

Renata SIUDA-AMBROZIAK\*

## WSPÓŁCZESNE PRZEMIANY RELIGIJNE W BRAZYLII W KONTEKŚCIE TEORII SEKULARYZACJI

Przemiany zachodzące w systemach religijnych pod wpływem różnych determinant są wpisane w historię wszystkich społeczeństw i kultur. Czasami ograniczają się one do tworzenia synkretyzmów i eklektyzmów religijnych, ale też niejednokrotnie skutkują pojawianiem się nowych, odnoszących sukces prozelityczny organizacji religijnych i osłabieniem tradycyjnych instytucji wiary. Współcześnie najbardziej widocznymi sygnałami przemian religijnych w Brazylii wydają się być, zwłaszcza w kontekście zaskakująco wysokiego zapotrzebowania na „zinstytucjonalizowaną wiarę” wyrażanego w deklarowanej afiliacji religijnej zdecydowanej większości Brazylijczyków<sup>1</sup> (w przeciwieństwie do większości krajów cywilizacji Zachodu, dla których charakterystyczna jest tendencja do „wiary bez przynależności”), nowe, prężne, synkretyczne kościoły i wspólnoty (zwłaszcza chrześcijańskie o proveniencji zielonoświątkowej) oraz sukcesywny, choć ostatnio spowolniony, spadek poziomu przynależności do tradycyjnie dominującego w Brazylii Kościoła katolickiego<sup>2</sup>.

O przyczynach i mechanizmach tychże religijnych przemian trudno jednoznacznie wyrokować – są one złożonymi zjawiskami podlegającymi wielości teoretycznych eksplikacji. Celem niniejszego artykułu, przy świadomym pominięciu wielu ważnych stanowisk naukowych, jest próba adaptacji uniwersalnych (w zamyśle twórców) teorii sekularyzacji do współczesnego brazylijskiego kontekstu religijnego w oparciu o koncepcje: luckmannowskiej religijnej indywidualizacji wyrażoną w teorii „niewidzialnej religii” (czyli przesunięcia, w wyniku procesu sekularyzacji, miejsca religii ze sfery publicznej do prywatnej); oraz bergerowskiego „świętego baldachimu” (religii jako schronienia przed wyniszczającym chaosem świata i społeczną anomią), sukcesywnie niszczonego wskutek rozprzestrzeniania się religijnego pluralizmu. Wybór teorii sekularyzacji spowodowany jest faktem, że pomimo wielokrotnych prób interpretowania form dostosowywania się religii do zmieniających się społeczeństw i kultur oraz wysuwania w ramach wielu dziedzin nauki licznych propozycji teoretycznych opisujących czynniki ją determinujące (np. jako wynikające z: transformacji systemów społecznych, praw ekonomii i psychologii społecznej, zmieniającej się kultury i zindywidualizowanych po-

\* Mgr Renata Siuda-Ambroziak – pracownik naukowo-dydaktyczny Centrum Studiów Latinoamerykańskich, Uniwersytet Warszawski.

<sup>1</sup> Zgodnie z danymi ze spisów powszechnych przeprowadzanych przez IBGE średnio co 10 lat, ok. 90% Brazylijczyków niezmiennie od połowy XX w. deklaruje się jako osoby wierzące i poświadczające swoją przynależność do jakiejś instytucji, czy wspólnoty religijnej ([www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)).

<sup>2</sup> Zgodnie z danymi ze spisów powszechnych IBGE ([www.ibge.gov.br](http://www.ibge.gov.br)): 1950 – katolicy 93,5%; wierni kościołów zielonoświątkowych 3,4%; 1970 – katolicy 91,8%, zielonoświątkowcy 5,2%; 1980 – katolicy 88,9%, zielonoświątkowcy 6,7%; 1991 – katolicy 83%, zielonoświątkowcy 10%; 2000 – katolicy 73,6%, zielonoświątkowcy 15,4% ; 2010 – katolicy 73%, zielonoświątkowcy – 16,8%.

trzeb oraz emocji poszczególnych jednostek, czy też jednoczesnych wpływów społeczeństwa i kultury), od czasów Durkheima, Webera i Marksa wszystkie pojawiające się teorie oscylują wokół „sekularyzacji” jako pojęcia co prawda kontrowersyjnego, ale absolutnie kluczowego dla rozpatrywania współczesnych zjawisk religijnych, niezależnie od tego, w jaki sposób jest ono przyjmowane i interpretowane – krytycznie, neutralnie czy pozytywnie.

Warto jednak pamiętać, że również sama teoria sekularyzacji ulegała w czasie wielu transformacjom – w swoich pierwotnych założeniach głosiła przecież, że religia, zwłaszcza w tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych formach, staje się w dużym stopniu niekompatybilna z rzeczywistością i jest skazana na marginalizację, a zarówno samo zapotrzebowanie, jak i oczekiwania wobec niej mogą z czasem jedynie maleć. Źródłem kryzysu religii dopatrywano się już w oświeceniu, przede wszystkim w zachodzących procesach racjonalizacji powodujących istotne przeobrażenia religii i kształtujących nowe społeczne wartości i normy postępowania<sup>3</sup>. Klasycy nauk społecznych z XIX i XX wieku także zgodni byli co do tego, że postępująca nowoczesność społeczeństw oznacza nieunikniony spadek znaczenia religii, określanej jako „zmarłych bogów” i „odczarowanie świata”. Zarówno Durkheim, Marks, jak i Weber kryzys religii tłumaczyli, podobnie jak w oświeceniu, postępującym kultem rozumu i jej niekompatybilnością ze zracjonalizowaną nowoczesnością – wszyscy trzej, podejmując tematykę zmian zachodzących w nowoczesnych społeczeństwach zachodnich, snuli wizje końca, a przynajmniej poważnego kryzysu religii, dla której w nowym świecie nie widzieli miejsca albo w jej tradycyjnej postaci albo w ogóle.

Jednak nawet filozofowie oświecenia francuskiego, najbardziej chyba kategorycznego, naznaczonego antyklerykalnie i utożsamiającego religię ze starym porządkiem politycznym, doceniali przecież jej istotne znaczenie – lapidarnie (i instrumentalnie) ujął to w swoim czasie Wolter („Gdyby Boga nie było należałoby go wymyślić”) dostrzegając potencjalnie zły wpływ, jaki zanik religii może wyrzucić np. na moralność żon i służących, a współcześnie powtórzyli to, między innymi, Casanova (2005: 99): „wydaje się, że gdy religia chciała porzucić świat, świat nie mógł sobie pozwolić na porzucenie religii” oraz Stark i Bainbridge (2007: 39): „choć uważamy się za niezdolnych do wiary religijnej, nasza teoria podpowiada nam, że lepiej żyć w społeczeństwie, które w większości składa się z osób wierzących”.

<sup>3</sup> Warto wspomnieć, że dla niektórych badaczy, np. Sorokina, proces sekularyzacji, naznaczony degradacją chrześcijańskich dogmatów, wierzeń i rytuałów, upadkiem chrześcijańskiej moralności oraz rozłamami, schizmami i wojnami osłabiającymi jedność Kościoła, rozpoczął się już w średniowiecznej Europie, a od wieku XV „pomimo przejściowych zakłóceń, stopniowo się nasilał, obejmując coraz szerszą sferę zachodniego życia kulturalnego, społecznego i osobistego” po to, aby ostatecznie doprowadzić „do radykalnej transformacji zdominowanego przez religię średniowiecznego świata społeczno-kulturowego w zasadniczo różny, świecki wszechświat człowieka Zachodu” (za: Dobbelaere 2008: 68). Podkreślając utopijny charakter tęsknoty za czasami średniowiecza, w których ludzie „tylko rzekomo byli bardziej religijni”, również Martin (1969: 30) twierdzi, że procesy sekularyzacji zaczęły się już w chwili, kiedy człowiek uświadomił sobie fakt istnienia innych religijnych opcji oraz, co za tym idzie, możliwość dokonania zmiany lub zaprzestania jakichkolwiek praktyk religijnych.

Według Zielińskiej (2009: 19-30), również Marks, Weber i Durkheim, niezależnie od przyjmowanych perspektyw badawczych, traktowali religię jako ważny system umożliwiający poznanie i nadający światu sens, element regulujący i legitymizujący rzeczywistość społeczną oraz istotną siłę integrującą we wszystkich społeczeństwach przednowoczesnych – religia miała nie tylko systematyzować rzeczywistość poprzez dostarczanie wiedzy na jej temat (Durkheim, Weber) lub poprzez jej znieszczenie (Marks traktował religię jako iluzję, którą należy wyeliminować z życia społecznego, a eliminacja ta stanowi podstawowy warunek poprawy ludzkiej egzystencji), ale również często uprawomocniać istniejące nierówności społeczne (Marks, Weber). Posiadała ona jednocześnie znaczenie sensotwórcze i regulacyjne (Weber, Durkheim) oraz społeczny charakter stanowiący o jedności i spójności danej wspólnoty (Durkheim, Marks – przy czym w przypadku Marksa przejawiało się to w sytuacji klas zdominowanych przyjmujących religijne poglądy klas dominujących). Ważność oraz potrzebę religii dostrzegał i silnie podkreślał zwłaszcza Durkheim (1990: 9-10; 407-411), który uznawał co prawda jej ustąpienie pod naporem nauki za proces naturalny, ale widział możliwość, a nawet konieczność jej przetrwania jako podstawowego źródła obowiązujących norm i wartości poprzez przeobrażenie i pojawienie się innych jej form, nadal umożliwiających członkom społeczeństwa łatwiejsze radzenie sobie z trudną rzeczywistością<sup>4</sup>.

Zatem już pierwsze, „ortodoksyjne” sekularyzacyjne prognozy, skłaniając się przede wszystkim do formułowania tezy o systematycznym i nieuniknionym osłabianiu wpływu zjawisk religijnych na życie społeczne we wszystkich jego wymiarach, zadawały również pytania o potencjalne nowe miejsca i rodzaje religii w nowoczesnych społeczeństwach. Echa tych klasycznych poglądów znalazły swoje odbicie w późniejszych teoriach, których twórcy, dzieląc się na gorących zwolenników sekularyzacji oraz jej zagorzałych przeciwników, kontynuowali naukowe dyskusje na temat realności i wieloznaczności samego procesu („nie ma jednej teorii sekularyzacji. Mamy raczej zbiór opisów i objaśnień” Bruce 2002: 2), wykazując duże skrajności w ujmowaniu jego znaczenia, perspektyw i przejawów – zapewniało to co prawda skutecznie wielość odwołań do teorii sekularyzacji, jej możliwych interpretacji, jak i zastosowań oraz modyfikacji, jednak uniemożliwiało w praktyce precyzyjne zdefiniowanie pojęcia, choć pró-

<sup>4</sup> Durkheim zauważał już wówczas potencjał „prywatnych” form religii, pytając czy w przyszłości nie są one powołane do tego, „by stać się wyższą formą życia religijnego i czy nie nadejdzie dzień, gdy pozostanie jedynie kult swobodnie uprawiany przez każdego człowieka w głębi duszy” (1990: 40), choć taka indywidualna wiara, jak przewidywał, charakteryzowałaby się jednak, w porównaniu z jej formą instytucjonalną, kruchymi podstawami, zależąc w dużej mierze od zbiorowych „chwil twórczej ekscytacji”. Możliwy w przyszłości proces przemian religijnych w kierunku indywidualizacji i prywatyzacji religii poruszany był także przez Webera (2002) – postępująca racjonalność społeczeństw, wykluczając religijny sposób myślenia, „odczarowywała” według niego świat pozbawiając go magii i tajemnicy, które zanikały na rzecz nauki i techniki. W kontekście tworzenia tzw. weberowskiej „żelaznej klatki” (sztywnych, biurokratycznych struktur kierujących się ujednoliconymi zasadami i przepisami), jedyną drogą ucieczki współczesnego człowieka „na drugą stronę lustra” pozostawała właśnie silna indywidualizacja, dzięki której „prywatna” religia miała szansę nie zostać zredukowana jedynie do symboli, pustych dogmatów i nieznaczących rytuałów.

by systematycznego badania zjawisk sekularyzacji oraz konstruowania ich schematów interpretacyjnych i klasyfikacji podejmowane były bezustannie w ramach różnych dziedzin nauki. Między innymi Martin (1969: 48-53), dostrzegając wielokierunkowość sekularyzacyjnych procesów dowodził, że przejawiają się one zarówno w kontekście zmniejszających się wpływów instytucji religijnych, ich prestiżu i władzy (procesowi temu towarzyszy tworzenie społecznych instytucji o charakterze świeckim przejmujących funkcje podpadających instytucji religijnych oraz zjawisko prywatyzacji religii), jak również w sferze praktyk religijnych (tu oznacza zmniejszanie się ich częstotliwości, znaczenia i intensywności) oraz upowszechniania się racjonalizmu i sceptycyzmu jako sposobów eksplikacji zachodzących zjawisk przy odwoływaniu się raczej do ludzkich niż pozaziemskich autorytetów. Również Dobbelaere (2008) zauważa, że sekularyzacja przebiega na wielu (co najmniej trzech) różnych, choć zachodzących na siebie poziomach: społecznym (kurczący się wpływ zinstytucjonalizowanej religii na życie codzienne); organizacyjnym (procesy modernizacji i wewnętrznej sekularyzacji samych instytucji religijnych, dostosowujące ich działalność do wymogów współczesnego świata poprzez postępującą koncentrację na życiu doczesnym wyznawców i sferze świeckiej); oraz indywidualnym (nazywanym często procesem „sekularyzacji sumienia”, odnoszącym się do obserwowanych zachowań jednostek wskazujących na stopień integracji normatywnej, czyli ewentualne rozbieżności pomiędzy religijnymi normami a ich faktyczną realizacją przez wyznawców danej religii).

Poszukując przyczyn uruchamiania procesów sekularyzacyjnych w nawiązaniu do klasycznego, weberowskiego wątku „odczarowania świata”, także Berger (2005: 157) podejmuje próby tłumaczenia zjawisk sekularyzacji Zachodu – według niego spowodowanej w największym stopniu wyeliminowaniem przez protestantyzm „zaczarowanych” elementów magicznych: „z pewnym uproszczeniem można powiedzieć, że protestantyzm pozbawił się w stopniu, w jakim było to możliwe, trzech najbardziej starodawnych i najpotężniejszych przymiotów towarzyszących świętości – tajemnicy, misterium i magii”. Nie dostrzega on jednak takiego procesu „eliminacji” świętości w katolicyzmie, twierdząc, że katolickie uniwersum, pomimo powszechnego spadku wiarygodności tradycyjnych religii, jest nadal bezpieczne dla swoich „mieszkańców” i być może dlatego nadal atrakcyjne:

katolik żyje w świecie, w którym komunikuje się z tym, co święte poprzez różne kanały – sakramenty Kościoła, orędownictwo świętych, powtarzające się objawienia tego, co „nadprzyrodzone” w misteriach – rozległą ciągłość pomiędzy tym, co widzialne i tym, co niewidzialne. Protestantyzm zniósł większość z tych pośrednictw. Przerwał ciągłość, przeciął pępowinę pomiędzy niebem i ziemią i tym samym cofnął człowieka ku samemu sobie w historycznie bezprzykładny sposób (Berger 2005: 156).

Być może tłumaczyłoby to na terenie Brazylii nadal wysoką popularność katolicyzmu, zwłaszcza w jego ludowym, „zaczarowanym” wydaniu i nieformalnym połączeniu z magią i okultyzmem, wagę pośrednictwa katolickich świętych głęboko zsynkretyzowanych z bóstwami indiańskimi i afrykańskimi oraz fakt, że obecność i wpływy tradycyjnych, zsekularyzowanych denominacji protestanckich są w Brazylii zupełnie marginalne. Mogłoby to oznaczać, że synkretycznie ubarwiony brazylijski katolicyzm

nie przeszedł dotychczas nigdy przez sekularyzującą „ogniową” próbę Reformacji na wzór europejski, stwarzając dopiero w połowie XX wieku możliwość ekspansji dla zupełnie innego, jednak już ponownie „zaczarowanego” protestantyzmu – zielonoświątkowego, który na swój sposób dopiero teraz taką swoistą, latynoamerykańską Reformację religijną inicjuje. Wówczas „wybuchające” z wielką siłą i cieszące się wzrastającą popularnością brazylijskie zielonoświątkowe ruchy religijne byłyby, zgodnie z teorią Fishera (za: Piłaszewicz 2000: 303), trzecim, „reformującym” etapem przemian religijnych po okresie „kwarantanny” (w przypadku brazylijskim byłyby to wczesny okres kolonialny, gdzie chrześcijaństwo reprezentowali wyłącznie przybysze) oraz „mieszanym” (w którym religię kolonizatorów przyjmowało coraz więcej Indian i Afrykanów, wypaczając i synkretyzując jej oryginalne doktryny i przystosowując ją do potrzeb nowych społeczeństw).

Według interpretacji Bergera (2005: 150) sekularyzacja, w nawiązaniu do tezy Durkheima o dyferencjacji społecznej, oznacza co prawda nieunikniony proces wyodrębniania się wyspecjalizowanych dziedzin ludzkiego życia, funkcjonujących w oparciu o autonomiczne i niezależne od sfery religijnej zasady („sekularyzacja ujawnia się w emigracji Kościoła z terenów uprzednio podlegających jego kontroli i wpływowi”), co skutkuje stopniowym rozdieraniem wszechogarniającego, „świętego baldachimu” oraz kurczeniem się bezpośredniego wpływu religii na codzienne życie, ale z drugiej strony w sferze indywidualnych wyborów, w tak ważnym w kulturze brazylijskiej kontekście rodziny i związanych z jej funkcjonowaniem stosunkach społecznych, „religia w dalszym ciągu posiada liczący się, „rzeczywisty” potencjał, to znaczy dalej jest nośna w sensie motywów i autointerpretacji ludzi w zakresie codziennego działania” (Berger 2005: 180). Berger dostrzega istotę tego zjawiska w ponownej, religijnej legitymizacji rodziny – w kontekście brazylijskim jest ono widoczne chociażby w efektach intensywnej działalności prozelitycznej ruchów zielonoświątkowych, które stawiają życie rodzinne, jego naprawę oraz konsolidację w centrum zainteresowania konwertytów. Poprzez promowanie cnót dyscypliny, oszczędności, trzeźwości i uczciwości wywierają one silny wpływ na zacieśnianie więzów rodzinnych, pozbywanie się kosztownych nałogów i zmianę utartych zachowań, powodując tym samym proces wewnętrzznego umocnienia oraz zasadniczą zmianę wizji świata jednostki. Berger (1999: 9) udowadnia, że konwersja na pentekostalizm w kontekście Ameryki Łacińskiej poprzez „zmianę stosunku do pracy, konsumpcji, nowy etos edukacji oraz gwałtowne odrzucenie tradycyjnego modelu macho” pociąga za sobą nie tylko zmiany na poziomie jednostkowym, ale również istotną społeczno-kulturową transformację, przywracając mężczyźni rodzinie.

Na ten „rodzinny” aspekt zielonoświątkowych konwersji zwraca uwagę również Brusco (1993: 147; 1995: 144-146) potwierdzając w latynoamerykańskim kontekście namacalną poprawę warunków życia wśród ubogich rodzin konwertytów. Sugeruje ona jednak, że owa poprawa jest nie tyle skutkiem lepszych możliwości zarobkowania, nowych, korzystnych dróg awansu społecznego i zawodowego, czy też pomocy finansowej ze strony wspólnoty, co raczej związana jest tylko i wyłącznie ze wspomnianą zmianą stylu życia oraz dotychczasowego modelu konsumpcji – konsolidacja zielonoświątkowej rodziny i wspólna troska małżonków o jej utrzymanie z reguły procentuje istotnym zwiększeniem dochodów, które wcześniej rozchodziły się często „na przyjem-

ności życia pozadomowego mężczyzn”. O tym, że konwersja nie pociąga jednak za sobą stałej i systematycznej poprawy w pozycji społecznej i zawodowej członków wspólnoty zapewne przesądzą braki w wykształceniu i przygotowaniu do specjalistycznych, lepiej płatnych zawodów wymagających wyższych kwalifikacji, spowodowane nierównością szans w silnie rozwarstwowym, brazylijskim społeczeństwie – zatem optymizm niektórych badaczy (np. Martina 1993: 232, 278-281), którzy zakładają, że pentekostalizm, łamiąc w Ameryce Łacińskiej monopol Kościoła katolickiego, uznawanego często za symbol patriarchalizmu i bierności (co w Brazylii zresztą już od czasów teologii wyzwolenia nie znajduje potwierdzenia) doprowadzi do przełomowych zmian i da bodźce do gwałtownego rozwoju społeczno-gospodarczego jest raczej nadmierny – zmiany kulturowe pod wpływem przemian religijnych (tu: zielonoświątkowych konwersji) są w Brazylii co prawda łatwo dostrzegalne, ale dominacja katolicyzmu jest nadal niezaprzeczalnym faktem, a ich połączenie ze zmianami gospodarczymi i społecznymi zależy jednak od zbyt wielu czynników. W sytuacji brazylijskiej istotne jest przecież, oprócz utrzymania dobrej koniunktury, długotrwałego wzrostu gospodarczego i popytu na pracę (zwłaszcza osób niewykwalifikowanych), otwarcie struktur społecznych w celu wzmocnienia mobilności i umożliwienia społecznego awansu oraz podjęcie intensywnych prób likwidacji historycznie narosłych nierówności, np. poprzez zwiększenie dostępu do dobrej jakości publicznego systemu kształcenia (warto zaznaczyć, że próby takie podejmowano podczas dwóch kadencji byłego prezydenta Brazylii Luiza Inácio da Silva, chociażby pod postacią programów *Bolsa Escola* i *Bolsa Família*). Co ważne, „agresywnie prozelitycznie” kościoły zielonoświątkowe mogą też stać się potencjalnie coraz bardziej interesujące dla przedstawicieli klas średniej i wyższej, a ich „teologia sukcesu” dla bogatych wyznawców nie tyle nadzieją na lepsze jutro, co legitymizacją już posiadanych dóbr materialnych – jeśli pentekostalizm brazylijski stanie się także religią elit, niewątpliwie jego społeczny potencjał reformatorski ulegnie w dużym stopniu „rozmyciu”, a próby niwelowania przezeń społecznych kontrastów zmienią się w siłę uprawomocniającą dotychczasową społeczną i gospodarczą dominację.

Z drugiej strony, to właśnie prozelityzm nowych ruchów religijnych oraz ich kreatywność i żywotność mogą, według Bergera (2005: 201), stawać się paradoksalnie zagrożeniem dla samej religii, jej „ostatecznym grabarzem” i sprawcą durkheimowskiej anomii – zgodnie z jego teorią wzrastający pluralizm religijny oraz wynikająca z niego możliwość porównywania odmiennych koncepcji i ofert powoduje wszak przekonanie, że nie istnieje ani prawda absolutna i prawdziwa religia ani też konkretne, stałe, moralne punkty odniesienia: sytuacja pluralistyczna pomnaża liczbę struktur wiarygodności konkurujących między sobą, prowadząc do relatywizacji treści religijnych. W kontekście postępującej pluralizacji, „święty baldachim” staje się zatem coraz bardziej prywatnym „świętym parasolem”, który z łatwością może zostać przez autonomiczną jednostkę zamieniony na inny model – gdy wybór opcji religijnych staje się praktycznie nieograniczony, każda pojawiająca się nowa oferta oznacza automatycznie pomniejszenie „świętości” pozostałych i stałe kurczenie się resztek „świętego baldachimu”.

Jednak wbrew teom Bergera, w niektórych społeczeństwach ogromny wybór w ramach obowiązującej współcześnie tolerancji i religijnego pluralizmu (przypadek zarówno brazylijski, jak i północnoamerykański) nie powoduje wcale rezygnacji z czyn-

nego udziału w religijnym życiu (przede wszystkim zresztą w formie zinstytucjonalizowanej). Poglądy Bergera na destrukcyjny wpływ pluralizmu na sferę religijną w sytuacji zarówno Stanów Zjednoczonych, jak i Brazylii po prostu nie dają się podtrzymać, co oznacza, że zróżnicowana oferta religijna może raczej sprzyjać ożywieniu religijnemu niż je gasić, a świadomość różnorodności religijnej nie musi automatycznie prowadzić do kryzysu wiary, chaosu czy relatywizmu – może również stymulować dokonywanie wyborów dotyczących przynależności religijnej nie tyle pod wpływem przymusu czy tradycji, co preferencji jednostki, przy czym, jak zauważa Beckford (2006: 131), zależność między intensywnością religii a jej wiarygodnością może mieć charakter odwrotnie proporcjonalny: „w rzeczywistości przymus nie musi iść w parze z silnym wewnętrznym przekonaniem, posłuszeństwem, czy zawierzeniem”. To właśnie w takim środowisku religijnej wolności i tolerancji nieustannie zachodzą, według Starka i Bainbridge’a (2007: 148), paradoksalnie zbawienne wręcz dla religii procesy sekularyzacji (definiowanej jako stopniowa utrata władzy przez organizacje religijne), zapewniające adaptacje i transformacje tradycyjnych, sztywnych i nieefektywnych instytucji, a umniejszając ich znaczenie i wpływy, otwierają dostęp do rynku dla nowych, innowacyjnych kultów religijnych, takich jak np. brazylijski pentekostalizm. Zapewnia to dużą dynamikę życia religijnego, pozwala na kreatywność i pełne dostosowywanie ofert do potrzeb religijnych konsumentów, posiada pozytywną siłę mobilizacyjną i wytwarza sytuację naturalnej rywalizacji, w której lepsi wygrywają, a słabsi przegrywają.

Zatem, wbrew teozom Bergera, uwolnienie religijnego rynku zadziałało w kontekście brazylijskim silnie aktywizująco zarówno na dotychczasowego monopolistę, dostosowującego swoją ofertę do potrzeb rynku i aktywnie werbującego nowych członków, jak i na samych religijnych konsumentów, którzy stali się przez to aktywniejsi w swoich poszukiwaniach. Istotna rola konsumentów religijnych prowadzi np. do tak charakterystycznego dla Brazylii akcentowania obecności laikatu w religijnych instytucjach, podkreślanej współcześnie zwłaszcza przez brazylijskich liberalnych teologów. Warto także zauważyć, że w przypadku od wieków pluralistycznej (pomimo formalnej hegemonii Kościoła) Brazylii aktywny laikat pojawił się zdecydowanie wcześniej niż zapowiadałoby to jego „wielkie odkrycie” w posoborowym Kościele – Brazylijczycy jeszcze w okresie kolonialnym zaadaptowali zasady aktywnego uczestnictwa oraz realnego wpływu osób świeckich na działalność religijnych instytucji, co stanowiło wobec chronicznego braku kleru, dużego popytu na religię oraz popularności nie zawsze akceptowanego przez hierarchów ludowego katolicyzmu, zwykłą konieczność. Wobec słabości instytucjonalnej i kadrowej portugalskiego Kościoła, istotną rolę odgrywały przeciwieństwo świeckie bractwa religijne (*irmandades*)<sup>5</sup>, niejednokrotnie cieszące się większą popularnością i prestiżem społecznym niż kler i zakony misyjne oraz odpowiadające za tworzenie rytuałów i nabożeństw dalekich od teologicznej czystości, wprowadzanie do katolicyzmu elementów magii i tworzenie pomiędzy panteonem świętych pośredników a zwykłymi śmiertelnikami „więzi rodzinnej”, często nazywanej *santo parentesco*.

<sup>5</sup> *Irmandades (confrarias)* – bractwa, związki osób świeckich mające na celu promowanie katolicyzmu poprzez rozpowszechnianie kultu świętych za pomocą organizowania procesji, hucznego obchodzenia religijnych świąt, rozwijania kultu maryjnego pośrednictwa, budowę kaplic.

Oprócz celów typowo religijnych, bractwa promowały również wzajemną pomoc i solidarność między swoimi członkami, w sposób istotny łagodząc skutki niewolnictwa i pomagając osiągać prestiż społeczny poprzez piastowane w nich godności (Scarano 1976: 147) oraz zastępując nieliczny kler i odciążając tym samym promującą je portugalską Koronę od ponoszenia kosztów jego utrzymania. Taka wyjątkowa aktywność i zaangażowanie laikatu w Kościele brazylijskim jest jego cechą charakterystyczną do dzisiaj i przejawia się np. w popularności Wspólnot Podstawowych oraz zjawiskach tzw. *catolicismo do bairro* (katolicyzmu sąsiedzkiego), charakterystycznego dla konkretnych miejscowości, czy dzielnic.

Zatem wydaje się, że w Brazylii sytuacja pluralistyczna nie tylko przyniosła ze sobą tworzenie synkretycznego rynku religii już w czasach kolonialnych, ale również spowodowała autentyczne zapotrzebowanie na powstawanie i rozwój nowych, synkretycznych religijnych opcji – Brazylijczycy wychowywani w sferze oddziaływania różnorodnych form religijnych, poznawali i akceptowali wiele systemów, doktryn i praktyk, zawsze ceniąc możliwości udziału w kolektywnych formach życia religijnego i całym powstającym w ten sposób systemie korzystnych wymian i interakcji. Faktyczny pluralizm religijny, pomimo obowiązującego formalnie monopolu katolicyzmu, rozwijał się tu przecież w „religijnym podziemiu” w zasadzie od początku kolonizacji – sprzyjała mu nie tylko odległość od Europy, brak łączności z Watykanem i „ospałość” portugalskiej, kolonialnej Inkwizycji<sup>6</sup>, ale również kolorowa mozaika etniczno-kulturowa ludów zasiedlających terytorium Brazylii i nieustannie wchodzących ze sobą w bezpośredni kontakt zapewniający postępujący metysaż. Symbioza różnych form religijności i rozlicznych synkretyzmów, które w Brazylii są przecież od kilku stuleci niekwestionowanym faktem, w XX wieku stała się również w pełni akceptowaną społecznie i kulturowo rzeczywistością. Pluralizm ten był zatem w Brazylii od początku, wbrew opinii autora *Świętego baldachimu*, czynnikiem rozwijającym brazylijską inwencję religijną oraz umożliwiającym swoiste „religijne majsterkowanie”, skutkujące pojawianiem się wielości synkretycznych religii i kultów. Zresztą, z pierwotnej analizy pluralizmu religijnego (i poniekąd promowanej przez siebie w tradycyjnej wersji teorii sekularyzacji) wycofał się później sam Berger (1999), stwierdzając, że pluralizm rzeczywiście niekoniecznie prowadzić musi do sekularyzacji, gdyż możliwe jest wyznawanie wiary nawet wówczas, gdy jej wskazania nie są w społeczeństwie przyjmowane jako oczywiste i obowiązujące – zdarza się to na przykład wtedy, gdy religia służy jako

<sup>6</sup> Do celów zwalczania herezji powołano w Portugalii w 1536 r. Świętą Inkwizycję, przy czym inkwizycja ta, w porównaniu do hiszpańskiej, cieszyła się w kolonii opinią wyjątkowo wyrozumiałej i liberalnej. Jak podkreśla Gorenstein (2006), inkwizytorzy portugalscy pojawiali się w Brazylii tylko z oficjalnymi wizytacjami (w ciągu trzech wieków kolonizacji wizyt takich odbyło się jedynie trzy), przy czym często nie wszczynali śledztwa nawet przeciwko osobom, wobec których istniały poważne podejrzenia, czy dowody herezji, przede wszystkim ze względu na ich mizerny stan posiadania, czyli brak możliwości konfiskaty mienia oraz słabe zaludnienie kolonii. Jak tłumaczy Casanova (2005: 197): „w tym sensie dwie charakterystyczne cechy brazylijskiego katolicyzmu – słaba instytucjonalna obecność kościoła w społeczeństwie brazylijskim i dynamiczne krzewienie się różnych form quasi-katolickiej religijności ludowej poza kontrolą duchowieństwa mają swoje historyczne źródła w brazylijskiej rzeczywistości kolonialnej”.



istotny wyznacznik tożsamości zbiorowej grupom migrującym lub broniącym swojej kultury przed jakimiś zagrożeniami. A z taką sytuacją w historii Brazylii mamy do czynienia nieustannie od czasów kolonialnych – dotyczyła ona wszak zarówno Portugalczyków płynących do Ameryki w poszukiwaniu bogactw i raju, Afrykanów biorących przymusowy udział w masowych, niewolniczych migracjach (którzy w Brazylii, w sytuacji opresji, zachowali oryginalne elementy wierzeń i rytuałów religijnych częstokroć skuteczniej niż ich współplemieńcy w Afryce), jak i XIX- i XX-wiecznych migracji Europejczyków czy Azjatów w poszukiwaniu ziemi, pracy, lepszych warunków życia.

Wyjaśniając swoje dosyć kontrowersyjne stanowisko w sprawie pluralizmu religijnego, Berger (2005: 186-196) zastanawia się jednocześnie nad pojawianiem się „religijnych rynków wiar” i sugeruje działanie praw ekonomii, reklamy i marketingu w sferze religijnej (którą to tematykę rozwinęli później, między innymi, twórcy rynkowej „teorii religii” Stark i Bainbridge). Twierdzi on, że religie, wskutek procesów sekularyzacji, są po prostu „sprzedawane” klientom, stanowiąc często „przedmiot mody”, a organizacje religijne funkcjonują jak zwykłe przedsiębiorstwa nastawione na zysk i wyniki, prowadzące konkretną politykę marketingową oraz walczące, czasami bezpardonowo, o swój udział w religijnym rynku, atakując konkurencję lub też, jeśli jest to skuteczniejsze, sprzymierzając się z nią w postaci organizowania swoistych „zmów cenowych” i tworzenia religijnych karteli, korzystających z zasad ekumenicznej i poprawnej politycznie współpracy<sup>7</sup>. Berger (2005) przyznaje, że najwyraźniejszą współcześnie zmianą w sferze religii jest właśnie słabość tradycyjnych kościołów, z którą próbują sobie one często radzić, przystosowując się do pluralistycznej gry na wolnym rynku religijnym, modyfikując oferty i dostosowując je do potrzeb konsumentów. Związane jest to jednak z pewnym ryzykiem, które według Załęckiego (2003: 104), może polegać przede wszystkim na potencjalnym „rozminięciu się” kościołów i wiernych: podczas gdy kościoły dostosowują doktryny i praktyki do współczesności, w swoim przekonaniu modernizując się z duchem czasu, wierni zwracają się często w stronę wyjaśnień irracjonalnych oraz tradycyjnych form religijnych, odrzucając przejawy doktrynalnej modernizacji – obrazuje to np. wzrost popularności zielonoświątkowców w okresie wdrażania w Brazylii posoborowego *aggiornamento* oraz pojawienia się liberalnej, progresywnej teologii wyzolenia. Z drugiej jednak strony, według Bergera (2005: 194), konieczność dostosowywania oferty religijnej do zapotrzebowania rynkowego oznacza również automatycznie, że także do opcji konserwatywnych z czasem zostaje wprowadzona „preferencja konsumentka” oraz wynikający z niej „element dynamiczny” – zasada konieczności zmian, która zawsze wcześniej czy później staje się „wewnętrznie szkodliwa dla religijnego tradycjonalizmu” oraz uniemożliwia na dłuższą metę „pod-

<sup>7</sup> Berger (2005: 190-194) omawia różne strategie rynkowe przyjmowane przez organizacje religijne w celu przetrwania na konkurencyjnym rynku wiar, maksymalnego zniwelowania kosztów ekspansji i kreowania swojego publicznego wizerunku. Są to: deprecjacja konkurentów, „zmowy” rynkowe i podziały wpływów – kartelizacja, standaryzacja lub rozgraniczanie treści religijnych (ujednolicanie produktów pod kątem odbiorców lub ich dywersyfikowanie w celu przyciągnięcia większej liczby różnorodnych zainteresowanych, przy czym może to być tylko rozróżnienie opakowaniem – nie zawartością).

trzymanie tradycji religijnych jako niezmiennej prawdy”. Może to oznaczać, że żadna z opcji religijnych nie jest w stanie utrzymać się w tradycyjnej formie zbyt długo, a jeśli nie staje się coraz bardziej radykalna, ulega z czasem stonowaniu i liberalizacji lub zastępowana są przez inne, nowe propozycje – stąd tradycyjne, poreformacyjne kościoły protestanckie ustąpiły w Brazylii miejsca zielonoświątkowcom, a najintensywniej rosnącą opcją katolicką jest nadal stosunkowo młody ruch charyzmatyków.

Bergerowskie wątki religijnego konsumpcjonizmu i marketingu wydają się wyjątkowo istotne przy omawianiu przemian religijnych w Brazylii – tłumacza one np. widoczną politykę intensywną, medialną (telewizyjną, radiową, internetową, reklamy zewnętrznej) ekspansji przyjmowaną nie tylko przez nowe ruchy i organizacje religijne (w tym szczególnie kościoły neozielonoświątkowe), ale także przez instytucje tradycyjne, np. Kościół katolicki. Istotnym elementem tejże polityki jest inwestowanie w środki masowego przekazu, budowanie „dobrej marki”, reklamowanie firmowego logo na bannerach, plakatach oraz billboardach informujących o działalności, ofercie, lokalizacji, filiach, możliwościach nawiązania kontaktu oraz korzyściach wynikających zarówno z „niezobowiązującego” skorzystania z oferty, jak i decyzji o afiliacji do danej organizacji religijnej. Zwłaszcza nowe, neozielonoświątkowe „przedsiębiorstwa religijne” bacznie przyglądają się rozwojowi rynkowych tendencji i elastycznie dostosowują swoją ofertę do zmieniających się potrzeb konsumenckich, starając się efektywnie przekonywać do niej potencjalnych wiernych za pomocą skomplikowanych „technik sprzedażowych”. Tego typu uzdatnianie religijnej oferty często ma na celu osiągnięcie sukcesu komercyjnego (umożliwiającego dalszą ekspansję organizacji), możliwego dzięki dostarczeniu na rynek atrakcyjnego produktu – jednak, jak zauważa ironicznie Luhmann (2007: 233), owa stała konieczność utrzymania na wysokim poziomie religijnej atrakcyjności, może prowadzić do ślepej imitacji świeckich wzorów, znanej już z kontekstu północnoamerykańskiego, w której „sieć Playboy-Clubs może być skopioną w formie sieci Prayboy-Clubs.”

Tezy „konsumpcyjno-ekonomiczne” autora *Świętego baldachimu* nadal podlegają wielu ciekawym interpretacjom i modyfikacjom. Na swój sposób czyni to na przykład Lyon (2000: 12), za symbol współczesnie zachodzących zmian w sferze religii uznając Disneyland i rozpatrując współczesne religijne przemiany z perspektywy rozpowszechniania się masowej kultury konsumpcyjnej. Komentując klasyczne tezy sekularyzacyjne stwierdza on, że w kwestiach odnoszących się do „osłabienia wszystkich form wiary, duchowości i wierzeń, a nie tylko religijności instytucjonalnej” są one zdecydowanie błędne, ale przyjmuje wiele spośród argumentów Bergera dotyczących właśnie „religijnej ekonomii” potwierdzając, że religia rzeczywiście staje się często jeszcze jednym towarem, który powinien zostać z zyskiem „sprzedany” (Lyon 2000: 136). Zbliżone podejście prezentują Nuñez i Taylor (1989), tłumacząc wzrost popularności zielonoświątkowców oferowaną przez ich wspólnoty „atrakcyjnie opakowaną” ofertą religijnego pośrednictwa w nawiązywaniu szybkich i „bezproblemowych” relacji z bóstwem. Dostępność tak pojmowanego „religijnego towaru” praktycznie zawsze i wszędzie sprawia, że coraz trudniej odróżnić ową religijną konsumpcję od innych, świeckich czynności, a różnice pomiędzy nimi ulegają zatarciu – kościoł staje się jednocześnie miejscem kultu, rozrywki, „wymian”, czy też po prostu swoistym „supermar-

ketem dóbr duchowych”, do którego działalności odnoszą się zasady marketingu i reklamy (Lyon 2000: 4, 54), a obecność w kościele niekoniecznie i nie tylko będzie związana z praktykami religijnymi i nie jest już warunkiem *sine qua non* ich wypełniania (kościół oferuje coraz częściej również przedszkola, siłownie, sauny, kursy finansów, poradnie psychologiczne, etc.). I odwrotnie: oznacza to, że praktyki religijne będą odbywać się również w innych miejscach (w przypadku Brazylii – na plażach czy piłkarskich stadionach), a ludzie nie tylko nie muszą wybierać pomiędzy alternatywnymi propozycjami religijnymi, ale mogą wierzyć jednocześnie w kilka rzeczy równoległych, pozornie wykluczających się (Lyon, 2000:14). Jest to stwierdzenie bardzo przystające do sytuacji brazylijskiej, gdzie kultury i praktyki różnych religii wzajemnie się dopełniają i uzupełniają mimo widocznych pomiędzy nimi różnic, sprzeczności oraz niemożności racjonalnego pogodzenia wypracowanych przez nie doktryn. Teoria „dysneyizacji religii” Lyonsa może być zatem przydatna do interpretowania zarówno brazylijskich zjawisk jednocześnie, formalnej afiliacji jednostek do kilku instytucji czy kultów religijnych (*bricolage of beliefs and practices*), jak i prób wytłumaczenia popularności neozielonoświątkowców, którzy tworzą i akceptują ten swoisty *bricolage* na poziomie instytucjonalnym (np. przejmując strukturę eklezjalną od Kościoła katolickiego, formę kultu od protestantów, elementy magii od religii indiańskich i afrykańskich, etc.), zabraniając jednocześnie surowo swoim wyznawcom podwójnej przynależności religijnej i samodzielne łączenia różnych elementów wyznań, stawiając wysokie wymagania moralne, oczekując aktywnej partycypacji w życiu kościoła tj. płacenia realnej dziesięciny i regularnych praktyk. Czyli, w przypadku brazylijskim, więcej „religijnej konsumpcji” osiągalnej w „kościelnych supermarketach” niekoniecznie musi oznaczać ze strony konsumentów mniej religijności i poszukiwania *sacrum*: olbrzymi potencjał religii, jak zauważa Beyer (2005: 106), oznacza nie tylko, że w warunkach wzrastającej pluralizacji, może ona stać się towarem, ale raczej, że praktycznie wszystko może stać się także przedmiotem religijnego pojmowania.

Na ważny aspekt rozszerzającego się rynkowo-konsumpcyjnego zorientowania religii we współczesnym świecie zwraca uwagę również Luckmann (2006), który potwierdza istotny i nieodwracalny trend w kierunku pluralistycznego zwiększania ilości konkurencyjnych religijnych opcji, wskutek czego nie tylko jednostki zaczynają postrzegać „święty kosmos” jako nabywcy, ale także „produkcja, pakowanie i sprzedaż modeli znaczeń „ostatecznych” jest determinowana preferencjami konsumentów i producent musi pozostać czuły na potrzeby i wymagania „autonomicznych” jednostek oraz ich istnienie w „sferze prywatnej” (Luckmann 2006: 143). Koncentrując się w swojej teorii „niewidzialnej religii” na postępującej subiektywizacji i prywatyzacji oraz wzrastającej autonomii jednostek w sferze religijnej, Luckmann omawia procesy kształtowania się skomplikowanych, indywidualnych synkretyzmów oraz eklektyzmów religijnych, będących wynikiem osobistych potrzeb i preferencji jednostek oraz ciężącego nad nimi bergerowskiego „heretyckiego przymusu” – konieczności podejmowania nieustannych wyborów i decyzji. Teoria „niewidzialnej religii”, w której „autonomiczny” konsument wybiera pewne tematy religijne i układa je w nieco przypadkowy, prywatny system „ostatecznych” znaczeń” (Luckmann 2006: 142), ma na celu objaśnić zjawisko współczesnych poszukiwań nowoczesnej religii – co prawda „niewidzialnej”, ale prak-

tycznej, skutecznej i dostępnej, stawiającej nacisk na bezpośredni kontakt z bóstwem, bez otoczki skomplikowanej dogmatyki i głębokiej teologii. Luckmann nawiązuje w niej do durkheimowskich prognoz „przemieszczania się” religii, zwracając szczególną uwagę na zjawiska zanikania religijności zinstytucjonalizowanej („współczesny święty kosmos jako całość już nie opiera się na instytucjach wyspecjalizowanych w utrzymaniu i przekazywaniu świętego uniwersum”) na rzecz procesów sakralizacji samej jednostki, korzystającej z dostępności świętego kosmosu bez żadnego formalnego pośrednictwa (Luckmann 2006: 142).

Koncepcja prywatyzacji religii jest zatem swoistą modyfikacją tezy sekularyzacyjnej, w której religia co prawda nie zanika, ale zupełnie zmienia swoje społeczne miejsce, odcinając się od instytucji na rzecz wzrastającej obecności wśród laikatu. Sekularyzacja oznacza tu jedynie ruch religii od struktury instytucjonalnej do indywidualnej świadomości, od narzucania jednostkom gotowych rozwiązań religijnych do ich samodzielnego przez nie poszukiwania w procesie tworzenia swoich własnych „świętych parasoli”. W luckmannowskich tezach religijnej deinstytucjonalizacji można również dostrzec wyraźne paralele z sekularyzacyjnymi, weberowskimi koncepcjami racjonalizacji życia (a raczej może jej odreagowania), zwłaszcza gdy chodzi o znaczenie, jakie ma dla tego procesu wyspecjalizowanie się grupy religijnych ekspertów, posiadających zakazaną i niedostępną wiedzę o świętym kosmosie (doktryna) oraz wykazujących tendencję do pozbawiania laikatu możliwości nawiązywania bezpośredniego kontaktu ze sferą *sacrum* w celu utrzymania swoich przywilejów. Taka nadmierna instytucjonalizacja skutkuje, według Luckmanna, „zamykaniem” religii w kościele („żelaznej klatce”), zrywaniem rzeczywistego kontaktu z wyznawcami oraz brakiem spójności pomiędzy doktryną a systemami odniesień i znaczeń wypracowywanych przez społeczeństwa (normy, rozwiązania prawne) i jednostki (subiektywne światopoglądy). Doprowadza to w sytuacji pluralizmu (przy braku jednej, uniwersalnej interpretacji religijnej) do trwałego kryzysu religijnej instytucjonalności i przesunięcia religii w stronę prywatnego życia wyznawców, którzy sami mają podejmować decyzje, co do tego czy, jakiego boga i w jaki sposób będą czcili.

Wydaje się jednak, że wbrew sugestiom Luckmanna, jest to zadanie trudne i czasochłonne, wymagające indywidualnej pracy i wyrzeczeń oraz powodujące stałe uczucie niepewności – taka postępująca indywidualizacja religijnych przekonań w kontekście brazylijskim nie wyklucza zatem, a niejednokrotnie wręcz domaga się, ich społecznego uwiarygodnienia w postaci ciągłego zapotrzebowania na wspólnoty, których istnienie gwarantuje poczucie komfortu i bezpieczeństwa (również fizycznego), a w sytuacji konieczności wyboru – możliwość potwierdzenia przez innych słuszności decyzji lub konieczności jej zmiany. Istnieje zatem prawdopodobieństwo, że występujące obecnie w brazylijskim kontekście przemiany religijne, polegające na częstych zielonoświątkowych konwersjach (czyli zmianie jednej afiliacji instytucjonalnej na inną, a nie, jak sugeruje Luckmann – zmianie afiliacji instytucjonalnej na „prywatną” religię) są związane nie tyle z reakcją na rozpad tradycyjnych struktur społecznych (rodzina, lo-

kalna wspólnota), co podkreślał w swoich badaniach np. Horton (1971)<sup>8</sup>, ale raczej z reakcją na konieczność samodzielnego wyboru wynikających z takich zmian światopoglądów.

Do takich interpretacji nawiązują zresztą również inni badacze przemian religijnych, rozpatrujący wzrastające powodzenie instytucjonalnych form religijności w różnych częściach świata, najczęściej właśnie w postaci zielonoświątkowej. Stąd warto być może zwrócić szczególną uwagę na znacznie lepiej odpowiadającą sytuacji brazylijskiej tezę tzw. „wewnętrznej sekularyzacji”, poruszaną przez Luckmanna (2006: 73) jedynie skrótowo w ramach teorii „niewidzialnej religii” w celu wytłumaczenia wyjątkowości północnoamerykańskiej żywotności instytucjonalnej religii i jej nieprzystawalności do proponowanej przez niego teorii. Tłumaczy ona (w nawiązaniu zresztą do bergerowskich idei konieczności „rynkowej” adaptacji instytucji religijnych) wysoki stopień popularności „kościelnej” religijności w Stanach Zjednoczonych wewnętrznymi transformacjami instytucji religijnych, zmieniających uniwersa znaczeniowe wraz z przyjmowaniem świeckich ról i legitymizacji oraz wzrastającym zainteresowaniem przede wszystkim życiem doczesnym wyznawców. Wydaje się, że Brazylia również stanowi dobry przykład takiego wyjątku od luckmannowskiej indywidualizującej „reguły”, co skłania do refleksji, że brazylijskie instytucje religijne niekoniecznie skazane są, zgodnie z klasycznymi tezami sekularyzacji, „na wymarcie” – mogą i potrafią skutecznie ewoluować i dostosowywać się do zmiennych warunków społeczno-kulturowych, a czynniki, które miały w założeniu doprowadzić do ich kryzysu – wykorzystywać wręcz dla swojego pożytku i rozwoju. Co więcej, w przeciwieństwie do kształtującej się na naszych oczach „intymnej”, zachodnioeuropejskiej „duchowości bez przynależności”, będącej faktycznie przyczynkiem do, jak się wydaje silnie europocentrycznej teorii Luckmanna, istnienie i rozkwit instytucji religijnych i w pełni widzialnych przejawów religijności w innych częściach świata zapewnia poniekąd możliwość prowadzenia badań nad religią w ogóle – gdyby, jak zauważa Zwierżdżyński (2009: 221), teoria Luckmanna sprawdzała się wszędzie, pojęcie „religia” przestałoby już cokolwiek znaczyć, bo z pola widzenia znikłby po prostu przedmiot badań.

Gdyby zatem szukać przyczyn zmian zachodzących na rynku religijnym w Brazylii w teorii „niewidzialnej religii” Luckmanna, mielibyśmy współcześnie do czynienia nie tylko z całkowitą autonomią jednostki w sferze religijnej, ale przede wszystkim

---

<sup>8</sup> Horton (1971) sugeruje, że nowoczesny świat „wyrzuca” ludzi z ich oswojonego, odizolowanego mikrokosmosu i włącza gwałtownie w konieczność podejmowania prób reinterpretacji i adaptacji tradycyjnych wierzeń w celu wyjaśnienia, zrozumienia oraz kontrolowania zupełnie nowej, nieznannej rzeczywistości i nowych sytuacji społecznych. Przemiany religijne zachodzą więc automatycznie, gdyż każda istotna transformacja zachodząca w danym społeczeństwie ma również bezpośredni wpływ na religię. Gdyby tak było, konwersja stanowiłaby również automatyczną transformację odbijającą zewnętrzne zmiany, umożliwiającą lepszą adaptację do nowych sytuacji i idącą zwykle w kierunku religii o dużym prestiżu, takich jak np. Kościół katolicki. Jednak w przypadku Brazylii większość konwersji zachodzi paradoksalnie w odwrotnym kierunku: w stronę pentekostalizmu cieszącego się zdecydowanie mniejszym prestiżem społecznym, poważaniem i akceptacją, będącym religią ubogich i wykluczonych, religią o „czarnych korzeniach”.

z dużym osłabieniem wszystkich instytucji religijnych, które stawałyby coraz mniej zrozumiałe, nie przystające do rzeczywistości i odrzucane przez zdecydowaną większość społeczeństwa wymagania. A zatem, omawialibyśmy raczej zachodzące zjawiska powstawania „subiektywnych religii”, rozwoju mozaikowej, „bezdoktrynalnej”, skupionej na doznaniach duchowości (niewidzialnej i prywatnej, dokładnie tak jak luckmannowska religia) oraz upadku instytucji kościelnych niż ich współczesny renesans. Tymczasem tak się przecież nie dzieje: w Brazylii wciąż powstające mega-świątynie są wypełnione tłumami wiernych i są w stanie wspierać rozwój swoich własnych filii poza granicami kraju i kontynentu, inwestując w środki masowego przekazu; większość z powstających codziennie nowych kultów i kościołów nie tylko znajduje swoich wyznawców oraz utrzyma się na rynku religijnym, ale również nierzadko zbuduje prawdziwe imperia wiary. Wydaje się więc, że mimo wspomnianej już innowacyjności religijnej Brazylijczyków, nasilającej się tendencji do indywidualnego wyboru afiliacji religijnej oraz czasami wielokrotnych konwersji, w Brazylii wciąż obowiązuje wersja wspólnotowej, kościelnie zorientowanej religijności, a jednostki nadal wykazują silny związek z instytucjami i wspólnotami religijnymi. Oznacza to, że chociaż Brazylijczycy często zmieniają swoją religię czy przynależność religijną, to nie negują potrzeby jej instytucjonalizacji i nie przejawiają tendencji do „zepchnięcia” religii jedynie do sfery prywatnej – koresponduje ona nadal przede wszystkim z tradycyjnymi, instytucjonalnymi formami religijnej wspólnotowości, zapewniającymi poczucie jedności i pewności w silnie „sfragmentaryzowanym” świecie. W Brazylii kryzys instytucjonalny religii, nawet jeśli ma miejsce, jest słabo dostrzegalny i nie sprawia, że instytucje religijne „miewają się źle”, czy są na skraju upadku, a tendencje do luckmannowskiego, religijnego indywidualizmu nie są wcale dla badacza sytuacji religijnej oczywiste. Poza tym, zgodnie z teorią Luckmanna, ludzie wierzący i okazujący zewnętrznie swoją wiarę, nie mówiąc o prozelityzmie, powinni stawać się w Brazylii coraz większą rzadkością. Tego również nie potwierdza brazylijski przykład, gdzie religia nie schodzi do podziemia ani do domowego zacisza; w przeciwieństwie do procesów obserwowanych w Europie Zachodniej, kościoły brazylijskie są instytucjami, których obszary działania nadal znajdują się w szeroko rozumianej sferze publicznej, np. wspierają one ruchy i inicjatywy społeczne, prowadzą akcje ewangelizacyjno-prozelityczne w publicznej przestrzeni: na placach, plażach, ulicach, supermarketach, dworcach autobusowych, organizują masowe wiece religijne na piłkarskich stadionach, itp. W Brazylii religia nie staje się bynajmniej „niewidzialna”: „panoszy” się w przestrzeni publicznej, w mediach, w Internecie, a nawet w pop-kulturze, prowokując do dyskusji na gruncie moralnym, etycznym, politycznym, społecznym i – estetycznym (na początku XXI wieku w czołówce list przebojów brazylijskich znajdowały się bijące rekordy popularności krążki ks. Marcelo Rossiego z muzyką religijną w wersji pop).

Tym, co można jednak z sekularyzacyjnej teorii Luckmanna zaadaptować do warunków brazylijskich, jest z pewnością silnie akcentowana przez niego współczesna tendencja do pewnego rodzaju utylitarnej i giętkiego traktowania religii i jej instrumentalizacji. Przejawia się ona co prawda w poszukiwaniu szybkich, czasem jedynie tymczasowych rozwiązań bieżących problemów i sytuacji życiowych „tu i teraz” i korzystaniu z pośrednictwa wielu religijnych instytucji jednocześnie, ale polega nie tyle na

indywidualnym, religijnym „majsterkowaniu” w celu stworzenia swojej własnej religii, co raczej poszukiwaniu gotowych, już zsynkretyzowanych rozwiązań poprzez zmiany afiliacji instytucjonalnej, jednoczesną afiliację do różnych instytucji oraz akceptację konwersji – wychowanie w danej wierze nie oznacza we współczesnej Brazylii braku możliwości dokonania w dorosłym życiu nowego wyboru. W tworzonych „portfelach religijnych inwestycji”, konsumenci mogą starać się „niwelować ryzyko” próbując, pomimo formalnej przynależności do określonej grupy, sporadycznie lub regularnie korzystać także z usług innych specjalistycznych instytucji religijnych. Znajduje to swoje potwierdzenie w Brazylii w możliwościach religii paralelnych, w których elementy różnych kultów i religii uzupełniają się w życiu jednostek, nie kolidując ze sobą i wzajemnie się nie wykluczając oraz konwersji będących rzadziej wynikiem przemyśleń i racjonalnych wyborów jednostki, a relatywnie częściej – nieco chaotycznego poszukiwania, podczas którego sposób podejmowania i uzasadniania decyzji w sferze religijnej przynależności może odpowiadać nie rozwijanej niestety szerzej przez Luckmanna koncepcji „skoku w wiarę”, gdzie dogmaty nie mają większego znaczenia wobec silnych doświadczeń natury religijnej, znajdujących się poza podlegającym eksplikacji racjonalnym porządkiem rzeczy czy obszarem logicznego myślenia (taki „skok” często, w warunkach brazylijskich może być również wynikiem bazowania na wyjątkowym, charyzmatycznym autorytecie ludzkim). Zwłaszcza w sytuacji pozostawania konwertyty nadal w znanym już dobrze uniwersum chrześcijańskim (np. przypadek zmiany afiliacji katolickiej na zielonoświątkową) może to być „skok” uznawany za wyjątkowo bezpieczny – zwraca na to zresztą uwagę sam Luckmann (2006: 105-108) tłumacząc, że „indywidualizacja świadomości i sumienia (...) jest obiektywnie determinowana przez religie historyczne” i dodając, że „powstanie religijności indywidualnej musi być determinowane przez gotowy, „oficjalny” model religii” – wszak nowe oferty religijne nie są przecież nigdy wytwarzane z poziomu dziewiczych terenów nietkniętych wcześniej zbiorowym działaniem, a i sama prywatność jednostki ograniczona jest oraz w dużym stopniu determinowana, przez istniejące już systemy i organizacje religijne.

Na ważne znaczenie tradycji religijnych zwraca również uwagę Hervieu-Léger (2007: 129), która potwierdzając co prawda, że wielkie religie „nie stanowią już, lub coraz rzadziej, podstawy organizacji życia społecznego, za wyjątkiem dobrowolnych grup, których istnienie zależy od przynależności jednostek”, uznaje je nadal za ważny punkt orientacyjny i sferę społecznych i indywidualnych odwołań. Wielkie tradycje religijne danego społeczeństwa (w przypadku Brazylii – tradycja chrześcijańska, katolicka wraz ze wszelkiego rodzaju narosłymi w przetworzonej, zbiorowej pamięci synkretyzmami), przekazywane z pokolenia na pokolenie, trwałe i stabilne pomimo zachodzących zmian w religijnej ekspresji i jej swoistego „przetwarzania” na potrzeby współczesności, stanowią nadal „bezpieczną matrycę” umożliwiającą w brazylijskich warunkach powstawanie nowych, religijnych propozycji o chrześcijańskich korzeniach, obejmujących również elementy brazylijskiej religijności ludowej, stanowiącej stałą, choć nieoficjalny, element religijnego krajobrazu Brazylii od czasów kolonialnych. Beckford (2006: 93), powołując się na sytuację latynoamerykańską, zauważa, że tradycyjne wierzenia i praktyki religijne nigdy nie pozostają bez wpływu na sposób życia współczesnych ludzi – przeciwnie, posiadają istotną zdolność kształtowania potrzeb i wyborów

w sferze religijnej, zwłaszcza tam, gdzie paradoksalnie, „wiera i przynależność miały niewiele wspólnego z formą wymaganą przez Kościół rzymskokatolicki”.

Pojawiają się zatem współcześnie w Brazylii rynkowo zorientowane oferty religijne o chrześcijańskim rdzeniu, zapewniające możliwość osobistego doświadczenia transcendencji które, pomimo że potwierdzają teorię luckmannowskiego „świętego kosmosu”, do którego jednostka może wkroczyć bezpośrednio, w warunkach brazylijskich nie dzieje się to jednak niezauważalnie: większość Brazylijczyków korzysta z pomocy instytucji religijnych, nie jawiąc się bynajmniej jako odizolowani samotnicy, układający we własnym domu swoje religijne puzzle. Co więcej, wydaje się, że obecność kościołów pentekostalnych może być raczej postrzegana jako wspomniana już, negatywna odpowiedź Brazylijczyków na proponowany przez Luckmanna religijny *patchwork*, działający dezintegrująco pod względem społecznym oraz osłabiający autorytety. Kilka czynników, w tym niewątpliwie podatność jednostek na wpływy charyzmatycznych osobowości, poczucie przesyty wobec wielości opcji wyboru oraz niepokój co do jego stosowności mogą wpływać na proces wycofywania się z samodzielnych poszukiwań na rynku religijnym pod skrzydła autorytetów, zwiększając siłę brazylijskiej potrzeby instytucjonalizowania religii. Tłumaczyłoby to zapewne popularność wspólnotowych form życia religijnego w Brazylii, które, poprzez przewycięzanie przygodności ludzkiego losu za pomocą dynamicznych i skutecznych środków interpretacji doświadczeniowych niepowodzeń udowadniają, że oblicze instytucjonalne religii może dla jednostki oznaczać nie tyle brak wolności, co raczej odciążenie od nieustannej improwizacji oraz ryzyka podejmowania samodzielnych decyzji. Zwraca na to uwagę np. Gehlen tłumacząc, że „nawet jeśli instytucje w pewien sposób nas schematyzują (...), to właśnie z nich przecież czerpiemy rezerwy energii, aby pośród własnego otoczenia i w jego warunkach kreować coś niepowtarzalnego” (za: von Scheliha 2008: 130). Luckmann (2006: 128) co prawda również zauważa taką możliwość, ale ją w swojej teorii ignoruje, tłumacząc, że jest dla teźże zdecydowanie mniej przydatna i interesująca: „nie rozważamy możliwości, że jeden „oficjalny” model zostaje zastąpiony przez drugi”. Niewątpliwie musi ona jednak pozostać interesująca dla badaczy współczesnych przemian religijnych w Brazylii, próbujących przedstawić powody pojawiania się i niezwykłej popularności ruchów zielonoświątkowych w formie zinstytucjonalizowanej, wspólnotowej „kościelności”. Ruchy te są przecież współcześnie czymś więcej niż tylko „remedium-placebo” – są „kościółami cudów i darów”, obiecującymi konwertytom realną, choć nie ciągłą, poprawę jakości życia poprzez bezpośrednią interwencję sił nadprzyrodzonych „tu i teraz”, dając nadzieję i nowe siły tym, którym potrzebne jest społeczne wsparcie w przewycięzaniu codziennych trudności oraz możliwość swobodnego, emocjonalnego wyrażania siebie i swoich potrzeb. Stwarzają one jednocześnie sztywne i rygorystycznie przestrzegane normy w społeczeństwie ciągłych zmian, które na zniknięcie religii i Boga po prostu nie mogło sobie pozwolić – neofici przyciągani natychmiastową emocjonalną gratyfikacją oraz brakiem potrzeby protestanckiego, systematycznego „wypracowywania” zbawienia, odreagowują w ten sposób zamykając się wokół nich weberską „żelazną klatkę” racjonalności, dając pierwszeństwo tradycyjnym formom kościelnej religijności, mistycyzmowi, pozaracjonalnej wierze oraz cudom, które mają w tajemniczy sposób rozwiązywać problemy. Zdaniem Wilsona (1976: 98-99), poja-



wianie się nowych, rynkowo zorientowanych opcji religijnych, kultów i ruchów (w tym zielonoświątkowych), których zadaniem jest „wyprodukowanie” religii skutecznie „działającej”, potwierdza co prawda zachodzące w Ameryce Łacińskiej procesy sekularyzacji i religijnej pluralizacji, ale jednocześnie wykazuje bezpośredni związek z protestem człowieka przeciwko takiemu właśnie rozwojowi sytuacji, ukazując zapotrzebowanie na tradycyjną pobożność, zaangażowanie religijne oraz normy moralne oparte na podzielanych wspólnotowo wierzeniach. Co warto zauważyć, sam Luckmann (2006: 114), postrzegając co prawda wyjątkowo pesymistycznie perspektywy instytucjonalnej religijności, nie przewiduje jednak nigdzie „końca religii”<sup>9</sup> – wciąż pozostaje ona, pomimo postulowanej przez niego „niewidzialności”, ogólnym systemem interpretacji świata, najważniejszym sposobem jego transcendowania i niezbędną, uniwersalną cechą ludzkiej kondycji: „stwierdzenie, iż religia jest obecna w formie niespecyficznej we wszystkich społeczeństwach jest aksjomatem”.

Wydaje się zatem, że zachodzące niewątpliwie w różnych wymiarach procesy sekularyzacyjne nie grożą w Brazylii w najbliższym czasie zniknięciem zapotrzebowania na *sacrum* – współczesna popularność opcji zielonoświątkowej w Brazylii jako swoistej formy łączenia ze sobą ekspresyjnych, emocjonalnych i subiektywnych doświadczeń przy jednoczesnym utrwalonym zapotrzebowaniu na zinstytucjonalizowaną wspólnotowość oznacza raczej jego odradzanie się w kontekście „przelewających się” emocji współczesnego człowieka, które nie potrafią w inny sposób znaleźć ujścia w granicach określonych dla tradycyjnego wyznania oraz wyrazić buntu przeciwko weberowskiej „żelaznej klatce”. Nie oznacza to jednak bynajmniej całkowitego zanegowania w Brazylii procesów sekularyzacji: jak zauważa Fenn (1978: 72), nie tylko dadzą się one stosunkowo łatwo pogodzić ze wspólnotowo zorientowaną religią zabarwioną magią, ale nawet mogą ją paradoksalnie wzmacniać w postaci indywidualnych odpowiedzi Brazylijczyków na zachodzące procesy modernizacyjne, postępującą racjonalizację oraz nowe, często obce i zmienne trendy w baumanowskiej „płynnej kulturze”. Wspomina o tym również Dobbelaere (2008: 181), pisząc:

religia magiczna i okultystyczna całkowicie akceptuje sekularyzację działań zbiorowych i wydaje się, że może zaoferować jednostce strategię służące radzeniu sobie z niepewnością mającą źródła egzystencjalne i społeczne.

Z drugiej strony, sekularyzacja nie musi być jednak w Brazylii nieunikniona – jak zauważa Fenn (1978: xvii), na różnych jej etapach pojawiają się przecież procesy odwrotne, dążące do „zacierania granicy pomiędzy świętym i świeckim”, co oznacza, że bywa ona także procesem całkowicie odwracalnym, zakładającym możliwość wielkiego powrotu religii, nawet w głęboko zlaicyzowanych społeczeństwach. W swoich nowszych opracowaniach również Berger (2002: 291-298) twierdzi, że sekularyzacja bynajmniej nie jest normą, lecz raczej wyjątkiem, który ujawnia się wyraźnie jedynie

---

<sup>9</sup> Zresztą, samo pojęcie „końca”, jak tłumaczy Luckmann (2006: 154), jest współcześnie z reguły unikane: „ani starzenie się ani starość nie są obdarzone „świętym” znaczeniem. „Autonomiczna” jednostka jest młoda i nigdy nie umiera”.

wśród intelektualnych elit i w Europie Zachodniej, a dzisiejszy świat (z nielicznymi wyjątkami) „jest tak szalenie religijny jak nigdy dotąd, a w niektórych miejscach nawet bardziej niż kiedykolwiek przedtem” (Berger 1999: 2).

Reasumując warto zauważyć, że w sytuacji Brazylii odebranie, w wyniku wzrostu religijnego pluralizmu, dominującej religii (katolicyzmowi) możliwości dostarczania uniwersów znaczeniowych dla całego społeczeństwa i dla całego życia jednostek, ułatwia niewątpliwie zachodzące zmiany afiliacji religijnej oraz w dużym stopniu tłumaczy wysoki stopień konwersji w brazylijskim społeczeństwie, ale nie oznacza bynajmniej zaniku postulowanych przez dominującą religię wartości (w przypadku brazylijskim religie chrześcijańskie są i, jak się wydaje, nadal pozostaną dominującym elementem panoramy religijnej) ani prognozowanego przez rzeczników klasycznych teorii sekularyzacji spadku, czy zaniku potrzeb religijnych, przejawiających się tutaj nadal przede wszystkim w tradycyjnych formach instytucjonalnych. Oznacza natomiast niewątpliwie bergerowską demonopolizację rynku religijnego, jego rozregulowanie, które w przeciwieństwie do wstępnych sekularyzacyjnych przewidywań, doprowadziło raczej do wzmocnienia religii i wzrostu „religijnego” popytu. Religia jest w Brazylii wciąż zjawiskiem wspólnotowym, opartym w dużym stopniu na autorytecie i charyzmie religijnych profesjonalistów, choć dobierana bywa zgodnie z indywidualnym zapotrzebowaniem danej jednostki. Nie pojawia się masowo religijna obojętność, a procesy sekularyzacyjne nie mają jednolitego, deterministycznego charakteru oraz niewiele tłumaczą, jeśli traktowane są jako wyłączna interpretacja złożoności zachodzących zjawisk religijnych, społecznych i kulturowych – chociażby istotne znaczenie magii w społeczeństwie brazylijskim oraz odradzanie się tendencji spirytualistycznych, ludowej religijności i tradycyjnych afrykańskich oraz indiańskich kultów synkretycznych świadczą przecież o tym, że sfera religii nie uległa przewidywanemu weberowskiemu „odczarowaniu” (czy „odmuzykalnieniu”), choć na pewno same instytucje religijne stały się dużo bardziej racjonalne w swoim działaniu, dostosowanym do zasad ekonomii i rynkowej konkurencji. Brazylijczycy, zamiast rozdzierać „święty baldachim”, zachowali go w formie swojego *patchwork* – doszywając do chrześcijańskiego tła różnokolorowe „łatki”, które nie tyle miały go osłabić, co raczej dodatkowo zdobić i swoiście „wzmocnić na szwach”.

Zatem niezależnie od sposobu interpretacji teorii sekularyzacji, przynajmniej niektóre spośród klasycznych, sekularyzacyjnych hipotez, np. te o postępującej i nieodwracalnej marginalizacji religii, nie znajdują obecnie w Brazylii potwierdzenia, gdyż, choć religia podlega tam różnym przemianom, nie zanika. Wręcz przeciwnie, wszystko wskazuje raczej na jej ożywienie. Nie staje się ona także luckmannowską „przezroczystą atmosferą społeczną bez kształtu, zapachu i barwy, której nie można ani ominąć, ani dotknąć” (Zwierzdzyński 2009: 248) – w Brazylii wszechobecną religię i religijność odbierać można wieloma zmysłami, dostrzegając zarówno jej bogactwo, jak i wyjątkową żywotność, a instytucje religijne nadal prężnie się rozwijają pełniąc również wiele istotnych i eksponowanych funkcji społecznych. Sekularyzacja, będąc pojęciem „wyjątkowo wielowymiarowym, ironicznie przewrotnym w swoich sprzecznych konotacjach i obciążonym szerokim wachlarzem znaczeń, którymi obrosło w ciągu całej swojej historii” (Casanova 2005: 35), niekoniecznie wiąże się więc w kontekście brazylijskim je-

dynie z negatywnymi dla religii konsekwencjami: może być ona również aktywatorem religijnej odnowy, zwłaszcza w sytuacji, gdy rozdział kościoła i państwa zabezpiecza konstytucyjnie wolność sumienia i wyznania, a zachodzące zmiany kulturowe niekoniecznie promują areligijne formy indywidualizmu, często wzmagając raczej potrzeby przynależności do wspólnoty. Przypadek Brazylii, w której zarówno siła ludowego katolicyzmu jak i popularność nowych kościołów o proveniencji zielonoświątkowej, z ich „nieracjonalnym”, skonstruowanym na bazie hybrydy katolicko-protestanckiej, opartym na emocjach i cudach przekazem religijnym jest dobrą ilustracją takiego niedokładnego dopasowania przynajmniej niektórych spośród tych teorii sekularyzacji do innych regionów kulturowych świata, w których losy religii nie podlegają jej żelaznym prawom, a raczej jedynie tendencjom uzależnionym od wielu zmiennych czynników i o wielu wariantach. Na kształt, ilość i popyt na oferty religijne w Brazylii wpływają co prawda zachodzące współcześnie przemiany w wymiarze społeczno-kulturowym, jednak pierwotne założenia klasycznych teorii sekularyzacji ewidentnie w Brazylii nie sprawdzają się – religia w tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych formach jest nadal istotna i nie staje się zjawiskiem marginalnym, choć Brazylijczycy często łączą różne tradycje religijne, wierząc jednocześnie w kilka rzeczy pozornie wykluczających się oraz korzystając z możliwości zmiany religijnych przekonań oraz religijnej afiliacji poprzez konwersję. Brazylija jest nadal po weberowsku „muzykalna” i „zaczarowana”, a istotnymi składnikami współczesnej, brazylijskiej religijności są synkretyzmy, katolicka religijność ludowa, magia, cuda, egzorcyzmy, ale i zainteresowanie życiem doczesnym, znajdujące swój pełny wyraz w teologii zielonoświątkowej – opartej na pieśni, geście, słowie, entuzjastycznym uwolnieniu, ale i osobistej dyscyplinie.

Wydaje się zatem, że możliwy jest scenariusz, dostrzegany również przez innych badaczy współczesnych przemian religijnych (np. Davie 2010: 39), w którym wprowadzony w Brazylii za czasów kolonialnych „zasadniczo europejski (łaciński) wzorzec, może stopniowo przekształcać się w coś, co bliżej przypomina model amerykański”. Zgodnie z takim scenariuszem, Brazylija może podążyć w ślady nie tyle zlaicyzowanej Europy, co raczej Stanów Zjednoczonych – jak na razie najbardziej zaawansowanego technologicznie demokratycznego państwa na świecie, nadal będącego jednak wybitnie „zaczarowanym” wyjątkiem na tle bogatych i przemysłowych społeczeństw chrześcijańskiego Zachodu. Przy zachowaniu klarownego rozdziału państwa od Kościoła, religia nadal posiada przecież w Brazylii rzeczywisty, liczący się potencjał w zakresie motywowania ludzkiego postępowania, wzmacniany tolerancją, pluralizmem i religijną innowacją, które to czynniki zdecydowanie sprzyjają jej stałemu ożywianiu. Dodatkowo, owa pokojowa symbioza różnych form religijności i ich kombinacji jest, tak jak w denominacjonalizmie Stanów Zjednoczonych, w pełni akceptowaną społecznie rzeczywistością.

W Brazylii religia jest również zdeprywatyzowana, widoczna i obecna w sferze publicznej – tłumaczy to niewątpliwie intensywne zaangażowanie brazylijskich kościołów w sprawy społeczne oraz podejmowanie ryzyka ich rozwiązywania na różnych poziomach. Takie zaangażowanie religijnych instytucji niewątpliwie ułatwia postrzeganie samej religii jako ważnego, a być może niezbędnego elementu brazylijskiego krajobrazu kulturowego. Jeśli zatem tego rodzaju prognozy się spełnią, Brazylija stanie się

w przyszłości kolejnym, głęboko religijnym mocarstwem „zagadką” – wyzwaniem dla socjologów, kulturoznawców i filozofów, a Brazylijczycy – nowoczesnym społeczeństwem, które otwierając niebo dla astronautów, wierzy jednocześnie, że spotka tam na pewno anioły.

### Bibliografia

- Beckford, J.** (2006), *Teoria społeczna a religia*, Kraków: Nomos.
- Bellah, R. N.** (1970), *Beyond Belief*, New York: Harper&Row.
- Berger, P. L.** (2005), *Święty baldachim*. Kraków: Wyd. Nomos.
- Berger, P. L.** (red.), (1999), „The Desecularization of the World. A Global Overview” w: *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Michigan: W.B.Eerdmans, ss. 1-18.
- Boschi, C. C.** (1986). *Os leigos e o poder: irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Atica.
- Bronk, A.** (2003), *Podstawy nauk o religii*. Lublin: TN KUL.
- Bruce, S.** (2002), *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Brusco, E.** (1993), „The Reformation of Machismo: Ascetism and Masculinity among Colombian Evangelicals”, w: Garrard-Burnett, V. & D. Stoll (red.), *Rethinking Protestantism in Latin America*. ss. 143-158.
- , (1995), *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.
- Casanova, J.** (2005), *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Nomos.
- Davie, G.** (2010), *Socjologia religii*. Kraków: Nomos.
- Dobbelaere, K.** (2008), *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*. Kraków: Nomos.
- Durkheim, E.** (1990), *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*. Warszawa: PWN.
- Fenn, R.** (1978), *Toward a Theory of Secularization*, Storrs, Connecticut: Society for the Scientific Study of Religion.
- Gorenstein, L.** (2006), „A terceira visitaçao do Santo Oficio às partes do Brasil”, w: *A inquisição em cheque: temas, controversias, estudos de caso*, Vainfas R., B. Feitler, L. Lage (red.), Rio de Janeiro: UERJ, ss. 25-31.
- Horton, R.** (1971), „African Conversion”, *Africa*. XLI, nr 41/2, ss. 85-108.
- Luhmann, N.** (2007), *Funkcja religii*, Kraków: Nomos.
- Luckmann, Th.** (2006), *Niewidzialna ręka. Problem religii we współczesnym świecie*. Kraków: Wyd. Nomos.
- Lyon, D.** (2002), *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*, 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge: Polity/Blackwell Publishers.

- Martin, D.** (1969), *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, London: Routledge&Kegan.
- Martin, D.** (1993), *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, 2<sup>nd</sup> ed. Oxford: Blackwell.
- Núñez, E.; W.D. Taylor** (1989), *Crisis in Latin America: an Evangelical Perspective*. Chicago: Moody Press.
- Piłaszewicz, S.** (2000), *Religie Afryki*. Warszawa: UW.
- Scarano, J.** (1976), *Devoção e escravidão: a Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*, São Paulo: Nacional.
- Scheliha von, A.** (2008), „Arnold Gehlen: religia jako technika przezwycięzania własnej przygodności poprzez odniesieni do drugiej strony życia” w: Drehsen, V., Gräß, W., Weyer B. (red.), *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*. Kraków: Wyd. WAM, ss. 125-134.
- Stark, R.** (1996), *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*. Princeton, New York: Princeton University Press.
- , (2001), *Monotheism and History: a Sociology of Gods*. Princeton, New York: Princeton University Press.
- Stark, R.; W. S. Bainbridge.** (2007), *Teoria religii*. Kraków: Wyd. Nomos.
- Weber, M.** (2002), *Gospodarka i społeczeństwo. Zarys socjologii rozumiejącej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Willems, E.** (1967), *Followers of the New Faith: Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Załęcki, P.** (2003), „Religia i globalizacja – wybrane problemy wzajemnych uwarunkowań” w: M. Kempny; G. Woroniecka (red.), *Wymiary globalizacji kulturowej: wyzwania badawcze*. Olsztyn: Wydawnictwo WSiiE TWP, ss. 99-110.
- Zielińska, K.** (2009), *Spory wokół teorii sekularyzacji*. Kraków: Nomos.
- Zwierzdzyński, M. K.** (2010), „Religia-duchowość-postmodernizm. Problem znaczeń”, w: Libiszowska-Zótkowska, M.; S. Grotowska. *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków: Nomos, ss. 79-93.
- , (2009), *Gdzie jest religia? Pięć dychotomii Thomasa Luckmanna*. Kraków: Nomos.