, rozpatrywane zarówno z punktu widzenia kryteriów emancypacji, jak i krytyki kulturowej; po drugie, jako usuwanie autorytetów kościelnych z dziedzin świeckiego panowania i władzy, co jest związane z utratą kontroli religii nad życiem społecznym; po trzecie, jako usuwanie i zachowywanie zarazem dzieł i dorobku chrześcijaństwa w życiu świeckim, na przykład obecność elementów tradycji chrześcijańskiej we współczesnej kulturze, coś w rodzaju „chrześcijaństwa poza Kościołami”; po czwarte, jako warunek demitologizacji wiary i zarazem uduchowienia sfery świeckiej; po piąte, jako dechrystianizacja i „odkościelnienie” szerokich kręgów społeczeństw współczesnych⁸.

Franz-Xaver Kaufmann podkreśla znaczenie procesów funkcjonalnego zróżnicowania współczesnych społeczeństw dla przekształceń funkcji i struktur Kościołów. W warunkach modernizacji społecznej widoczne są szczególnie dwa następstwa: tak zwane ukościelnienie chrześcijaństwa i zeświecczenie chrześcijaństwa (tzw. chrześcijaństwo *implicite*). Doprowadziło to z jednej strony do umocnienia się instytucjonalnych form religii w Kościołach i daleko posuniętej konfesjonalizacji, czego zewnętrznym przejawem był wyraźny podział na kler („specjaliści” od religii) i laików, z drugiej zaś do tego, że wiele idei i form myślenia straciło swój chrześcijański koloryt. Funkcjonują one autonomicznie w różnych dziedzinach życia społecznego⁹.

Społeczeństwa europejskie stają się coraz bardziej zsekularyzowane, nawet jeżeli zachowują jeszcze chrześcijańską fasadę. *Sacrum* jest eliminowane

⁷ A. Giddens, *Socjologia*, przeł. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Warszawa 2012, s. 696–698.

⁸ F.X. Kaufmann, *Wie überlebt das Christentum?*, Freiburg im Breisgau 2000, s. 84–85.

⁹ *Ibidem*, s. 91–98.

zarówno z życia społecznego, jak i z wytworów kulturowych. Wraz z oświeceniową nowoczesnością i modernizacją społeczną pojawiła się w Europie – jakby nieuchronnie – sekularyzacja, rozumiana zarówno jako utrata przez instytucje religijno-kościelne wpływu na społeczeństwo, jak i jako zmniejszenie wiarygodności religijnych wyjaśnień i interpretacji w świadomości ludzi wierzących. Sekularyzację określa się często jako „odkościelnienie” i spadek uczestnictwa kościelnego, osłabienie wiary chrześcijańskiej, zanikanie znaczenia religijności dla życia codziennego i kierowanie się ku immanentnym prawidłowościom różnych obszarów rzeczywistości.

Zanikanie religii interpretowano niejednokrotnie jako odwrotną stronę postępu społecznego, a Weberowskie *Entzauberung* ('odczarowanie') – jako nieunikniony los nowoczesnych społeczeństw przemysłowych. Zjawisko sekularyzacji oznacza stopniową emigrację religii i Kościołów ze społeczeństwa, a przynajmniej przesuwanie się religii na margines życia społecznego (marginalizacja religii) i sprowadzanie jej do jednej z wielu dziedzin życia. Sekularyzacja i społeczno-kulturowa modernizacja wiążą się ze sobą w sposób niezwykle wyraźny. W warunkach sekularyzacji religie i Kościoły tylko nieznacznie są zaangażowane w tworzenie zbiorowych znaczeń, będących podstawą organizacji życia grup społecznych, chociaż mogą zachować siłę jednoczenia indywidualnych doświadczeń ludzkich.

Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest znakiem czasów współczesnych, skutkiem procesów dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej, dezinstytucjonalizacji i racjonalizacji. Procesy autonomizacji poszczególnych subsystemów społecznych zachodzą w warunkach urbanizacji, industrializacji, zwiększania kwalifikacji ludzi, podnoszenia się standardu materialnego i rozbudowy sektora usług. Oznacza to w konsekwencji osłabienie znaczenia religii w różnych dziedzinach życia społecznego. Wieloznaczność terminu „sekularyzacja”, ale i terminu „religia” (niejasność i nieokreśloność) utrudnia precyzyjne rozważania na temat chrześcijaństwa w perspektywie sekularyzacji i tak zwanej nowoczesności. Sprecyzowanie pojęcia sekularyzacji pozwoliłoby dokładnie opisać napięcia, jakie sygnalizuje para terminów „nowoczesność” – „religia”, często nawet ujmowanych jako pojęcia przeciwstawne (im bardziej nowoczesny, tym bardziej zsekularyzowany)¹⁰.

¹⁰ G. Dux, *Die Religion im Prozess der Säkularisierung*, „Österreichische Zeitschrift für Soziologie” 1, 2001, s. 61–88.

Klasyczne teorie sekularyzacji wskazywały na modernizację społeczną jako zasadniczy motor przemian w tym zakresie. Nieuchronną konsekwencją modernizacji społecznej jest zanikanie religii w sferze życia publicznego, a także w indywidualnej i zbiorowej świadomości ludzi (linearny spadek religijności). Według zwolenników tezy o globalnej sekularyzacji religia traktowana jako siła tradycyjna musi kapitulować w warunkach dyferencjacji społecznej, pluralizacji społeczno-kulturowej i strukturalnej indywidualizacji; jedna ze stron wygrywa kosztem drugiej. Zwolennicy teorii sekularyzacji mówią o końcu chrześcijańskiej Europy, a nawet o kulturowej śmierci tego kontynentu. Także religia jest w trakcie likwidacji. Nawet procesy prywatyzacji religii traktuje się jako przejaw postępującej sekularyzacji (tzw. dryfująca religijność).

Tradycyjne teorie sekularyzacji zakładały, że modernizacja społeczna i religia są absolutnie niemożliwe do połączenia. Nowoczesność i religia do siebie nie pasują. Wielu socjologów sądziło, że religia i jej instytucje całkowicie straciły znaczenie na płaszczyźnie makrospołecznej (polityka, prawo, ekonomia, nauka, kultura i sztuka, szkoła, medycyna etc.), zachowały jedynie jeszcze swoją malejącą ważność na płaszczyźnie mikrospołecznej (tak np. Steve Bruce, Karel Dobbelaere, Ronald Inglehart, Detlef Pollack, Bryan Wilson). Wyrok skazujący na religię już zapadł, co najwyżej mamy do czynienia z odroczonym terminem jego wykonania. Kierunek i mapa drogowa są już ostatecznie ustalone. Można ewentualnie mówić jedynie o opóźnieniu się procesów sekularyzacyjnych, bowiem akt zgonu został już ostatecznie podpisany. Postępująca sekularyzacja jest procesem linearnym i nieodwracalnym, a niereligijność staje się „stanem normalnym”¹¹. Sekularyzacja będzie towarzyszyć modernizacji, kiedykolwiek i gdziekolwiek ta druga wystąpi¹². Dojrzała ludzkość – poprzez postęp techniczny i naukowy – w końcu wyrośnie z religii, a sama religia i Kościoły spoczną na cmentarzu martwych idei.

Teza o nierozłącznym związku modernizacji społecznej i sekularyzacji opiera się na kilku podstawach: a) postęp naukowo-techniczny sprzyja kształtowaniu się nowego antropocentrycznego obrazu świata, który jest niemożliwy do połączenia z wizją teologiczną; b) w procesie dyferencjacji

¹¹ D. Berlinski, *Szatańskie urojenie. Ateizm i jego pretensje naukowe*, przeł. D. Cieśla-Szymańska, Warszawa 2009; S. Harris, *Koniec wiary. Religia, terror i przyszłość rozumu*, przeł. D. Jamrozowicz, Nysa 2012.

¹² G. Davie, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Kraków 2010, s. 25.

społecznej autonomizują się poszczególne subsystemy społeczne, takie jak prawo, polityka, kultura, wychowanie i nauka, a Kościoły chrześcijańskie i inne wspólnoty wyznaniowe tracą swoje znaczenie, ograniczają swoje funkcje do spraw religijnych, religia zaś staje się sprawą coraz bardziej prywatną; c) w warunkach wzrastającego dobrobytu i bezpieczeństwa społecznego słabnie zapotrzebowanie na praktyki religijne, dawniej zapewniające rozwiązywanie trudnych spraw przez odwoływanie się do sił boskich, gwarantujących bezpieczeństwo egzystencjalne¹³.

W warunkach strukturalnej i funkcjonalnej dyferencjacji dokonuje się nieuchronnie marginalizacja religii, która może jeszcze mieć pewne znaczenie w swoistych enklawach, będących rodzajem religijnej subkultury. Religia, która odgrywała niezwykle ważną rolę w społeczeństwach tradycyjnych i określała funkcjonowanie wartości i norm oraz instytucji społecznych, współcześnie nie jest potrzebna do ich podtrzymywania i legitymizacji. Proces sekularyzacji jest najbardziej dostrzegalny w dramatycznym spadku tradycyjnych form religijności i kościelności (np. praktyki religijno-kościelne, wiara w Boga osobowego, wiara w niebo, piekło i zmartwychwstanie ciał).

Zwolennicy teorii sekularyzacji wyrażają pogląd, że twierdzenie o powrocie czy ożywieniu religijności w Europie jest mitem kwestionowanym przez dane empiryczne z sondaży opinii publicznej i z badań socjologicznych. Niezależnie od tego przejawy pewnego ożywienia religijnego, nawet jeżeli występują, nie są w stanie zrekompensować strat, jakie ponoszą społeczeństwa, w których ludzie odchodzą od tradycyjnych form zinstytucjonalizowanej religii. Religia systematycznie traci wpływ na wartości i normy określające życie codzienne ludzi, a nawet staje się – jak dawniej niewiara – sprawą prywatną.

Tezę sekularyzacyjną podtrzymuje jeden z czołowych niemieckich socjologów religii, Detlef Pollack. Uważa on, że pod wpływem zmian społecznych następuje wprawdzie zmiana form religii, manifestująca się spadkiem znaczenia tradycyjnych form religijności kościelnej, ale z drugiej strony zaznacza się pewien rozwój różnorodnych form religijności pozakościelnej. Znaczenie społeczne pozakościelnych form religijności jest jednak niewielkie i brak oznak tego, że sytuacja zmieni się w najbliższych latach. Zmodyfikowana

¹³ J. Habermas, *Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?*, [w:] idem, *Philosophische Texte*, Bd. 5 (*Kritik der Vernunft*), Frankfurt am Main 2009, s. 387.

teza sekularyzacyjna nie zakłada już, że wraz z postępowaniem społecznej modernizacji religia będzie systematycznie tracić na znaczeniu, aż w końcu zupełnie zaniknie, ale w dalszym ciągu uznaje się tezę o zasadniczej sprzeczności między religią i modernizacją społeczną.

Jeżeli nawet odwrót od religii nie następuje w sposób linearny, to w dłuższym okresie wyraźnie zaznaczy się trend spadku religijności i kościelności oraz wzrost niereligijności i bezwyznaniowości. Modernizacja społeczna nie jest jedynym czynnikiem, który powoduje zmiany w religijności; jest jednym z wielu, ale bardzo znaczącym. Religia nie tylko zmienia swoje formy, ale i odgrywa coraz mniejszą rolę w życiu jednostek i całych społeczeństw¹⁴.

Innymi słowy, zjawiska związane z procesem modernizacji osłabiają sferę religii, a współczesne ożywienie religijne, związane w dużej mierze z kryzysem wiary w postęp i nieograniczony rozwój ludzkości, jest argumentem nie tyle przeczącym tezie sekularyzacji, co właśnie ją potwierdzającym. Niemiecki socjolog przyznaje, że również teza indywidualizacji religijnej ma w sobie duży potencjał wyjaśniający wiele współczesnych zjawisk dotyczących religii. Dlatego pełna interpretacja współczesnych przemian religijności wymaga odwołania się zarówno do tezy sekularyzacji, jak i do pewnych elementów indywidualizacji religijnej, przy czym ta ostatnia nie stanowi zaprzeczenia tezy sekularyzacji, lecz jej uzupełnienie¹⁵.

Modernizacja – według Pollacka – pociąga za sobą pogłębiający się proces pluralizacji przekonań, wartości i stylów życia, co w konsekwencji oznacza osłabienie przekonań religijnych, czyli sekularyzację.

W nowoczesnych społeczeństwach pojawiają się i umacniają wciąż nowe fora konkurencyjne wobec religii, i to we wszystkich dziedzinach życia społecznego. Wraz ze wzrostem złożoności współczesnych społeczeństw poszerzają się nasze horyzonty poznania i działania. Nie chodzi tu tylko o większy dobrobyt, stopień bezpieczeństwa społecznego, zabezpieczenia zdrowotnego, obywatelskiej i politycznej wolności, ale i o dostępność

¹⁴ Zob. D. Pollack, *Religion und Moderne: Theoretische Überlegungen und empirische Beobachtungen*, [w:] *Moderne und Religion. Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, red. U. Willems, D. Pollack, H. Basu i in., Bielefeld 2013, s. 316–320.

¹⁵ A. Zduniak, *Detlefa Pollacka badania nad religijnością i duchowością współczesną*, [w:] *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*, red. J. Baniak, Toruń 2012, s. 95.

atrakcyjnych form rozrywki i wypoczynku oraz korzystanie z różnorodnych ofert nowych mediów. Ma to swoje konsekwencje dla życia religijnego i więzi z Kościołami chrześcijańskimi. Rozszerzanie się horyzontu ofert materialnych i kulturalnych osłabia atrakcyjność ofert religijnych i kościelnych, które stają się do pewnego stopnia wtórne i „płynne”. Tak rozumiana modernizacja społeczna oddziałuje negatywnie na religijność i nie jest z nią kompatybilna.

W umiarkowanych ujęciach tezy sekularyzacyjnej wskazuje się także na znaczące napięcie między modernizacją społeczną i religią, ale nieoznaczające całkowitego zniszczenia tej drugiej. W warunkach postępujących procesów racjonalizacji, funkcjonalnej dyferencjacji oraz redukcji społecznej i egzystencjalnej niepewności religia traci znaczenie dla życia codziennego jednostek, jest usuwana z różnych obszarów życia publicznego i pozbawiana funkcji integracyjnych w społeczeństwie. Ustawicznie rośnie liczba tych, którzy odchodzą od zinstytucjonalizowanych form religii, to jest Kościołów chrześcijańskich. Zmniejszanie się społecznej bazy religii pociąga za sobą osłabienie wiary w modernizujących się społeczeństwach współczesnych. Poziom wiary nie zmniejsza się jednak w takim samym tempie jak udział w praktykach religijnych. Zwolennicy umiarkowanej tezy sekularyzacji odchodzą od prognozowania końca religii w społeczeństwach przyszłości¹⁶.

Według tezy sekularyzacyjnej – podzielanej przez wielu socjologów współczesnych – religijność związana z tradycyjnymi Kościołami chrześcijańskimi słabnie, ale nie oznacza to, że modernizacja społeczna warunkuje osłabienie wpływów religii we wszystkich społeczeństwach w takim samym stopniu. Richard Rorty, amerykański filozof, podkreśla, że postmetafizyczny klimat intelektualny rozwija się stopniowo od kilku wieków, a wraz z nim sekularyzacja myślenia i działania. Nie ma w tym nic dramatycznego, przemiana kultury religijnej w kulturę świecką jest bardzo wolna, ciągle jeszcze niekompletna. Według niego proces sekularyzacyjny postępuje, ale sama sekularyzacja nie jest procesem nieuniknionym i może nastąpić proces odwrotny, co jest możliwe, ale – według niego – byłoby tragedią. Tragedią w tym sensie, że mogliśmy robić rzeczy lepsze, a zrobiliśmy gorsze, że widzieliśmy perspektywę świeckiego świata i odwróciliśmy się od niego.

¹⁶ G. Pickel, *Religionen und Religiosität in Europa zu Beginn des 21. Jahrhunderts – Unumkehrbare Säkularisierung?*, [w:] *Europas religiöse Kultur(en). Zur Rolle christlicher Theologie im weltanschaulichen Pluralismus*, red. M. Petzoldt, Lipsk 2012, s. 41.

Rorty nie podziela poglądu, że odrzucenie religijnego fundamentu prowadzi do kryzysu kultury¹⁷.

Jest faktem, że przyspieszenie procesów sekularyzacyjnych obserwuje się w Europie Zachodniej od końca lat 60. XX wieku, w kontekście zwrotu kulturowego o znamionach rewolucyjnych. W ramach klasycznych teorii sekularyzacyjnych interpretowano osłabienie religii, a nawet jej zanik, jako proces nieuchronny i nieodwracalny. W związku z narastającym zjawiskiem modernizacji społecznej religia staje się jednym z subsystemów społecznych, niemającym bezpośredniego wpływu na pozostałe subsystemy. Nawet w ramach własnego traci na znaczeniu, staje się bowiem sprawą jednostek, które poszukują jej tylko w zwrotnych momentach swojego życia czy w sytuacjach kryzysowych. Idee religijne i instytucje kościelne nie tylko nie współkonstytuują modernizacji społecznej, lecz także są z nią częściowo niekompatybilne.

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

Sekularyzacja prowadzi nie tylko do kryzysu religii, ale i do kryzysu Boga. W wywiadzie z Peterem Seewaldem kard. Joseph Ratzinger zauważył:

W dzisiejszych czasach sytuacja nieco się zmieniła. Johann Baptist Metz powiedział kiedyś, że w dzisiejszych czasach obowiązuje formuła: „Bóg nie, religia tak”. Człowiek chciałby mieć jakąś religię, ezoteryczną czy jakąkolwiek inną. Natomiast nie chce osobowego Boga, który mówi do mnie, który mnie zna, który powiedział coś konkretnego, który stawia mi konkretne wymagania i który osądzi mnie również. Obserwujemy zjawisko oddzielania religii od Boga. Człowiek nie chce się całkowicie wyzbyć tego poczucia, że ma do czynienia

¹⁷ *Filozofia pasożytuje na wyobraźni poetyckiej. Rozmowa z Richardem Rortym*, [w:] *Profil wieku*, red. B. Wildstein, Warszawa 2000, s. 145–156.

z czymś zupełnie innym od wszystkiego, tej specyficznej sfery, jaką jest religia, i pragnie jej różnorodnych form. Ale wszystko to staje się niezobowiązujące, gdy brakuje woli Bożej, gdy brakuje Boga. W tym sensie możemy mówić nie tyle o kryzysie religii – religie się wręcz plenią – ile o kryzysie Boga¹⁸.

W warunkach sekularyzacji w wielu społeczeństwach odniesienie się do Boga jest mocno osłabione, a wiara religijna nie jest podzielana na poziomie społecznym.

W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego podkreśla się zarówno fakt sekularyzacji we współczesnych społeczeństwach, jak i jego negatywne skutki. Sekularyzacyjny trend współczesnego życia społecznego oznacza rezygnację z prawd i wartości religijnych na rzecz nieograniczonej niczym i przez nikogo wolności. Tego rodzaju procesy mogą prowadzić do utraty sensu życia, moralnej autodestrukcji, a nawet załamania psychicznych¹⁹. W posynodalnej adhortacji apostolskiej *Ecclesia in Europa* z 2003 roku Jan Paweł II zauważył, że ludziom współczesnym narzuca się antropologię bez Boga i bez Chrystusa, w której człowiek uważa siebie za absolutne centrum rzeczywistości. Europejska kultura sprawia wrażenie „milczącej apostazji człowieka, który żyje tak, jakby Bóg nie istniał” (EE, nr 9). Obecne pokolenia są o wiele bardziej zsekularyzowane niż poprzednie.

Sekularyzacja w wymiarach społecznych zmienia kształt i znaczenie religii w życiu prywatnym. O ile dawniej była ona swoistym losem i przeznaczeniem ludzi, to w warunkach nowoczesności staje się indywidualnym wyborem. Socjolog amerykański Peter L. Berger twierdzi, że można dzisiaj wybierać wszystko, ale nie to, czy się chce w ogóle wybierać. Wybieranie stało się imperatywem, przymusem, nawet jeżeli jest ono współkształtowane przez rodzinne i społeczne środowiska. Członkostwo w Kościołach chrześcijańskich stało się w ten sposób bardziej mobilne. Można zbliżyć się do Kościoła lub oddalić od niego, opuścić go i znowu wrócić. Wybierający członek Kościoła (niem. *Auswahlchrist*) stał się normą kulturową w Kościołach chrześcijańskich²⁰. Te procesy indywidualizacyjne mogą wzmacniać sekularyzację, sprawiają, że religijność staje się coraz bardziej zróżnicowana i prywatna. W ostatecznym rozrachunku pozorem autorytetu, także

¹⁸ *Bóg i świat, wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, przeł. G. Sowinski, Kraków 2001, s. 62.

¹⁹ S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 111.

²⁰ P.M. Zulehner, *Gottes Sehnsucht. Spirituelle Suche in säkularer Kultur*, Ostfildern 2008, s. 40–41.

w sprawach religijnych, staje się jednostka. Instytucje kościelne i religijne tracą na znaczeniu.

Gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe oddziałują na religię i Kościoły. Mówi się zarówno o kryzysie religii (nawet o „przepędzeniu” Transcendencji ze społeczeństwa), jak i o jej odrodzeniu w ponowoczesnym świecie. Religia staje się jedną z ofert na rynku, przedstawionych do dyspozycji jednostki. Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niezobowiązującej, mobilnej, nieokreślonej, mozaikowej, niezinstytucjonalizowanej religijności (np. ezoteryzm, New Age). To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się już z religijnością zinstytucjonalizowaną bądź z religijnością ukształtowaną przez Kościoły (religijnością kościelną). Nośne społecznie stają się pozakościelne nurty życia religijnego. W warunkach wzrastającego pluralizmu społeczno-kulturowego mówi się nie tylko o sekularyzacji, ale i o zróżnicowaniu religijności oraz o jej zindywidualizowanych formach, zarówno w Kościołach, jak i poza nimi.

Dyferencjacja społeczna i indywidualizacja jako procesy społeczne są ze sobą ściśle związane (warunek i następstwo). W takim kontekście kształtuje się pewnego rodzaju przymus prywatyzacji czy autocentryzmu decyzji religijnych, osobistego wyboru spośród treści religijnych przekazywanych w tradycji. Pluralistyczny świat niesie ze sobą osłabienie, a nawet upadek wielu dotychczasowych „oczywistości kulturowych” i „oczywistości religijnych”. W funkcjonalnie zróżnicowanym społeczeństwie wyzwalamą się spod wpływów światopoglądów religijnych autonomiczne i działające według własnej logiki subsystemy (systemy częściowe). Religie i Kościoły ze swoimi uniwersalistycznymi roszczeniami napotykają we współczesnym świecie istotne utrudnienia, a nawet nieprzezwyciężalne przeszkody. Pośrednio stają się producentami religijności niezwiązanej, zindywidualizowanej i sprywatyzowanej. Współczesne społeczeństwa różnicują się coraz bardziej pod względem religijnym i niereligijnym (sekularyzm).

Jakkolwiek sekularyzacja jest przede wszystkim produktem kultury zachodniej i była odnoszona do konkretnych form religii dominujących na Zachodzie, to dzisiaj przekracza granice tego kręgu kulturowego i obejmuje także kraje azjatyckie, afrykańskie, wobec czego staje się zjawiskiem ogólnosiwiatowym. W społeczeństwie światowym – dzięki nowoczesnej technice i środkom społecznego komunikowania – pojawiają się te same procesy zeświecczenia, które występowały wcześniej w Europie Zachodniej. Sekularyzacja azjatycka czy afrykańska jest rezultatem nie tylko wpływów

zachodnich, ale również procesów przemian dokonujących się na tych obszarach. W konsekwencji przedstawiciele różnych wielkich religii świata są zmuszeni do podejmowania wspólnego dialogu w obliczu zagrożenia procesami sekularyzacji. Współczesna sekularyzacja – zdaniem niektórych socjologów – nie ma już charakteru regionalnego, lecz dzięki nowoczesnym technikom i możliwościom komunikowania społecznego nabiera charakteru ogólnoświatowego.

SEKULARYZACJA W DEFENSYWIE

W nowszej socjologii religii teoria globalnej sekularyzacji jest poddawana wyraźnej krytyce. Została także zakwestionowana teza, że modernizacja i sekularyzacja postępują równocześnie, a więc że wiarę opartą na objawieniu w nieunikniony sposób zastąpi z czasem wiedza oparta na rozumie, nauce i wiedzy empirycznej.

Wydawało się to prawdopodobne, zważywszy sekularyzację, jaka dokonywała się w większości społeczeństw europejskich, i sekularyzację życia publicznego w Stanach Zjednoczonych. Nie istnieje jednak w naukach społecznych solidna teoria, która mówi, że odrodzenie religii w dzisiejszych warunkach jest niemożliwe. Jak zauważyli Peter Berger, David Martin i wielu innych, założona korelacja między sekularyzacją i modernizacją, która niegdyś była podstawową tezą literatury socjologicznej, nie jest prawdziwa. Owo jakoby uniwersalne prawo rozwoju społecznego stosuje się przede wszystkim do Europy Zachodniej. Inne kraje rozwiniętego świata, w tym Stany Zjednoczone i Japonia, nie notują jednak wyraźnego zaniku wiary wraz z podwyższaniem się poziomu dochodu i wykształcenia²¹.

Teoria religijno-sekularnej konkurencji odnosi się do zmian religijnych będących rezultatem oddziaływań religijno-sekularnych i wewnątrzreligijnych na różnych płaszczyznach i w różnych sektorach życia. W konkurencji biorą udział zarówno podmioty religijne, jak i sekularne, w ramach całościowego społeczeństwa. Konkurencja w przeszłości i obecnie aktorów

²¹ F. Fukuyama, *Wielki wstrząs. Natura ludzka a odbudowa porządku społecznego*, przeł. H. Komorowska, K. Dorosz, Warszawa 2000, s. 220.

indywidualnych i zbiorowych wyjaśnia całościowo przemiany w religijności dokonujące się w życiu społecznym²².

Trend sekularyzacyjny nie jest tak uniwersalny, jak sądzą niektórzy socjologowie w XX wieku, a prorocтва o końcu religii okazały się fałszywe, w każdym razie mało prawdopodobne.

Jeśli kultura nie fałszuje zjawiska religijności i nie spełnia sztucznej funkcji ograniczania i wykluczania, to w sposób zwyczajny religia odzyskuje swoje miejsce w życiu jednostek i wspólnot. Dzisiaj kultura już tego nie czyni i możliwy jest powrót. Dlatego trzeba odważnie powiedzieć, że wiek XXI będzie/jest wiekiem religii. Do tezy tej upoważnia nie tylko odstonięta przez Zachód próżnia ideowa, która pogłębia się szczególnie wtedy, gdy kultura podjęła intensywne prace nad usunięciem religii, ale upoważnia również zmierzch ery sekularyzacji, o której jeszcze nie tak dawno głośno było wśród badaczy i uczonych²³.

Teoria sekularyzacji zdawała się w sposób wystarczający wyjaśniać przemiany w religijności wysoko rozwiniętych gospodarczo i pluralistycznych kulturowo społeczeństw Europy Zachodniej, jest jednak niewystarczająca do wyjaśnienia sytuacji religijnej w Ameryce Północnej i w wielu innych częściach współczesnego świata. Niektórzy teoretycy sekularyzacji mówią o Ameryce jako „przypadku szczególnym”, o odchyleniu od ogólnej prawidłowości, o historycznej korekturze²⁴. Coraz częściej też socjologowie kwestionują klasyczny paradygmat sekularyzacji, który wiązał nowoczesność z zanikaniem wierzeń religijnych.

Filozof i politolog John N. Gray w wywiadzie udzielonym „Gazecie Wyborczej” zaznaczył, że 40 lat temu, gdy rozpoczął pracę akademicką, większość intelektualistów uważała, że religia jest reliktem przeszłości i że to sekularyzacja jest przyszłością. On sam, chociaż niewierzący, nigdy w to nie wierzył. Religia nie odejdzie, bo wypływa z impulsu, który jest wyłącznie ludzki (zwierzęta nie tworzą systemów religijnych). Religia jest sposobem,

²² J. Stolz, J. Könemann, *Theorie: Religiös-säkularer Konkurrenz in der Ich-Gesellschaft*, [w:] *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft. Vier Gestalten des (Un-)Glaubens*, red. J. Stolz, J. Könemann, M. Schneuwly Purdie i in., Zürich 2014, s. 30–64.

²³ M. Szulakiewicz, *Chrześcijaństwo i powrót religii*, „Studia Bydgoskie” 3, 2009, s. 11.

²⁴ D. Martin, *Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel*, [w:] *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, red. O. Kallscheuer, Frankfurt am Main 1996, s. 161–180.

w jaki człowiek radzi sobie z myślą, że kiedyś już go nie będzie, wypyta ona – według niego – ze świadomości własnej śmiertelności²⁵.

Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji we współczesnym świecie, w wielu społeczeństwach ponowoczesnych o dużym stopniu sekularyzacji pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” obecnej kultury. Coraz częściej mówi się na gruncie nauk społecznych wręcz o renesansie potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form ich zaspokojenia, tyle że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz raczej w sferze religijności „odkościelnionej” i przeniesionej na grunt prywatny, będącej nierzadko kompilacją (zlepkiem) elementów różnych systemów religijnych i filozoficznych.

Gwałtowna sekularyzacja zbiega się często z silnymi ruchami odnowy i innowacji religijnej. Przyjmuje się, że im silniejsza jest więź religijna, tym wyższy jest poziom rozwoju moralnego i mniejsze prawdopodobieństwo zachowań dewiacyjnych i kryminalnych²⁶. Badania socjologiczne wskazują na systematyczny spadek udziału w praktykach religijnych (takich jak niedzielna msza, śluby kościelne), na wzrost formalnych wystąpień z Kościoła, na powiększający się psychospołeczny dystans wobec Kościoła jako instytucji, ale te wszystkie przejawy kościelnej dezintegracji nie muszą oznaczać w tej samej mierze odchodzenia od wierzeń religijnych. Socjologowie współcześni z większą powściągliwością mówią o bezkościelnym czy bezreligijnym społeczeństwie, a nawet uznają do pewnego stopnia religię za trwałe element ludzkiego życia. Nie postulują tworzenia społeczeństwa bez Boga. Sekularyzacja wywołuje skutki destrukcyjne, ale i pobudza rozwój religijności określonego typu²⁷. Religie także podlegają pewnej modernizacji.

Według socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera socjologowie zbyt pospiesznie utożsamili sekularyzację z pluralizmem oraz sekularyzm z pluralizmem i uznali, że nowoczesność (modernizacja społeczna) nieuchronnie pociąga za sobą upadek religii. Faktem natomiast są upowszechniające się

²⁵ *Upadek Zachodu. Jak zostaliśmy barbarzyńcami?* [Rozmowa Aleksandry Kaniewskiej z Johnem N. Grayem], „Gazeta Wyborcza” 137, 2014, s. 18.

²⁶ D. Hermann, *Religiöse Werte, Moral und Kriminalität*, [w:] *Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000*, red. J. Allmendinger, Opladen 2001, s. 802.

²⁷ R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Kraków 2000, s. 366 i 391; L.R. Iannaccone, *Introduction to the Economics of Religion*, „Journal of Economic Literature” 3, 1998, s. 1465–1495.

procesy pluralizacji społeczno-kulturowej, które sprawiają, że ludzie żyją dzisiaj w zupełnie nowej sytuacji, nacechowanej wielością konkurencyjnych przekonań i stylów życia. Nie pozostaje to bez wpływu na religijność ludzi współczesnych²⁸.

Berger, w latach 60. i 70. XX wieku zwolennik teorii globalnej sekularyzacji, twierdzi dzisiaj, że tak zwane teorie sekularyzacji są w gruncie rzeczy wielką pomyłką (falsyfikacja teorii). Nie żyjemy w zsekularyzowanym świecie. Niemal wszędzie przybywa ruchów konserwatywnych, ortodoksyjnych i tradycyjnych, obserwujemy ożywienie postaw zdecydowanie religijnych.

Współczesny świat jest więc ogromnie religijny i nie ma nic wspólnego ze zsekularyzowanym światem, jaki przepowiadało (czy to z radością, czy z przygnębieniem) tak wielu badaczy nowoczesności²⁹.

Autor powołuje się na sytuację w Ameryce Północnej, gdzie mimo bardzo zaawansowanych procesów modernizacyjnych religia odznacza się wyjątkową żywotnością. Nie wolno zapominać o renesansie islamu w wielu krajach świata, o ruchach ewangelikalnych protestantyzmu we wschodniej i południowej Azji, Ameryce Łacińskiej, Afryce oraz o wielu innych nowych ruchach religijnych i quasi-religijnych. Odrodzenie religijne w różnych krajach ma bardzo populistyczny charakter, nie obejmuje w zasadzie tak zwanych elit kulturalnych³⁰.

Teza, że modernizacja z konieczności oznacza upadek religii, została – według Petera L. Bergera – empirycznie sfalsyfikowana. W wielu krajach współczesnego świata religijność nie słabnie. Sprzyja temu pluralizm światopoglądów i systemów wartości. Nowoczesność (modernizacja społeczna) nie powoduje, że Bóg jest martwy (umiera), lecz że jest wielu bogów, czyli rozwijają się rozmaite nurty wiary. W warunkach upowszechniającego się pluralizmu staje się ona kwestią osobistej decyzji. Także w Europie procesy te będą się nasilać, w przyszłości upodobni się ona pod tym względem do Stanów Zjednoczonych³¹.

²⁸ P.L. Berger, *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*, Münster 2013, s. 2.

²⁹ Idem, *Sekularyzm w odwrocie*, „Res Publica Nowa” 1, 1998, s. 67–68.

³⁰ *Ibidem*, s. 67–74; P.L. Berger, *Further Thoughts on Religion and Modernity*, „Society” 49, 2012, s. 313–316.

³¹ P.L. Berger, *Auf der Suche nach einer Friedensformel: Replik*, [w:] idem, *Nach dem Niedergang...*, s. 40–41.

Konwencjonalna teoria sekularyzacji jest do pewnego stopnia produktem zachodnioeuropejskim i traci – przynajmniej częściowo – swoją wiarygodność poza Europą. Europejskie modele zsekularyzowanej moderny mają ograniczoną wartość eksportową. Sekularyzacja nie jest automatycznie związana z modernizacją, nie jest jedynym procesem, który występuje w zjawiskach religijnych. Rozwijająca się, postępująca sekularyzacja społeczeństw współczesnych ma także swoje granice. Tą granicą jest antropologiczna potrzeba sensu w jednostkach i grupach społecznych, połączona z ustawicznymi próbami przewyciężenia doświadczeń frustracji, kryzysu tożsamości i deficytu „bycia we wspólnocie”.

Jeżeli przez religię rozumiemy potrzebę sensu, jedności, tożsamości, to mamy prawo przypuszczać, że w dzisiejszych czasach religia odgrywa większą rolę niż we wcześniejszych epokach³².

Teoria globalnej sekularyzacji nie wystarcza już do wyjaśnienia wielorakich przemian religijności we współczesnym świecie. Alternatywne i synkretyczne formy religijności są wyrazem procesów indywidualizacji religijnej. Wskazuje się także, że sama teoria sekularyzacji odznacza się pewną jednostronnością: a) wyklucza ona perspektywę podmiotów działających jako jednostki i grupy czy organizacje, które są w jakimś stopniu bezradne w warunkach dyferencji społecznej i pluralizacji; b) nie wyjaśnia dostatecznie mechanizmów przyczynowych, zwłaszcza tych na płaszczyźnie mikro- i mezostrukturalnej; c) nie uwzględnia odpowiednio wydarzeń historycznych, wskazujących na regionalne i narodowe uwarunkowania³³.

Według Charlesa Taylora sekularyzacja, zachodząca w Europie od prawie czterech stuleci, oznacza jedynie koniec świata chrześcijańskiego, czyli pewnej cywilizacji, w której polityka i kultura były zorganizowane wokół określonej wizji duchowej. Doszliśmy do momentu, w którym wiara chrześcijańska nie jest już spleciona z bardzo silnymi, kolektywnymi formami życia społecznego, a w szczególności z życiem politycznym. Nie ma już dzisiaj powrotu do poprzednich form, w których religia i polityka były ze sobą ściśle związane. Nowa sytuacja stwarza nowe możliwości polegające na dobrowolnym przyjęciu Ewangelii, daje szansę na powstanie nowych form

³² F.X. Kaufmann, *Religia i nowoczesność*, [w:] *Socjologia religii. Antologia...*, op. cit., s. 378.

³³ J. Stolz, J. Koenemann, *Theorie: Religiös-säkularer...*, op. cit., s. 23–25.

duchowości. Powoli odkrywa je młodzież w zsekularyzowanych krajach Europy Zachodniej³⁴.

Człowiek, który występuje z konkretnego Kościoła, nie musi stawać się *ipso facto* niereligijny. Do jego dyspozycji jest ogromna oferta różnych ruchów religijnych. Religijność współczesna staje się coraz bardziej zindywidualizowana, mozaikowa, synkretyczna. Zmniejszające się społeczne znaczenie tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich jest kompensowane – według opinii niektórych socjologów – wzrostem sprywatyzowanych i synkretycznych form religijnych. Jednostki opuszczające tradycyjne Kościoły mają znaczne możliwości uaktywnienia się religijnego w różnych nurtach i praktykach religijnych poza Kościołami. Kościoły w Europie Zachodniej stają się puste, ale religia cieszy się wciąż znacznym zainteresowaniem. Utrata znaczenia i akceptacji Kościołów chrześcijańskich nie jest wskaźnikiem zanikania religii w społeczeństwie, co najwyżej pewnego jej typu, wręcz przeciwnie – można by mówić o pewnego typu „boomie religijnym”.

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

W przeciwieństwie do naszkicowanej tu strategii pokojowej neofundamentalizm zna tylko fundamentalistyczny obraz świata. Nie dopuszcza żadnej refleksji nad innymi światopoglądami. Tym samym neguje się istnienie innych cywilizacji, z którymi należy dzielić świat. Neoabsolutyzm uznaje jedynie tylko tę moralność, która jest selektywnie wybierana z własnej religii i która podlega polityzacji i absolutyzacji. Uświadamiając sobie ten związek, łatwo pojmujemy, że tolerancja wobec tak dogmatycznego obrazu świata nie podlegającego kontaktowi opartemu na dialogu może być tylko zabawą samą w sobie³⁵.

Społeczeństwo ponowoczesne burzy większość tradycyjnych autorytetów, co sprawia, że wiele jednostek stoi na rozdrożu życiowym. Nie mają one możliwości oparcia się na ustalonych poglądach i uznawanych strategiach działania. W momentach przełomowych szuka się jednak jakiegoś wzmocnienia i poczucia bezpieczeństwa.

³⁴ Ch. Taylor, *Koniec świata chrześcijańskiego?*, „Tygodnik Powszechny” 21, 2002, s. 13.

³⁵ B. Tibi, *Fundamentalizm religijny*, przeł. J. Danecki, Warszawa 1997, s. 152–153.

Na przykład fundamentalizm religijny jasno mówi, co robić, w epoce, która wyrzekła się ostatecznych autorytetów. Trzeba je na nowo powołać przez odwołanie się do wiekowych formuł religijnych. Im bardziej „zamknięty” jest dany porządek religijny, tym skuteczniej „rozwiązuje” on problemy związane z życiem w świecie wielorakich możliwości. Jednak słabsze formy wiary religijnej mogą z pewnością dawać znaczące wsparcie w podejmowaniu ważnych życiowych decyzji³⁶.

Teza sekularyzacyjna jest zastępowana lub uzupełniana tezą pluralizmu i indywidualizacji lub autocentryzmu decyzji religijnych oraz teorią „ryнку religijnego”. Z jednej strony wskazuje się na zmniejszające się zainteresowanie instytucjami kościelnymi (Kościoły), z drugiej strony stwierdza się rosnące zapotrzebowanie na nowe formy religijności i duchowości, pojawianie się nowych elementów *sacrum*, *boom* ezoteryzmu etc. Coraz częściej mówi się w socjologii o paradygmacie zmian form religijnych, czyli o pluralności religijnej. W latach 90. XX wieku niektórzy socjologowie powoli odchodzili od teorii postępującej i całkowitej sekularyzacji. Sama sekularyzacja przyjmuje wiele postaci, a niektóre religie są wyraźnie odporne na jej wpływy (np. islam, buddyzm, hinduizm). Instytucjonalna religijność (religijność kościelna) w Europie Zachodniej stoi jednak wciąż w obliczu wielkiego kryzysu, ale nie oznacza to zaniku religijności w ogóle, a zwłaszcza duchowości związanej z pewnymi wartościami religijnymi.

Wraz z kryzysem oświeceniowej utopii i przejściem do nowej fazy rozwoju społecznego (tak zwanego społeczeństwa ponowoczesnego) pojawiają się nowe nurty ideowe i społeczno-kulturowe, do pewnego stopnia sprzyjające religijności o charakterze pozakościelnym. Dzisiaj coraz częściej kwestionuje się deterministyczną logikę, według której zmiany społeczne i kulturowe związane z dyferencjacją społeczeństwa muszą bezwzględnie prowadzić do „odczarowania świata” i w końcu do zaniku religijności (mit uniwersalnej sekularyzacji). Niemiecki filozof i socjolog Jürgen Habermas mówi nawet o społeczeństwie postsekularnym, czyli takim, „gdzie w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne”³⁷.

Nie można zaprzeczyć, że w Europie Zachodniej, a także w krajach postkomunistycznych, zachodzi proces zmniejszania się wpływów religii

³⁶ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2001, s. 195–196.

³⁷ J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, „Znak” 9, 2002, s. 11.

i Kościołów zarówno na płaszczyźnie makro-, jak i mikrostrukturalnej, ale współcześnie mało kto podtrzymuje tezę o zanikaniu wpływów religii w postaci linearnej, aż do poziomu zerowego. Nie brakuje dowodów empirycznych na spowolnienie procesów sekularyzacji. Stawia się coraz częściej pytania, czy „proces przemian religijnych przebiega *de facto* po krzywej, innymi słowy: czy po zaniku nie następuje, ewentualnie czy nie będzie następować, faza stopniowego wzrostu?”³⁸. Mówi się zarówno o sekularyzacji, jak i o desekularyzacji. Przemiany w religijności nie przebiegają dokładnie tak, jak przewidywały teorie globalnej sekularyzacji, czyli nie zmierzają do unicestwienia Kościołów i religii, ale do ich transformacji. Opisywanie kontynentu europejskiego jako całkowicie zsekularyzowanego jest teoretycznie za proste, a empirycznie zwodnicze.

Socjologowie zwracają uwagę

[...] na zjawisko powszechnej subiektywizacji wierzeń religijnych oraz zindywidualizowanej recompozycji praktyk religijnych. Współcześni wierzący, będąc w coraz to mniejszym stopniu pod wpływem normatywnych kodeksów ustalonych przez religijne instytucje, w dowolny sposób komponują własne systemy znaczeniowe nadające sens osobowemu doświadczeniu³⁹.

Danièle Hervieu-Léger określa tę zmianę jako przejście od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”. Religijność „pielgrzyma” charakteryzuje

[...] przede wszystkim płynność wypracowanych treści wierzeń oraz niestabilność ewentualnych wspólnotowych przynależności. Jednak odniesienie do kategorii religijności „pielgrzyma” nie ogranicza się tylko do metaforycznego opisu współczesnej mobilności aktu wiary. Umożliwia równocześnie – i na tym polega drugi poziom jej adekwatności opisowej – badanie powstających nowych praktyk pielgrzymich, zarysowujących kontury nieznanych dotąd form religijnego uspołecznienia⁴⁰.

³⁸ A.J. van der Veen, *Współczesne kontestacje chrześcijaństwa. Sekularyzacja czy desekularyzacja?*, [w:] *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej, Lublin, 18–21 września 2001*, red. M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski i in., Lublin 2001, s. 185.

³⁹ D. Hervieu-Léger, *Od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”. Katolicyzm wobec wyzwań religijności „pielgrzyma” – elementy refleksji socjologicznej*, „Przegląd Powszechny” 12, 2001, s. 356.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 358.

Religijność „pielgrzyma” jest przejawem indywidualizmu religijnego, pozostawiającego podmiotowi inicjatywę symbolicznego uporządkowania doświadczeń wiary⁴¹.

Danièle Hervieu-Léger podtrzymuje tezę, że nowoczesność i religia nie są ze sobą sprzeczne, a religia zachowuje swoją moc twórczą w nowoczesności.

Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (a szczególnie instytucji religijnych). Jest to oczywiście niezależność względna, ponieważ ograniczona determinantami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, które ciążą na symbolicznej aktywności jednostek co najmniej tak samo, jak na ich działalności materialnej i społecznej. Jednak niezależność ta jest rzeczywista w stopniu, w jakim nie podlegające przedawnieniu prawo podmiotu do samodzielnego myślenia o świecie, w którym żyje, potwierdza się równoległe z postępowaniem praktycznego opanowania tego świata⁴².

Wbrew oczekiwaniom także niektórzy zwolennicy teorii sekularyzacji (np. Anthony Giddens) przyznają, że wiara religijna i duchowość wciąż odgrywają ważną rolę w życiu ludzi, nawet jeżeli nie wyznają jej w ramach tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich. Wielu wierzy w Boga lub w Istotę Wyższą, ale praktykuje i rozwija swoją religijność poza formalnymi instytucjami kościelnymi (tzw. wiara bez przynależności).

Frekwencja na nabożeństwach i pozycja społeczna Kościoła niekoniecznie bezpośrednio przekładają się na przekonania i ideały religijne społeczeństwa. Wiele osób wierzących nie uczestniczy regularnie w nabożeństwach ani publicznych uroczystościach religijnych; i odwrotnie, regularne uczęszczanie do kościoła i udział w uroczystościach nie zawsze oznacza silną wiarę – ludzie chodzą do kościoła z przyzwyczajenia lub dlatego, że tak jest przyjęte⁴³.

Nie można pomijać rosnącego znaczenia wyznań niezachodnich i nowych ruchów religijnych. Jeżeli nawet czynna przynależność do tradycyjnych Kościołów spada, to wzrasta lub pozostaje na wysokim poziomie aktywność

⁴¹ *Ibidem*, s. 362.

⁴² D. Hervieu-Léger, *Religia jako pamięć*, przeł. M. Bielawska, Kraków 1999, s. 109.

⁴³ A. Giddens, P.W. Sutton, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 697.

religijnych muzułmanów, hindusów, sikhów, żydów, „ponownie narodzonych” i prawosławnych. Niewiele wskazuje na to, że zjawisko sekularyzacji dotyczy również krajów niezachodnich.

W krajach Bliskiego Wschodu, w Azji, Afryce i Indiach żywy i dynamiczny fundamentalizm islamski rzuca wyzwanie procesom westernizacji. Kiedy papież odwiedza Amerykę Południową, miliony katolików entuzjastycznie witają go i śledzą przebieg jego wizyty. Po kilkudziesięciu latach represji ze strony władz komunistycznych obywatele byłego Związku Radzieckiego z radością powracają na łono Kościoła prawosławnego. Niestety, ten widoczny na całym świecie zapal religijny znajduje także odzwierciedlenie w konfliktach na tle religijnym. Religia, która może dawać pocieszenie i wsparcie, bywa też przyczyną zaciętych walk i konfliktów społecznych⁴⁴.

Procesy sekularyzacyjne są faktem we współczesnym świecie, ale Anthony Giddens wskazuje także na odnowę wiary i przekonań religijnych. Symbolika i obrzędowość religijna są nie tylko pozostałościami zachowanymi z przeszłości. Odrodzenie wątków religijnych i duchowych w społeczeństwach nowoczesnych jest zjawiskiem bardzo rozpowszechnionym. Religia nie tylko zanika, ale i odradza się. Jesteśmy świadkami powstawania nowych form wrażliwości religijnej i duchowej. Przyczyny tego zaangażowania mają swoje źródło w samych podstawach nowoczesności⁴⁵.

Społeczny i fizyczny świat, który miał być poddawany panowaniu coraz pewniejszej wiedzy i skuteczniejszej kontroli, przekształcił się w system, w którym obszary względnego bezpieczeństwa przeplatają się z radykalnym wątpieniem i burzącymi spokoj scenariuszami ryzyka. Religia daje rodzaj pewności, jakiej nie dopuszcza doktryna nowoczesności. [...] Nowe formy religijności i duchowości to powrót wypartych treści w najbardziej podstawowym sensie, gdyż odnoszą się bezpośrednio do kwestii moralnego sensu egzystencji, którą tak starannie rozmywiają nowoczesne instytucje⁴⁶.

Nawet jeżeli w latach 90. ubiegłego wieku tempo przemian sekularyzacyjnych w Europie Zachodniej nieco się zmniejszyło, to sekularyzacja nie umarła, zmieniają się tylko jej kształty i sfery, w których jest widoczna, traci na znaczeniu konflikt pomiędzy nowoczesnością i religią. W warunkach

⁴⁴ *Ibidem*, s. 709.

⁴⁵ A. Giddens, *Nowoczesność...*, *op. cit.*, s. 282–283.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 283.

zróźnicowania strukturalnego i funkcjonalnego religia przestała być instancją nadrzędną, ogarniającą całokształt życia społecznego. Sam proces sekularyzacyjny nie jest jednolity, przebiega według odmiennych, kulturowo-specyficznych wariantów. Teza sekularyzacyjna – zwłaszcza w jej skrajnych odmianach – od ponad dwóch dekad jest poddawana krytyce, a sekularyzacja w Europie jest traktowana przez niektórych socjologów jako przypadek szczególny⁴⁷. Jeżeli nawet paradygmat totalnej sekularyzacji został w znacznym stopniu zakwestionowany jako wyjaśniający zmiany religijne w sposób uniwersalny, to pozostaje on w dalszym ciągu przydatny jako jeden z kilku modeli pomocnych w interpretacji zmian dokonujących się we współczesnych społeczeństwach.

UWAGI KOŃCOWE

Religia, czy szerzej *sacrum*, nie umiera, lecz zmienia swoje kształty i formy.

Całkowita eliminacja *sacrum* – gdyby była możliwa (na szczęście nie jest, jak sądzę) – doprowadziłaby więc do przypisania wszystkiemu pseudosakralnego aspektu, do powszechnej pseudosakralizacji w formie totalitarnej. Totalitaryzm to całkowita sekularyzacja, która osiąga kulminację w przeniesieniu tego, co absolutne, na rzeczywistość *profanum*, a więc karykaturalna imitacja zbawienia wiecznego⁴⁸.

Sekularyzacja, która miała być procesem długotrwałym i nieodwracalnym, straciła wiele ze swej atrakcyjności i w wielu aspektach uległa pewnemu zahamowaniu, chociaż dalej jest procesem znaczącym w przemianach religijności współczesnej. Zwolennicy teorii sekularyzacji sądzą jednak, że przejawy ożywienia religijnego, na które wskazują zwolennicy teorii de-sekularyzacji, mają charakter przejściowy i w końcu dojdzie do zaniku religijności, a przynajmniej do jej całkowitej marginalizacji. Nie wszystko w teorii sekularyzacji i nie wszystko, co się z nią wiąże, musi zostać odrzucone. Nie można jednak zgodzić się ze stwierdzeniem, że religia będzie zanikać

⁴⁷ R. Hoburg, *Zur neuen Sichtbarkeit von Religion*, [w:] *Postsäkular? Religion im Zusammenhang gesellschaftlicher Transformationsprozesse*, red. F. Johannsen, Stuttgart 2010, s. 23–41.

⁴⁸ L. Kołakowski, *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, przeł. D. Zańko, Kraków 1914, s. 37–38.

w miarę nieuchronnego postępu procesów modernizacji. Religia – jak twierdzi Grace Davie – wciąż odgrywa ważną rolę w sprawach globalnych i wywiera silny wpływ na życie niezliczonych jednostek, „religia jest całkowicie normalną częścią życia dla ogromnej większości ludzi żyjących w późnowoczesnym świecie” i „nie jest czymś, co można śmiało czy w sposób uzasadniony zepchnąć w przeszłość lub usunąć na bok”⁴⁹.

Dzisiaj socjologowie religii są bardziej ostrożni w swoich diagnozach i prognozach. Wbrew wciąż pojawiającym się zapowiedziom o zmierzchu chrześcijaństwa w Europie teza o postchrześcijańskiej nowoczesności wydaje się co najmniej przedwczesna. Niemniej druga fala sekularyzacji, która może być nazwana sekularyzacją postmodernistyczną, prowadzi do systematycznej dekonstrukcji religijności kościelnej i upowszechniania się różnych form religijności sprywatyzowanej (zindywidualizowanej), synkretycznej. Socjologowie współcześni nie stawiają już pytań o to, czy religia przetrwa lub kiedy się skończy, lecz o to, w jakich kształtach będzie istnieć w społeczeństwach spluralizowanych i zindywidualizowanych. Czy wiek pluralizmu i indywidualizacji będzie sprzyjał bardzo zróżnicowanym formom religijności „majsterkowicza” czy raczej indyferentyzmowi religijnemu, dekonfesjonalizacji i niekiedy ateizmowi? Już dzisiaj wśród wyznawców poszczególnych Kościołów chrześcijańskich wielu jest takich, którzy uważają, że można wierzyć w „to” lub nie wierzyć w „tamto”, uznawać „taką” regułę moralną i odrzucać inną.

Między wierzącymi bez zastrzeżeń a niewierzącymi rozciąga się obszerne pole semantyczne różnorodnych sposobów ustosunkowania się do tego, co nadprzyrodzone lub kościelne, oraz do wynikających stąd zobowiązań moralnych. W spluralizowanym świecie religia nie jest już czymś oczywistym kulturowo, lecz przede wszystkim sprawą indywidualnych decyzji i wyborów. W tym kontekście ważne jest nie tyle „w co”, ile raczej „jak” wierzyć. W warunkach konkurencyjności na rynku wierzeń religijnych, zarówno w społeczeństwie, jak i w ludzkiej świadomości, koegzystują elementy świeckiego dyskursu z pluralizmem religijnych dyskursów. Według Petera L. Bergera teoria pluralizmu zastępuje dzisiaj teorię sekularyzacji⁵⁰.

Część socjologów europejskich i amerykańskich mówi coraz częściej o procesach desekularyzacji, o ponownym „oczarowaniu świata”, a nawet o końcu sekularyzacji. Wskazują oni na nowe formy duchowości

⁴⁹ G. Davie, *Socjologia...*, *op. cit.*, s. 24–25.

⁵⁰ P.L. Berger, *Nach dem Niedergang...*, *op. cit.*, s. 8.

i religijności, na możliwą koegzystencję religii i nowoczesności, a nawet na kontrsekularyzację, rewitalizację religii, na procesy respirytualizacji i na megatrend religijny. Te nowe formy religii i duchowości pełnią funkcję barometrów zmian społecznych o bardziej ogólnym charakterze. *Sacrum* nie znika, lecz zmienia swoje miejsce w społeczeństwie. Ujawnia się w nowych postaciach poza Kościołem. Dzisiaj część socjologów mówi nawet z przesadą o końcu sekularyzacji, a tezę sekularyzacyjną, jako fałszywą, chce odprowadzać na cmentarz z modlitwami *requiescat in pace*.

We współczesnym świecie nie można już mówić o jednym typie modernizacji i o jednym typie europejskiej sekularyzacji. W warunkach globalizacji relacje modernizacji i sekularyzacji należy rozważać z wielką ostrożnością i powstrzymywać się od zbyt pospiesznych uogólnień. Zjawiska te są *in statu nascendi*. Perspektywa wielu modernizacji i wielu sekularyzacji stwarza nowe problemy badawcze dla socjologii religii. W XX wieku mieliśmy w Europie do czynienia z procesami sekularyzacyjnymi, ale kultury współczesne nie stały się do końca kulturami zsekularyzowanymi, a świat nie przekształcił się w „miasto bez Boga”. Co więcej, w socjologii religii coraz częściej mówi się o trendzie powtórnego uduchowienia.

Ujmując lapidarnie: z sekularyzacji wyrasta duchowość. Ta nadchodząca duchowość rozumiana jest przez jednych jako kryzys współczesności. Inni natomiast uważają, że wynurza się ona z zagłuszonej przez długi czas głębi człowieka. Po dziesięcioleciach postu od Boga rozwija się nowy głód Boga⁵¹.

W warunkach trwającej już wiele dziesięcioleci sekularyzacji pojawiają się coraz wyraźniej procesy desekularyzacji.

Wydaje się, że opisane skrótowo procesy przemian religijnych w społeczeństwie i w kulturze współczesnej bezpośrednio nie sprzyjają wierze i są zagrożeniem dla kultury chrześcijańskiej. Przejawem utraty, a przynajmniej osłabienia wiarygodności zinstytucjonalizowanych religii, jest systematyczne zmniejszenie się udziału wiernych w praktykach rytualno-kultowych, spadek aprobaty kościelnych zasad i norm moralnych oraz prawd wiary. Zmiany w religijności i więzi z Kościołem nie muszą być i na ogół nie są natury linearnej. Nie muszą zmierzać w jednym określonym kierunku do

⁵¹ P.M. Zulehner, *Teologia pastoralna wobec sytuacji Kościoła w Europie*, [w:] *Sytuacja Kościoła w zjednoczonej Europie. Sympozjum zorganizowane przez Sekcję Teologii Pastoralnej*, red. E. Robek, przeł. B. Spurgjasz, Warszawa 2005, s. 86–87.

końca ludzkiej historii. Mogą w pewnym momencie utracić swój dynamizm, a nawet obrać nowy kierunek. Rosnący pluralizm religijny świadczy o tym, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie z kryzysem religii czy jej upadkiem, ale przede wszystkim z przemianą jej form i społecznych kształtów. Należy wreszcie na końcu podkreślić, że religijność w Europie Zachodniej zmienia się wyraźnie w związku ze zjawiskiem masowych migracji. Ludność przybywająca do poszczególnych krajów przynosi różnorodność wierzeń i praktyk religijnych⁵². Jest to już jednak inne zagadnienie, którego w tym szkicu socjologicznym nie podejmujemy.

SECULARIZATION AS SOCIOCULTURAL MEGATREND

Abstract: The article deals with the widely discussed issue of the phenomena of secularization and desecularization under conditions of diffusion of religious pluralism. New forms and functions of "returning" religiousness in modern multicultural societies are addressed. Author studies above questions from the perspective of sociology of religion and makes an attempt to critically discuss crucial standpoints in the domain.

Key words: religion in multicultural societies, secularization, desecularization

⁵² M. Burchardt, M. Wohlrab-Sahr, *Über die kulturellen Bedeutungen religiös-säkularer Kontroversen in der Gegenwart*, [w:] *Neue Räume öffnen. Mission und Säkularisierungen weltweit*, red. G. Buss, M. Luber, Regensburg 2013, s. 2–25.