

Przegląd Religioznawczy 1 (271)/2019

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

KS. JANUSZ MARIAŃSKI

Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

e-mail: januszm@kul.lublin.pl

ORCID: 0000-0002-0620-8000

Modernizacja społeczna a religijność – zmienne relacje

Social modernization and religiosity – changing relations

Abstract. In this paper we do point out in the first place what is social modernization, and then we talk about the relations of social modernization and religiosity: a) the notion of social modernization, b) social modernization and secularization, c) social modernization and desecularization, d) socio-cultural pluralism and religion. Social modernization doesn't have to therefore lead into more and more efficient removal of religion from the public sphere, until it will be absolutely eradicated. Until recently, it was assumed in sociology that there's a correlation between social modernization and religiosity; mostly unilateral: the more modernization we have the less religiosity there is and the more a society is modernized the more secular it is. Today, more often we speak of many variants of modernization and only few of them are inevitably related to modernity and social modernization (secularization is taken here as an intergral part of modernization).

Keywords: social modernization, socio-cultural pluralism, religion and religiosity, secularization, desecularization

W warunkach dyferencjacji strukturalnej i funkcjonalnej oraz postępującej pluralizacji społeczno-kulturowej i indywidualizacji strukturalnej następowały w minionych kilku dekadach znaczące procesy transformacyjne religii. Przynależność religijna stawała się coraz bardziej sprawą indywidualnego wyboru. Pochodzenie społeczne, tradycja, status społeczny i inne motywa-

cje społeczno-kulturowe traciły na znaczeniu jako wyznaczniki religijności. Równocześnie wzrastała liczba tych, którzy odchodzili od religii i nie przynależeli do jakiegokolwiek wspólnoty religijnej czy kościelnej. Wielu badaczy społecznych przewidywało ciągłość tego procesu, aż po całkowity zanik religii w życiu społecznym. Utożsamiali oni na ogół przyszłość religii z przyszłością Kościołów i innych zorganizowanych wspólnot religijnych. Większość socjologów zgadzała się z poglądem, że Kościoły chrześcijańskie są w kulturowej defensywie, wielu wskazywało na napięcie pomiędzy nowoczesnością a religią. Skrajni krytycy religii ogłaszali wielokrotnie śmierć Boga.

Sekularyzacja stała się niezbędnym pojęciem, bez którego nie potrafią obejść się socjologowie, ani osoby odpowiedzialne za życie społeczne i religijne, jeżeli chcą poznać lepiej działania zbiorowe i dokładnie określić oddziaływania społeczne. Współczesne pojęcie sekularyzacji jest powszechnie stosowanym paradygmatem lub narzędziem koncepcyjnym, ukierunkowującym analizę pola religijnego i rozumienie jego podstawowych dynamizmów. W sensie socjologicznym sekularyzacja jest pojęciem opisowym i przedstawia sytuację społeczno-historyczną lub społeczno-kulturową, która jak każda rzeczywistość ludzka zawiera elementy pozytywne i negatywne w odniesieniu do norm idealnych bądź też najwyższej formy religii wytworzonej przez ludzkość.

Do niedawna przyjmowano w socjologii dość powszechnie tezę, że między modernizacją społeczną a religijnością istnieje współzależność, najczęściej jednokierunkowa: im więcej modernizacji, tym mniej religijności, im społeczeństwo jest bardziej modernizowane, tym bardziej zsekularyzowane. Fenomen sekularyzacji nie był kwestionowany, chociaż jego skutki były oceniane w zróżnicowany sposób. Zasadniczy problem można sformułować następująco: czy sekularyzacja jest nieodłączną cechą procesu modernizacji społecznej, czy też jest zjawiskiem – przynajmniej częściowo – od niego odrębnym? Stawianie takiego pytania jest usprawiedliwione do pewnego stopnia tym, że we współczesnym świecie, także częściowo i w Europie, ulegają zahamowaniu procesy sekularyzacyjne i coraz wyraźniej zaznacza się swoisty powrót religii w nowoczesnym świecie (rewitalizacja). Dominuje w socjologii teza o niemożności pogodzenia religijności z nowoczesnością (modernizacją). Są i tacy socjologowie, którzy prezentują tezę, że sekularyzacja jest niezależna od procesu modernizacji i że można być człowiekiem w pełni nowoczesnym i w pełni religijnym. Potrzebne są więc nowe paradygmaty i teorie uwzględniające tę sytuację.

W niniejszym artykule określam najpierw, czym jest modernizacja społeczna, następnie omawiam relacje modernizacji społecznej i religijności: a) pojęcie modernizacji społecznej, b) modernizacja społeczna a sekularyzacja, c) modernizacja społeczna a desekularyzacji, d) pluralizm społeczno-kultu-

rowy a religia. Modernizacja społeczna nie musi prowadzić do coraz bardziej skutecznego usuwania religii z przestrzeni publicznej, aż do jej całkowitego wygaszenia¹.

Pojęcie modernizacji społecznej

Najogólniej modernizację można określić jako „zbliżanie się społeczeństwa w sposób zamierzony, celowy, planowany do uznanego modelu nowoczesności, najczęściej do wzorca jakiegoś istniejącego społeczeństwa uznanego za najbardziej rozwinięte”². Jest to powolne przewyżczanie zapóźnienia w stosunku do tego modelu, powolne dochodzenie do tego wzorca. Rozwój ten przechodzi typowe stadia: od społeczeństwa tradycyjnego, w którym dominują tendencje zachowawcze, instancje rodzinne, przypisane formy statusu społecznego, fatalistyczny pogląd na świat; poprzez formy pośrednie; do społeczeństwa nowoczesnego, które charakteryzuje gotowość do zmiany, dominacja więzi zawodowych i pozarodzinnych, uzyskiwanie statusu społecznego poprzez własne osiągnięcia, innowacyjność, przedsiębiorczość, orientacja ku przyszłości, racjonalny pogląd na świat³.

Podstawowe założenia teorii modernizacji zostały wypracowane w socjologii zachodniej w latach 50. XX wieku. Modernizacja jako proces unowocześniania może być rozumiana na trzy sposoby: „1) upowszechnienie różnorodnych innowacji techniczno-technologicznych – zakłada się tu, że zmiany w technice powodują zmiany społeczne; 2) wszelkie zmiany (nie tylko technologiczne) prowadzące do nowocześniejszych i doskonalszych form organizacji danego społeczeństwa, jego gospodarki, polityki, kultury; 3) przekształcenie społeczeństwa typu tradycyjnego w społeczeństwo »nowoczesne«, utożsamiane zazwyczaj z społeczeństwem przemysłowym”⁴.

Wyróżnia się kilka płaszczyzn, na których dokonuje się proces modernizacji: a) na płaszczyźnie ekonomicznej – eliminacja gospodarki naturalnej na rzecz gospodarki pieniężnej, powstawanie jednostek produkcyjnych zorientowanych na rynek; b) w sferze politycznej – rozwój struktur władzy; c) na płaszczyźnie społecznej – zmiany ról społecznych, przekształcenia instytucji i ich funkcji, przemiany struktur społecznych, zmiany w obrębie rodziny i więzi pokrewień-

¹ P. Grabarczyk, T. Sieczkowski, *Nieoczywiste powroty religijności*, w: T. Sieczkowski, P. Grabarczyk (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017, ss. 7–8.

² P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2012, s. 583.

³ Ibidem, ss. 565–566.

⁴ A. Słaboń, *Modernizacja*, w: M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2010, s. 123.

stwa; d) na płaszczyźnie kulturowej – wzrastające zróżnicowanie systemów religijnych, światopoglądowych, wzrost roli nauki, zmiany obyczajowe, kształtowanie nowych stylów życia; e) w sferze psychiki indywidualnej – wzrost podatności na zmiany, racjonalne tłumaczenie świata, pojawienie się pragnienia osiągnięć⁵. Wymienia się jeszcze modernizację ekologiczną, która oznacza wzrost i rozwój gospodarczy dzięki strategiom uwzględniającym potrzeby ochrony środowiska (rozwój gospodarczy i ochrona środowiska nie wykluczają się)⁶.

Według Neila J. Smelsera cechą podstawową modernizacji jest zróżnicowanie strukturalne, czyli ustanowienie bardziej wyspecjalizowanych i autonomicznych jednostek społecznych, zróżnicowanie mechanizmów regulacyjnych we wszystkich sferach życia, zróżnicowanie się systemów wartości i społecznej stratyfikacji, zróżnicowanie się czynności rodzinnych. W wyniku modernizacji stary ład ulega dezaktualizacji, integracja nabiera nowego charakteru. Procesy te nie przebiegają jednakowo, zaznacza się pluralizm dróg rozwojowych w różnych krajach czy regionach. Różnice te dotyczą warunków poprzedzających modernizację, dynamiki zmian, dróg modernizacji, zwłaszcza na etapach zaawansowanej modernizacji, wystąpienia dramatycznych wydarzeń w okresie modernizacji (np. wojny, rewolucje, klęski żywiołowe). Różnorodne doświadczenia narodowe warunkują odmienność form uniwersalnych cech procesów modernizacji⁷.

Robert E. Ward wymienił dziesięć cech określających modernizację ekonomiczną, m.in. intensywne stosowanie naukowej technologii, masowe wykorzystywanie zasobów energii, wysoka specjalizacja pracy, silna współzależność różnych rynków, duże nakłady finansowe, koncentracja decyzji ekonomicznych oraz wzrost dobrobytu. Samuel P. Huntington zaproponował zbiór trzech procesów składających się na polityczną modernizację: a) proces zastępowania tradycyjnych, religijnych, rodzinnych i etniczno-politycznych autorytetów przez świecką władzę polityczną; b) masowy proces rozwoju nowych funkcji politycznych, wojskowych, administracyjnych i naukowych; c) proces rozwoju nowych instytucji politycznych, takich jak partie polityczne i grupy interesu, oraz wzrost uczestnictwa w życiu politycznym społeczeństwa tych grup społecznych, dla których te nowe instytucje polityczne organizują formy działania politycznego⁸.

⁵ Ibidem.

⁶ A. Giddens (współpraca P.W. Sutton), *Socjologia*, tłum. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 1081.

⁷ N.J. Smelser, *Przyczynek do modernizacji*, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa 1975, ss. 324–326.

⁸ A. Inkeles, D.N. Smith, *W stronę definicji człowieka nowoczesnego*, tłum. J. Kurczewska, w: J. Kurczewska, J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1984, s. 433.

W jednych ujęciach modernizacji na pierwszy plan wysuwają się problemy struktury społecznej organizacji, w innych struktury kulturowe i świadomościowe, w jednych podkreśla się sposoby organizowania działania, w innych oddaje się pierwszeństwo sposobom myślenia i odczuwania. W jednych podejściach akcentuje się bardziej instytucje, w innych zaś jednostki. Modernizacja – w aspekcie socjopsychologicznym – traktowana jest jako proces zmiany sposobów postrzegania i oceniania, jako sposób funkcjonowania jednostki, jako zbiór predyspozycji do działania w pewien określony sposób. To, co nowoczesne, nie musi być określane w formie politycznej czy systemu ekonomicznego, lecz jako zjawisko duchowe lub jako pewien rodzaj umysłowości (Robert Bellah). Wśród badaczy modernizacji częściej określano ją w kategoriach instytucjonalnych, niż pojmowano ją z perspektywy jednostki⁹.

Modernizację (społeczeństwo zmodernizowane) można rozumieć za Markiem S. Szczepańskim na cztery różne sposoby:

a) Modernizacja oznacza unowocześnienie (udoskonalenie) i upowszechnienie wcześniej wytworzonych innowacji technicznych i technologicznych (tzw. modernizacja technologiczna). Z innowacji technologicznych wynikają nieuniknione zmiany społeczne, nowe wartości czy nawet systemy aksjologiczne. Na przykład komputer zmienił cykl produkcji, obieg idei i informacji.

b) Proces modernizacji jest niekiedy utożsamiany z wszelkimi zmianami w formach organizacji w społeczeństwie, jego gospodarce, systemie władzy, polityce i kulturze.

c) Teoria modernizacji była określana przez autorów marksistowskich jako część marksistowskiej teorii rozwoju i odnosiła się do jednostronnego i jednokierunkowego procesu przenoszenia elementów sposobu produkcji (formacji) ze społeczeństw, w których został on ustalony, do społeczeństw znajdujących się na etapie określonym przez teorię rozwoju jako wcześniejszą. Modernizacja wymaga wzorca, a jest nim współczesna cywilizacja przemysłowa.

d) Modernizacja oznacza ciąg ewolucyjnych zmian społeczeństw tradycyjnych prowadzących do kształtowania się społeczeństw nowoczesnych. Stały kontakt krajów zacofanych, peryferyjnych i półperyferyjnych z zachodnio-europejskim kręgiem cywilizacyjnym i kulturowym, z właściwą mu techniką i technologią, organizacją gospodarczą, polityczną i społeczną jest nieodzowny, aby kraje te przekształciły się w społeczeństwa nowoczesne¹⁰.

W literaturze przedmiotu istnieje ogromna liczba najrozmaitszych definicji i twierdzeń dotyczących modernizacji, w których eksponuje się różne jej etapy,

⁹ Ibidem, s. 434.

¹⁰ M.S. Szczepański, *Modernizacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. W. Kwaśniewicz, t. 2, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999, ss. 268–274.

elementy składowe i korelaty. Za punkt odniesienia w naszych rozważaniach przyjmujemy zwięzłą charakterystykę procesu modernizacji za Markiem S. Szczepańskim.

Za naczelną charakterystykę strukturalną procesu modernizacji uznaje się dyferencjację, bezustanne zróżnicowanie. Proces różnicowania dokonuje się na wszystkich płaszczyznach, poczynając od osobowości jednostki poprzez płaszczyznę społeczną, kulturową, ekonomiczną, na politycznej kończąc. Proces ten polega na pojawianiu się nowych jakościowo, nowoczesnych, zmodernizowanych form organizacji w każdej z wymienionej dziedzin¹¹.

Europejska nowoczesność (modernizacja) nie jest jedyną, lecz jedną z wielu odmian we współczesnym świecie. Wszystkie one podlegają procesom nieustannej rekonstrukcji. Z jednej strony mamy do czynienia z ciągłą ekspansją gospodarki, wynikającą z działania sił globalizacyjnych, z drugiej strony z rosnącym zaniepokojeniem stanem środowiska naturalnego, ryzykiem w jego różnych postaciach, a także z wzorcami życia połączonymi z lękiem i niepewnością. Dość powszechny jest obecnie pogląd, że nie istnieje już żaden uniwersalny model modernizacji odnoszący się do wszystkich krajów świata. W niektórych wizjach rozwoju podkreśla się, że rozwój powinien opierać się na zasobach i możliwościach konkretnych krajów („poleganie na własnych siłach”, „samorozwój”), a działania zewnętrzne powinny jedynie go wspierać i katalizować pożądane procesy¹².

Jeżeli nawet modernizacja jest pojmowana jako dzieło pojedynczego kraju, to jest ona dziełem powstałym w wyniku konfrontacji potencjałów wewnętrznych i zewnętrznych. Ma ona swoje wymiary ekonomiczne i pozaekonomiczne (społeczne, polityczne, kulturowe)¹³, w tym religijne¹⁴. Teorie modernizacji społecznej przewidują, że

[...] efektem procesów rozwoju gospodarczego jest upadek autorytetu tradycyjnych instytucji, w szczególności religijnych, co pociąga za sobą sekularyzację wartości, racjonalizację zachowań oraz indywidualizację wyborów moralnych. Indywidualizacja, czyli rosnąca autonomia jednostek w wyborze własnych wartości i norm moralnych, wiąże się z liberalizacją stylów życia oraz wzrostem permissywności i spadkiem rygoryzmu ocen moralnych. Rygoryzm oznacza surowość ocen zachowania i ostre potępienie naruszania norm moralnych obowiązujących

¹¹ Ibidem, s. 271.

¹² Ibidem, s. 274.

¹³ W. Morawski, *Wprowadzenie: o pojęciu i teorii modernizacji, a także o zawartości książki*, w: W. Morawski (red.), *Modernizacja Polski. Struktury. Agencje. Instytucje*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. Akademia Leona Koźmińskiego, Warszawa 2010, ss. 14–16.

¹⁴ A. Wójtowicz, *Ludzie Kościoła wobec wyzwań wczesnej modernizacji*, w: W. Morawski (red.), *Modernizacja Polski...*, ss. 668–694.

w społeczeństwie. Permisywność polega natomiast na wyrozumiałości w ocenie zachowań i na skłonności do usprawiedliwiania odstępstw od norm w szczególnych sytuacjach¹⁵.

Modernizacja społeczna a sekularyzacja

Od samego początku swego istnienia socjologia wiązała pozycję i rolę religii w społeczeństwie z procesami modernizacji. Wielu socjologów było przekonanych, że w wyniku procesów modernizacyjnych (zmiany cywilizacyjne, zmiany w strukturze społecznej, kultura masowa, nowe formy spędzania czasu wolnego, komercja i konsumpcja) następują zmiany sekularyzacyjne prowadzące do osłabienia, a nawet zanikania religii w życiu społecznym¹⁶. W ramach teorii modernizacji społecznej lansowano tezę o sekularyzacji, czyli o stopniowym zanikaniu religijności wiążącej się z warunkami tradycyjnymi odchodzącymi w przeszłość. „Odczarowanie świata”, jak to określał Max Weber, wiązało się z trzema procesami: a) z procesem racjonalizacji, czyli dominującej roli rozumu, nauki i argumentów empirycznych; b) z procesem zróżnicowania strukturalnego i funkcjonalnego prowadzącego do oddzielenia Kościoła, obrzędów i wiary od codziennego życia; c) natomiast zanik znaczenia religii wiąże się z modernizacją cywilizacyjną i zmianami struktury społecznej, przede wszystkim z masową kulturą, z atrakcyjnymi formami spędzania czasu wolnego, komercją i konsumpcją¹⁷.

Sekularyzacja jako zjawisko społeczne była i jest wyjaśniana głównie poprzez procesy modernizacji. Wskazywano także na takie przyczyny, jak industrializacja i urbanizacja, dyferencjacja społeczna, rozwój techniczny i ekonomiczny, rozpad tradycyjnych środowisk społecznych, pluralizm społeczno-kulturowy, rozwój nauki, procesy racjonalizacji, liberalizacja stosunków Kościół – państwo. Modernizacja społeczna oddziaływała z reguły negatywnie na religię i jej znaczenie w społeczeństwie, na atrakcyjność wspólnot religijnych, niosła ze sobą efekty sekularyzacyjne. W sytuacjach, w których ludziom żyje się coraz lepiej, trudniej jest im koncentrować się na tym, co przyjdzie w przyszłości („po tamtej stronie”). Niekiedy ujmowano wpływ modernizacji jako jednokierunkowy i nieodwracalny. Religię i religijność pojmowano jako zmienną zależną, poddaną wpływom wielu czynników społecznych i ekonomicznych, określanych terminem zbiorczym jako modernizacja społeczna.

¹⁵ A. Jasińska-Kania, *Między rygoryzmem a permisywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie*, w: A. Jasińska-Kania (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 105.

¹⁶ M. Wohlrab-Sahr, *Religion*, w: S. Farzin, S. Jordan (red.), *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2008, ss. 238–241.

¹⁷ P. Sztompka, *Socjologia...*, ss. 372–373.

W socjologii do niedawna relacja między modernizacją społeczną a religią była określana jako wykluczająca się. Według tezy sekularyzacyjnej w miarę upowszechniania się nowoczesnych form i stylów życia, w warunkach industrializacji, urbanizacji, wzrostu dobrobytu, pluralizacji i indywidualizacji, słabło społeczne znaczenie religii i Kościołów, a światopogląd religijny był zastępowany przez światopogląd świecki (sekularny). Nawet jeżeli zwolennicy tezy sekularyzacyjnej nie zawsze uważali spadek znaczenia społecznego religii za nieunikniony i ostateczny, lub nie życzyli sobie tego, to faktycznie prezentowali pogląd, że w warunkach nowoczesności dokonuje się osłabienie religii i Kościołów¹⁸. Według klasycznej teorii sekularyzacja jest punktem docelowym nowoczesnych zmian społecznych: im społeczeństwo jest bardziej zmodernizowane, tym bardziej staje się zsekularyzowane. Sekularyzacja, a nawet sekularyzm, jest jakimś znakiem czasu¹⁹. Religia staje się marginalnym zjawiskiem społecznym, traci swoją siłę i znaczenie w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach.

Według tezy sekularyzacyjnej – sekularyzacja jest do pewnego stopnia ogólnym trendem cywilizacyjnym. Procesy modernizacji społecznej tłumaczą spadek znaczenia religii w społeczeństwie. W skrajnych ujęciach proklamowano upadek religii w bliższej lub dalszej perspektywie, nowoczesność jest nie do pogodzenia z religią, wyrывa wciąż nowe sektory społeczeństwa i kultury spod władzy instytucji kościelnych i symboli religijnych oraz pozbawia religię wiarygodności (wierzący jako wymierający gatunek). Twórcy myśli socjologicznej, jak Émile Durkheim i Max Weber, byli przekonani, że w miarę postępów modernizacji społecznej będzie rozwijać się sekularyzacja jako proces, w którym religia utraci znaczenie w różnych dziedzinach życia społecznego²⁰.

Teoria sekularyzacji miała do pewnego stopnia charakter samospełniającego się proroctwa. Jeżeli nawet współcześnie dochodzi do pewnego zahamowania procesów sekularyzacyjnych, to jest to zjawisko przejściowe – twierdzą zwolennicy nieuchronnego związku modernizacji społecznej i sekularyzacji. W końcu dojdzie do tego, że bycie nowoczesnym będzie z konieczności oznaczać bycie świeckim. Fakt, że do takiej sytuacji doszło tylko w niektórych częściach świata, nie podważa tezy o nieuniknionym i nieodłącznym związku między tymi procesami²¹. W nowoczesnym świecie postępuje proces słabnięcia roli i znaczenia religii, nie jest ona już potężną siłą, nowe formy religijności

¹⁸ D. Pollack, *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*, w: *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Hrsg. von Peter Walter, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007, s. 19.

¹⁹ J. Casanova, *Kosmopolitismus, der Kampf der Kulturen und multiple Modernen*, w: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Hrsg. von Ansgar Kreutzer, Franz Gruber, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2013, s. 167.

²⁰ A. Giddens, *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, ss. 568–569.

²¹ G. Davie, *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010, s. 342.

mają niewielki zakres i siłę oddziaływania. Co więcej, zachodnioeuropejską sekularyzację traktowano jako miarodajną reprezentację procesów globalnych.

Procesy sekularyzacji dostrzega Kościół katolicki i wskazuje na ich konsekwencje w życiu ludzkim. W adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium* papież Franciszek podkreślił:

Proces sekularyzacji zmierza do sprowadzania wiary do prywatnego i wewnętrznego kręgu. Ponadto, negując wszelką transcendencję, spowodował on wzrastającą deformację etyczną, osłabienie poczucia grzechu osobistego i społecznego oraz stopniowy wzrost relatywizmu, co powoduje ogólną dezorientację, zwłaszcza w okresie dojrzewania i młodości, tak bardzo narażonym na zranienie przez zmiany. Jak słusznie zauważają biskupi Stanów Zjednoczonych Ameryki, podczas gdy Kościół podkreśla istnienie obiektywnych norm moralnych, obowiązujących wszystkich, „znajdują się ludzie przedstawiający to nauczanie jako niesprawiedliwe, czyli sprzeczne z podstawowymi prawami człowieka. Tego rodzaju argumentacja powiązana jest zwykle z pewną formą relatywizmu moralnego, a także idzie w parze, nie bez braku spójności, z zaufaniem do absolutnych praw jednostki. W tej perspektywie postrzega się Kościół, jak gdyby promował szczególne uprzedzenie i mieszał się w indywidualną wolność”. Żyjemy w społeczeństwie informatycznym, dostarczającym nam chaotycznie danych, wszystkich na tym samym poziomie, i w końcu prowadzi to nas do straszliwej powierzchowności w chwili postawienia kwestii moralnych (EG, nr 64).

Prądy sekularyzacyjne, a nawet sekularystyczne, ogarniają wiele krajów, zwłaszcza w Europie Zachodniej, ale nawet i tam, gdzie chrześcijaństwo stanowi mniejszość, Kościoły chrześcijańskie, a zwłaszcza Kościół katolicki, są wiarygodnymi instytucjami wobec opinii publicznej, instytucjami godnymi zaufania w sprawach dotyczących dziedziny solidarności i troski o najbardziej potrzebujących. Papież Franciszek stwierdza o Kościele katolickim: „Przy wielokrotnie powtarzających się okazjach służył on jako mediator w rozwiązywaniu problemów dotyczących pokoju, zgody, środowiska, obrony życia, praw człowieka, praw cywilnych itp. A jakże wielki jest wkład szkół i uniwersytetów katolickich w całym świecie! Bardzo dobrze, że tak jest. Ale kosztuje nas pokazanie, że gdy mówimy o innych sprawach budzących mniejszy odbiór publiczny, czynimy to przez wierność tym samym przekonaniom co do godności osoby ludzkiej i dobra wspólnego” (EG, nr 65).

Modernizacja społeczna a desekularyzacja

W latach 90. ubiegłego wieku zakwestionowano – przynajmniej częściowo – tezę sekularyzacyjną jako najbardziej trafnie wyjaśniającą i opisującą kondycję religijną współczesnego świata. Szczególną rolę odegrał tu socjolog amery-

kański Peter L. Berger, który w latach 60. XX wieku przyczynił się w znaczący sposób do uwiarygodnienia tezy sekularyzacyjnej. Od końca lat 80. XX wieku Berger odrzuca tezę sekularyzacyjną na rzecz tezy desekularyzacyjnej, a nawet twierdzi, że żyjemy w świecie „ponownie zaczarowanym”, o odradzającej się religijności w skali światowej. Europa Zachodnia jest ostatnim bastionem sekularyzacji. Kontrsekularyzacja albo desekularyzacja jest we współczesnym świecie tak samo ważna jak sekularyzacja. Modernizacja społeczna nie musi z konieczności wytwarzać sekularyzacji, natomiast pociąga za sobą współistnienie w społeczeństwie różnych systemów wartości i światopoglądów, czyli pluralizm²².

Też, że na skutek sekularyzacji religia na Zachodzie słabnie i że w dającej się przewidzieć przyszłości zniknie, kwestionuje socjolog włoski Gustavo Guizzardi. Zauważa on co prawda, że „wiernych jest mniej, jeszcze mniej jest wiernych wyznających wszystkie prawdy wiary, a najmniej – wiernych pilnie uczestniczących w obrzędach swojego Kościoła. Kryzys religii instytucjonalnej jest oczywisty. Udział w nabożeństwie niedzielnym zmalał radykalnie. Udział w nabożeństwach odprawianych z okazji małżeństwa, chrztu czy pogrzebu też się zmniejszył, choć nie tak wyraźnie”²³. Jeżeli nawet związki z tradycyjnymi Kościołami chrześcijańskimi rozluźniają się, to zjawisko wiary pozainstytucjonalnej, osobnej, synkretycznej, *à la carte* – nie tylko nie zanika, ale wykazuje tendencje wzrostowe.

Zaostrza się podział między wiarą i przynależnością.

Coraz więcej osób wierzy, choć nie należy (zjawisko *believing without belonging*); coraz więcej należy, nie wierząc. Można by zapytać: a cóż w tym nowego? Nigdy przecież nie brakowało wierzących, którzy nie praktykowali, i praktykujących bez wiary. Coś się jednak zmieniło. Wielu niepraktykujących nie ma i chyba nigdy nie znajdzie miejsca, w którym by mogli wyznawać swoją osobną wiarę. Gdzie by je zresztą mogli znaleźć, skoro wierzą w kilka nauk Chrystusa, ale też w reinkarnację, czerpią z *new age'u*, ale też z okcydentalizowanej wersji buddyzmu i jogi oraz z odprysków starożytnej gnozy, a najwięcej z głosu nieokreślonego boga, który „mówi do nich”²⁴.

Nawet jeżeli wielu współczesnych nie odczuwa potrzeby formalnych związków z instytucją Kościoła, to nie oznacza to jeszcze, że zamiera potrzeba religii.

Według niektórych socjologów radykalnie kwestionujących sekularyzację, staje się ona pustym słowem lub fikcją, jako głosząca nieuchronny upadek religii, nie jest w stanie wyjaśnić zróżnicowania religijnego i zmian w formach

²² P.L. Berger, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna” 5/2009–2010, ss. 89–100.

²³ G. Guizzardi, *Sekularyzacja, pluralizm, nowa etyka*, w: K. Wielecki, S. Sowiński (red.), *Co po industrializmie?*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013, s. 191.

²⁴ *Ibidem*.

religijności. Inni kwestionują teorię sekularyzacyjną i mówią co najwyżej o tezie sekularyzacyjnej lub tylko o procesach sekularyzacyjnych²⁵. Są i tacy socjologowie, jak Grace Davie, którzy prezentują pogląd, że sekularyzacja jest niezależna od procesów modernizacji i że można być człowiekiem w pełni nowoczesnym i w pełni religijnym. Potrzebne są więc paradygmaty i teorie uwzględniające nowe sytuacje we współczesnych społeczeństwach²⁶.

Teza sekularyzacyjna jest poddawana krytyce. Mówi się o desekularyzacji, respirytualizacji, resakralizacji, deprywatywacji, o powrocie religii, o powrocie bogów, o renesansie religii, o rewitalizacji religii, o postsekularnej kulturze, o nowych religijnych formach kultów, o postmodernistycznych wariantach religijności ludowej, o alternatywnej duchowości, o decentralizacji *sacrum* itp. Coraz rzadziej w opisie aktualnych zmian w religijności używa się słowa sekularyzacja, coraz więcej socjologów i historyków religii skłania się do poglądu, że religia w warunkach nowoczesności utrzyma swoją siłę, że jest kompatybilna z nowoczesnością, a nawet może być przydatna w jej rozwoju. W rozważaniach dotyczących modernizacji społecznej i religii teza sekularyzacyjna jest coraz częściej podważana, a teza desekularyzacyjna awansuje jako wzorcowa w naukach społecznych (zmiana paradygmatów). Oby nie podzieliła ona losu tezy o „końcu religii”. Zarówno teoria sekularyzacji, jak i desekularyzacji jest przydatną kategorią analityczną zmian w nowoczesnych społeczeństwach dotyczących religijności. W tych zmianach można – ze społecznego punktu widzenia – zauważyć jakby podwójną twarz: intencjonalne wybory i dziedziczony los.

Według socjologa niemieckiego Hansa Joasa nie ma jednoznacznego związku przyczynowo-skutkowego między modernizacją społeczną a sekularyzacją. Poza Europą odnotowuje się w wielu krajach znaczną mobilizację religijną. Są kraje wysoko zmodernizowane, jak USA czy Korea Południowa, które równocześnie wykazują znaczną witalność i religijną „produktywność”. Religijny pluralizm w Stanach Zjednoczonych, a także rozdział Kościoła i państwa, przyczynił się do witalności religijnej. Akceptacja dyferencjacji funkcjonalnej przez wspólnoty religijne może wzmocnić także witalność religijną w społeczeństwie. Jeżeli nawet większość społeczeństw zachodnioeuropejskich i niektóre kraje pozaeuropejskie (np. Nowa Zelandia) oraz niektóre społeczeństwa postkomunistyczne są silnie zsekularyzowane, to w świetle danych dotyczących całego świata trudno byłoby zaakceptować tezę o ścisłym związku modernizacji i sekularyzacji²⁷. W kontekście Ameryki Północnej i Łacińskiej,

²⁵ P. Valadier, *Nędza polityki i moc religii*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010, ss. 191–196.

²⁶ G. Davie, *Socjologia religii*, s. 342.

²⁷ H. Joas, *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?*, w: *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Hrsg. von Peter Walter, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2007, s. 18.

Afryki, Indii, świata arabskiego i wielu innych krajów Europa stanowi pod względem religijnym przypadek szczególny.

Dzisiaj coraz częściej mówi się o wielu odmianach modernizacji i tylko niektóre z nich łączą się nieuchronnie z sekularyzacją. Część socjologów w dalszym ciągu jednak zakłada niemożność pogodzenia religijności z nowoczesnością i modernizacją społeczną (sekularyzacja jako integralna część modernizacji). Współczesna modernizacja dopuszcza wiele dróg jej realizacji. Europejska modernizacja społeczna jest jedną z nich, pierwszą, ale być może w przyszłości nie najważniejszą. Nie musi być zawsze tak, że wraz z modernizacją społeczną ustępują całkowicie wartości tradycyjne na rzecz tego, co nowoczesne, a wartości religijne ustępują wartościom świeckim. Pewne wartości tradycyjne zachowują trwałość, mimo ewolucyjnych przekształceń i modyfikacji. Zarówno modernizacja społeczna, jak i sekularyzacja przebiegają w różnych społeczeństwach na różne sposoby.

Nie ma jednej modernizacji społecznej, ta zachodnioeuropejska jest jedną z wielu odmian (tzw. *multiple Modernen*). Mówi się nawet o islamskich odmianach nowoczesności. Miejsce przypisywane religii w procesie modernizacji społecznej w pewnej mierze zależy od sposobu rozumienia tego procesu. Wyrażenie „modernizacja społeczna” oznacza różne rzeczy dla wielu socjologów. Coraz częściej odchodzą oni od tezy o nieuniknionym związku między modernizacją społeczną i sekularyzacją czy uznawaniu religii za hamulec postępów modernizacyjnych we współczesnym świecie. Grace Davie przyjmuje pogląd, że religia będzie wciąż istnieć jako integralna, normalna część modernizujących się i nowoczesnych społeczeństw²⁸.

W warunkach dynamicznego wzrostu gospodarczego podnosi się standard materialny życia (dobrobyt), zwiększa się rozwój technologiczny, zabezpieczenie socjalne, usługi medyczne itp. Postęp technologiczny i związany z nim wzrost dobrobytu wywołał radykalne zmiany w warunkach życia i w mentalności ludzi oraz poszerzył perspektywę życia codziennego w stopniu dotychczas niemożliwym do wyobrażenia. Człowiek stał się świadomy coraz większych obszarów rzeczywistości i coraz większych możliwości poznawczych. Postęp techniczny i konkurencja na rynku są przyczyną przyspieszenia przemian społecznych, które warunkują nie tylko zanikanie tradycyjnych przekonań, ale także pomniejszanie znaczenia przynależności do Kościoła²⁹. Nie wszędzie ta zależność potwierdza się, a wzrost społeczno-ekonomiczny nie zawsze wpływa na wyraźne obniżenie się poziomu religijności w społeczeństwie.

²⁸ G. Davie, *Socjologia religii*, s. 162.

²⁹ F.-X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. U. Poprawska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004, s. 128.

Dzisiaj nie przyjmuje się już bezdyskusyjnie, że modernizacja nieuchronnie towarzyszy zeświecczeniu (sekularyzacji) społeczeństw. Piotr Sztompka podkreśla, że wiele z formułowanych dawniej diagnoz i wyprowadzanych z nich prognoz nie sprawdziło się.

Obserwujemy nie tylko trwałość religii w epoce późnej nowoczesności, ale jej rozprzestrzenianie się zarówno w postaci tradycyjnej, w ramach wielkich religii, jak również w wielu nowych formach. „Nowa ewangelizacja” w chrześcijaństwie, fundamentalizm czy integryzm islamu, a równocześnie siła ruchów ekumenicznych akcentujących duchowość ponad podziałami religijnymi, zapewnianie się starych kościołów, a równocześnie wyłanianie się nowych zjawisk i ruchów parareligijnych określanych mianem New Age, kariera religii Wschodu w krajach zachodnich – to wszystko fenomeny i tendencje wskazujące raczej na postępującą sakralizację niż sekularyzację naszego współczesnego świata³⁰.

We współczesnym świecie jest wiele przykładów sakralizacji życia i nowych form fundamentalizmu religijnego³¹.

Modernizacja społeczna nie musi prowadzić do coraz bardziej skutecznego usuwania religii z przestrzeni publicznej, aż do jej całkowitego wygaszenia. Trzeba się liczyć z pewnymi zahamowaniami czy nawet odwróceniem procesów sekularyzacyjnych, z ich zwrotami czy załamaniem. Sekularyzacja wydawała się w warunkach modernizacji społecznej (nowoczesność, ponowoczesność) czymś nieuchronnym i do pewnego stopnia automatycznym. Procesy desekularyzacji, indywidualizacji i pluralizacji religijnej oraz nowej duchowości zmuszają do rewizji globalnej tezy sekularyzacyjnej. Niektórzy socjologowie nie mówią już o teoriach, lecz o pewnych narracjach (opowieściach), które wykorzystuje się do tego, by nadać sens przemianom w religijności współczesnej.

Pluralizm społeczno-kulturowy a religia

Socjolog amerykański Peter L. Berger, który w latach 60. i 70. ubiegłego wieku przyczynił się do utrwalenia w socjologii tezy sekularyzacyjnej, w późniejszych latach od niej wyraźnie odszedł. W wywiadzie z 2011 r. stwierdził, że skończyła się epoka, kiedy socjologowie automatycznie łączyli modernizację z sekularyzacją. Dzisiaj okazuje się, że wyjątkiem w skali globalnej nie jest Ameryka ze swoim połączeniem nowoczesności z religijnością, ale Europa ze swoim eurosekularyzmem. Nie jesteśmy dziś świadkami upadku religii. Według Bergera błąd zwolenników poglądu o zbieżności modernizacji i sekularyzacji polegał na tym, że nie dokonali oni rozróżnienia pomiędzy sekularyzacją

³⁰ P. Sztompka, *Socjologia...*, ss. 372–373.

³¹ P. Sztompka, *Socjologia zmian społecznych*, tłum. z ang. J. Konieczny, Znak, Kraków 2005, s. 135.

i pluralizacją religii. Pluralizm religijny to o wiele ważniejsze zjawisko w skali światowej niż sekularyzacja³².

Podstawowe procesy modernizacji – takie jak powszechne szkolnictwo, urbanizacja, rozwój środków masowego przekazu – prowadzą do współwystępowania obok siebie na pokojowych warunkach różnych punktów widzenia i systemów wartości. To niezwykle ważne zjawisko, które zmienia naturę religii, ale niekoniecznie jest tożsamy z jej zanikiem. Pluralizm i rozmnożenie dostępnych możliwości oraz związana z tym konieczność wyboru nie muszą prowadzić do wyboru laicyzmu. Równie dobrze człowiek nowoczesny może wybrać religię, choć warunki, w jakich tego dokonuje, zmieniają zarówno strukturę instytucjonalną poszczególnych kościołów, jak również indywidualne doświadczenie religijne. Człowiek wybiera dziś religię bardziej samodzielnie niż jeszcze kilkadziesiąt lat temu. [...]. Żadna tradycja religijna czy kulturowa nie jest już uznawana za niepodważalny pewnik. Zamiast tego nieustannie podlega kwestionowaniu, czyli innymi słowy zostaje zrelatywizowana. To bardzo powszechne zjawisko, nie tylko w Europie³³.

Ludzie w nowoczesności są religijni, tyle że inaczej. Zmieniło się nie tyle to, w co wierzymy, ile jak wierzymy. Pluralizm społeczno-kulturowy i jego dynamika sprawiają, że coraz trudniej jest utrzymać pewność światopoglądową, nie angażując się w nieustanny proces walki z samym sobą i ze światem zewnętrznym. We współczesnym świecie jednostki coraz częściej samodzielnie konstruują własną religijność. Według Bergera

[...] ludzie wykazują potrzebę nadania własnej egzystencji jakiegoś ostatecznego sensu – zwłaszcza w obliczu zła, cierpienia czy śmierci. Potrzeba ta zdaje się być niezwykła – pomimo licznych prób jej usuwania nieustannie pojawia się w tej lub innej formie. Wychodząc z takiego założenia, nie jesteśmy w stanie przewidzieć konkretnego kształtu, w jakim religia będzie powracać do naszego życia, ale w jakiejś formie na pewno powróci. Całkowicie areligijne, świeckie światopoglądy mają jedną zasadniczą wadę – nie pomagają ludziom w radzeniu sobie ze zwyczajnymi życiowymi kryzysami. [...]. Potrzeba wyjaśnienia sensu cierpienia, zła i skończoności to czynnik, który napędza żywotność różnego rodzaju kultów religijnych³⁴.

W wyżej wspomnianym wywiadzie Peter L. Berger wyraźnie zaznaczył, że nigdy nie uznawał i nie uznaje nowoczesności oraz pluralizmu za zjawiska zagrażające religijności. Paradoksalnie znaleźliśmy się w pewnym sensie w sytuacji analogicznej do początków chrześcijaństwa. Od kiedy chrześcijaństwo stało się oficjalną religią Cesarstwa Rzymskiego, przez następne stulecia prawdy religijne pozostawały niekwestionowane.

³² *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*, „Europa. Miesięcznik Idei” 5/2011, s. 24.

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*, s. 25.

Obecnie z powodów, które już omówiliśmy, ten czas dobiegł końca. W pewnym sensie powróciliśmy więc do czasów apostołskich, kiedy chrześcijaństwo jako całkowicie nowa religia musiało dopiero zostać ukształtowane. W tamtej epoce przyjęcie wiary chrześcijańskiej wymagało świadomego wyboru, nie było po prostu dziedziczone. Nie uważam, by nad powrotem do takiego stanu rzeczy należało ubolewać. Chrześcijaństwo przestało być częścią kulturowego spadku przejmowanego po przodkach – wybór religii znów staje się świadomą decyzją, a instytucje religijne przekształcają się w dobrowolne stowarzyszenia. Moim zdaniem światopogląd religijny obrany wskutek własnej decyzji należy cenić wyżej niż taki, który otrzymujemy po prostu na skutek przyścia na świat w konkretnym miejscu i kulturze³⁵.

Według Bergera w najbliższej przyszłości Stany Zjednoczone nie ulegną sekularyzacji, a Europa nie stanie się bardziej religijna. Nie spodziewa się on dramatycznych przekształceń, podstawowe struktury pozostaną niezmiennie. Wskazuje ponadto na różne przejawy odrodzenia religijnego we współczesnym świecie, np. prawdziwa eksplozja ewangelikalnego protentantyzmu, a zwłaszcza ruchu zielonoświątkowego. Jednym z głównych obszarów tej ekspansji są współczesne Chiny i Korea Południowa. Indie były zawsze krajem różnorodnym religijnie. Chiny takim krajem właśnie się stają, podobnie jak kraje Ameryki Południowej i Afryki³⁶.

Pluralizm społeczno-kulturowy pociąga za sobą relatywizm przekonań religijnych i moralnych. Na rynku światopoglądowym pojawia się wielu dostawców prawd, wartości i norm, które można przyjąć lub odrzucić. Jednostki nie czują się już związane z jednym Kościołem, który ma znaczenie wyjątkowe i bezwzględne. Wszystkie Kościoły mogą być ważne, mieszczące się w polu wyboru jednostek, które mogą wybierać z elementów różnych kultur i religii ważne dla nich prawdy i tworzyć z nich własną i niespójną całość. Z punktu widzenia jednostki konstytuującej swoją tożsamość religijną podziały religijne nie mają większego znaczenia³⁷.

Peter L. Berger podkreśla, że relatywizm religijny i moralny jest dla wielu ludzi nie do zniesienia, tęsknią oni za pewnością. Zachwyty z powodu uzyskanej wolności stają się ciężarem nie do udźwignięcia. Ci, którzy pragną pewności, są podatni na wszelkie oferty tych, którzy zapewniają, że zabezpieczą jednostce jej pragnienie bezpieczeństwa i pewności. Dotyczy to nie tylko sekt, ale i wszelkich ruchów o charakterze totalitarnym i fundamentalistycznym. Ruchy fundamentalistyczne powstają nie tylko w obszarze życia religijnego, ale także w ruchach o charakterze czysto świeckim. Recepta jest taka sama: przyjdź do nas, damy ci pewność, której poszukujesz i za którą tęsknisz. Berger ujmuje

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem, ss. 26–27.

³⁷ G. Guizzardi, *Sekularyzacja, pluralizm...*, s. 192.

ten proces w krótkiej, być może nie do końca zadowalającej formule: „nihilista staje się fanatykiem”³⁸.

Streszczając poglądy Petera L. Bergera na temat wpływu pluralizmu na religijność, Grace Davie stwierdza:

Związek ten ma charakter dialektyczny: pluralizm prowadzi do erozji struktur wiarygodności stworzonych przez monopolistyczne instytucje religijne, gdyż oferuje alternatywy dla nich. Z kolei te alternatywy rywalizują ze starszymi tradycjami, przyczyniając się do dalszego podważenia ich wiarygodności – innymi słowy, do sekularyzacji. Co więcej, pluralizm stanowi nieodłączną część modernizacji, zważywszy na coraz większą mobilność nowoczesnego świata (zarówno jeśli chodzi o ludzi, jak i idee). Dlatego pluralizm staje się kluczową zmienną wpływającą na rozumienie związku między modernizacją a sekularyzacją. To właśnie wynikające z nowoczesności pluralistyczne tendencje okazują się niszczące dla religii³⁹.

Według konkurencyjnej hipotezy, im bardziej rynek religijny jest spluralizowany, tym witalność religijna jest wyższa. W warunkach monopolu kościelnego ludzie wierzący nie mieli możliwości wybierania spośród alternatyw, przyjmowali dostarczane im oferty religijne. Sytuacja ta sprzyjała mniejszemu zaangażowaniu się osób duchownych. W przypadku konkurencji duchowni są zmuszeni zabiegać o nowych członków, utrzymywać dawnych i podejmować nowe działania, by osiągnięcia Kościoła czy wspólnoty religijnej były bardziej znaczące. Konkurencyjny rynek religijny wymaga wciąż nowych zabiegów i poświęceń ze strony osób duchownych, nowych przejawów ofiarności.

Model rynkowy, zwany niekiedy nowym paradygmatem, nie jest tylko zwykłą metaforą, lecz stanowi podstawową zasadę funkcjonowania religii. Im więcej organizacji religijnych jest na tym rynku, tym bardziej rozwija się konkurencja między nimi, wzrasta religijność ludzi. W modelu rynkowym religia staje się swoistym „towarem” i jest dostosowywana do potrzeb klienta, jego osobistych zainteresowań, potrzeb i uczuć. Ona sama, tj. religia, nie tyle kieruje zachowaniami jednostek, ile raczej jest sposobem poprawy samopoczucia i duchowego dobrostanu. Autorytety religijne tracą na znaczeniu, religijność pozostaje pod wpływem indywidualnej świadomości i jest związana z osobistym doświadczeniem jednostki (nie ortodoksja, lecz preferencja i opcja). Wyznawanie jakiejś wiary (religii) nie musi oznaczać pozostawanie w niej przez całe życie.

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego pojawiają się na rynku światopoglądowym nowe oferty religijności i alternatywnej duchowości. Wzrost ofert religijnych na rynku światopoglądowym nie prowadzi automa-

³⁸ P.L. Berger, *An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 105/1998, s. 14.

³⁹ G. Davie, *Sociologia religii*, s. 88.

tycznie do rewitalizacji sceny religijnej. Błędem teorii ekonomicznego modelu rynku religijnego – według niektórych socjologów – jest przyjęcie założenia, że rozszerzona czy nowa oferta religijna spotyka się zawsze z zapotrzebowaniem ludzi, nawet u tych, którzy w ogóle nie stawiają pytań religijnych i nie poszukują na nie odpowiedzi⁴⁰.

Jeżeli nawet model rynkowy wydaje się nie w pełni pasować do Europy (w przeciwieństwie do USA), w której dominują Kościoły instytucjonalne (monopol religijny), to sytuacja się zmienia. Być może zwiększające się zróżnicowania religijne w społeczeństwach zachodnich przyniosą w przyszłości pozytywne efekty i konsekwencje. Elementy teorii rynkowej mogą już dzisiaj tłumaczyć wysoką religijność i kościelność w niektórych krajach. Luca Diotallevi wskazuje na przykładzie Włoch, że mimo swoistego monopolu Kościoła katolickiego jest on wewnętrznie bardzo zróżnicowany, co daje właśnie efekt pluralizmu w postaci relatywnie wysokiej religijności. To samo można by odnieść do Polski i Irlandii. Dzięki teorii rynkowej socjologowie religii w Europie zaczęli dostrzegać wyraźniej, że sytuacja religijna w tym rejonie świata jest także zróżnicowana i wielokształtna⁴¹.

Pluralizacja i indywidualizacja prowadzą do prywatyzacji i subiektywizacji wiary. Religia traci na znaczeniu jako tradycyjny element integracji społecznej (wspólnotowej), a zyskuje poprzez wolny wybór rangę wartości osobowej. Zderzenie się odmiennych kultur religijnych przyczynia się zarówno do subiektywizacji przekonań, jak i międzynarodowych i międzywyznaniowych zapożyczeń. Postawie biernej akceptacji przeciwstawia się postawa czynnej asymilacji, cechująca się orientacją na wartości, a nie na instytucje. Postawę wyboru charakteryzuje subiektywizacja wiary, przesunięcie akcentu znaczeniowego ze wspólnoty na indywidualizację doświadczeń religijnych. Ten typ religijności, odchodzący od wspólnoty, a koncentrujący się na prywatności wiary, określany jest przez socjologów jako religijność prywatna, mozaikowa, rozproszona, pozakościelna czy niewidzialna. Niektórzy badacze mówią o typie osób wierzących niekościelnych⁴².

Socjologowie zastanawiający się nad przyszłą trajektorią religii mówią o wzrastającym zróżnicowaniu religijnym oraz zsekularyzowanych i zde-sekularyzowanych zjawiskach. Współczesne teoretyczne dyskusje na temat

⁴⁰ W. Jagodzinski, *Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage?*, w: D. Pollack, G. Pickel (red.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Leske und Budrich, Opladen 2000, ss. 48–69.

⁴¹ H. Knoblauch, *Religion und Soziologie*, w: B. Weyel, W. Gräb (red.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006, s. 285.

⁴² Z. Drozdowicz, *Typ osób wierzących niekościelnych*, w: J. Kaczmarek (red.), *Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka z okazji siedemdziesięciolecia urodzin oraz czterdziestolecia pracy naukowo-badawczej*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2019, ss. 465–478.

pluralizmu religijnego, w tym także dotyczące podaży i popytu na rynku religijnym, nie doprowadziły do jednoznacznych wniosków. Można jednak spodziewać się nieco odmiennych przemian religijnych w społeczeństwach jednorodnych lub zróżnicowanych pod względem wyznaniowym (liczebność i siła ich oddziaływania). Wpływ modernizacji społecznej na religijność będzie przebiegał inaczej w społeczeństwach, w których identyfikacje religijne splatają się z identyfikacjami narodowymi, niż w społeczeństwach, gdzie takiego związku nie ma⁴³.

Według Petera L. Bergera nowoczesność wiąże się przede wszystkim z pluralizmem, a poprzez pluralizm może wywoływać sekularyzację, ale nie zawsze.

Przez znaczną część swojej historii ludzie żyli we wspólnotach zasadniczo jednorodnych pod względem wierzeń i wartości. Nowoczesność podkopała tę dawną jednorodność – migracje i urbanizacja sprawiły, że ludzie różnych wiar, wyznających różne wartości, zaczęli się spotykać twarzą w twarz; masowa edukacja i powszechna alfabetyzacja otworzyły przed ludźmi nieznaną dotąd perspektywę poznawczą; szczególną rolę odegrały też środki komunikacji masowej. Wszystkie te przemiany trwają od dobrych paru stuleci, a dziś na skutek globalizacji gwałtownie rozszerzają swój zasięg i nabierają rozpędu. We współczesnym świecie niewiele jest miejsc, na których nie odcisnęłaby się ta dynamika pluralizmu – dotyczy to także religii⁴⁴.

Pluralizm stworzył szerokie możliwości wybierania. Istnieje także rynek religijny oferujący różne możliwości. Według Bergera:

I w USA i w Europie pluralizm przekształcił religię zarówno pod względem instytucjonalnym, jak i w sferze świadomości jednostkowej. Instytucje religijne, często przyzwyczajone do monopolu, muszą dziś stawić czoło konkurencji. Powstał rynek religii, na którym jednostka może, a nawet musi, dokonać wyboru. Na płaszczyźnie świadomościowej oznacza to, że religia nie jest już oczywistością, lecz przedmiotem refleksji i swobodnej decyzji.

Socjolog ten dodaje:

To, że religia straciła w świadomości jednostek status oczywistości, oznacza, że jednostka musi dokonywać wyborów, czyli realizować swoje „preferencje”. Wybór może mieć charakter świecki bądź religijny. Jak wiemy, Europejczycy dokonują wyborów bardziej świeckich, Amerykanie bardziej religijnych. Ale nawet człowiek, który deklaruje przynależność do tradycji religijnej w bardzo konserwatywnej postaci, przynależy do niej z wyboru – i choćby podświadomie zdaje sobie sprawę, że w przyszłości może tę decyzję zmienić⁴⁵.

⁴³ K. Kosęła, *Religijność młodych Niemców i Polaków*, w: K. Kosęła, B. Jonda (red.), *Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2005, s. 250.

⁴⁴ P.L. Berger, *Zachód z Biblią w tle*, „Gazeta Wyborcza” nr 158 z 2005 r., s. 18.

⁴⁵ Ibidem.

Pluralizm religijny niesie ze sobą wiele negatywnych skutków dla tradycyjnych Kościołów, a działanie w warunkach religijnej konkurencji nie zawsze przynosi – wbrew twierdzeniom niektórych socjologów amerykańskich – pozytywne efekty. Pluralizm religijny zmusza do refleksji, do przyjęcia albo odrzucenia wiary nie ze względu na wymogi przynależności do określonego środowiska społecznego, tradycji czy przyzwyczajenia, ale na podstawie wolnej i świadomej decyzji. Wiara implikuje decyzję, osobowy wybór jakości wierzeń, wymaga przynajmniej pewnego stopnia wolności wyboru. Wiara dojrzała jest możliwa wówczas, gdy oczywistość świata jest zachwiana. Jeżeli wiara wymaga jako alternatywy niewiary, to pluralizm poniekąd instytucjonalizuje różne alternatywy⁴⁶.

Uwagi końcowe

Do niedawna przyjmowano w socjologii dość powszechnie tezę, że między modernizacją społeczną a religijnością istnieje współzależność, najczęściej jednokierunkowa: im więcej modernizacji, tym mniej religijności, im społeczeństwo jest bardziej modernizowane, tym bardziej zsekularyzowane. Dzisiaj coraz częściej mówi się o wielu odmianach modernizacji i tylko niektóre z nich łączą się nieuchronnie z sekularyzacją. Część socjologów w dalszym ciągu jednak zakłada niemożność pogodzenia religijności z nowoczesnością i modernizacją społeczną (sekularyzacja jako integralna część modernizacji). Według nich sekularyzacja jest zjawiskiem towarzyszącym modernizacji społecznej, jest do pewnego stopnia ogólnym trendem cywilizacyjnym. Sekularyzację uznano za coś pozytywnego, co należy po prostu przyjąć bez zastrzeżeń, a kulturą marginalizację religii jako proces nieunikniony i nieodwracalny⁴⁷.

Socjologia opisywała modernizację jako zjawisko wielowymiarowe, niosące nieuchronnie ze sobą w sferze religijnej sekularyzację. Religia i modernizacja prezentowały dwa przeciwstawne bieguny: ta pierwsza była postrzegana jako relikwiny minionego wieku, ta druga jako przejaw postępu i rozwoju. Sekularyzacja jako rezultat konfrontacji dwóch przeciwstawnych sił stanowiła jeden z najbardziej skomplikowanych obszarów badawczych socjologii. Modernizacja (industrializacja, urbanizacja, wzrost poziomu wykształcenia i zamożności, rozwój nauki) osłabia – według Pippy Norris i Ronalda Ingleharta – wpływ

⁴⁶ P.L. Berger, *Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt?*, w: *Leben im Angebot – das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1994, s. 44.

⁴⁷ A. Kasperek, *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, w: J. Baniak (red.), *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – Wydział Teologiczny, Poznań 2010, ss. 218–220.

instytucji religijnych w państwach zamożnych i powoduje, że spada liczba uczestniczących w nabożeństwach. Religia traci subiektywnie na znaczeniu w życiu obywateli⁴⁸.

Współczesna modernizacja dopuszcza wiele dróg jej realizacji. Alain Touraine mówi o jednej nowoczesności, ale o wielu ścieżkach prowadzących do modernizacji⁴⁹. Europejska modernizacja społeczna jest jedną z nich, pierwszą, ale być może w przyszłości nie najważniejszą. Nie musi być także tak – jak głoszą dotychczasowe teorie modernizacji – że wraz z modernizacją społeczną ustępują całkowicie wartości tradycyjne na rzecz tego, co nowoczesne. Niektóre wartości tradycyjne zachowują swoją trwałość, mimo pewnych przekształceń i modyfikacji. Zarówno modernizacja społeczna, jak i sekularyzacja przebiegają w różnych społeczeństwach na różne sposoby, nie ma pomiędzy nimi deterministycznych zależności. Teza sekularyzacyjna nie tłumaczy wszystkich aspektów dokonujących się przemian w religijności.

Modernizacja społeczna i związane z nią różnorodne trendy społeczne nie działają na jakiejś nieuchronnej i deterministycznej zasadzie, niezależnej od idei i działań ludzi. Nie ma takiej z góry ustalonej konieczności, według której nowoczesne społeczeństwa muszą być – niejako z natury – świeckie i niereligijne. Czy takimi się stają, czy nie, zależy od decyzji ludzi, od ich świadomych wyborów, od niezamierzonych konsekwencji tych wyborów, od konkurencyjności i wpływów między różnymi grupami, od rozmaitych kontekstów społeczno-kulturowych. Uwarunkowania zewnętrzne związane z dyferencjacją społeczną, dobrobytem, pluralizmem i indywidualizmem odgrywają pewną rolę współkształtującą kondycję religijną społeczeństw. Współczesne społeczeństwa nie są areligijne, tylko inaczej niż dawniej religijne⁵⁰.

W warunkach poszerzającej się ustawicznie możliwości kształtowania własnego życia jednostka jest zmuszona podejmować wciąż nowe decyzje („od losu do wyboru”, upodmiotowienie, autonomia, emancypacja, samostanowienie). W codzienności ujawniają się nie tylko zinstytucjonalizowane formy religijności, ale i różnorodne formy nowej religijności i duchowości, które mogą charakteryzować zarówno członków, jak i nie członków organizacji religijno-kościelnych. Można przyjąć założenie, że w warunkach modernizacji społecznej religijność nie upada, lecz podlega dynamicznym przemianom, zarówno w kierunku podtrzymywania *konsensu* religijnego, jak i *dissensu*. Z trzech konkurencyjnych hipotez: a) o utracie funkcji religii (przesuwanie się religii z życia społecznego do prywatnego); b) o zmierzchu, a nawet upadku

⁴⁸ P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006, ss. 55–56.

⁴⁹ A. Touraine, *Po kryzysie*, tłum. M. Frybes, Oficyna Naukowa, Lublin 2013, s. 83.

⁵⁰ *Anselm Grün odpowiada na pytania*, red. J. Paulas, J. Šebek, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2003, s. 157.

religii (agnostycyzm, indyferentyzm, ateizm); c) o dynamice i transformacji form religijności, wydaje się, że najbardziej empirycznie uprawomocniona jest hipoteza trzecia.

Jeżeli nawet modernizacja społeczna nie zawsze prowadzi do wyraźnych i postępujących procesów sekularyzacyjnych, to jej obecność we współczesnym świecie nie może podlegać zakwestionowaniu. Także teorie sekularyzacyjne w swoich zmodyfikowanych kształtach są w dalszym ciągu przydatne w wyjaśnianiu zmian w religijności, ale nie na zasadzie jedyne go paradygmatu. Wielokierunkowe zmiany w religijności współczesnej wymagają wielu modeli wyjaśniających. Socjologia religii jest nauką wieloparadygmatyczną, a teoria sekularyzacji może być także przydatna w interpretacjach transformacji religijnych we współczesnym świecie. Trzeba jednak wyraźnie podkreślić, że różne postaci modernizacji społecznej korespondują z różnymi formami zmian w religijności.

Teorię sekularyzacji należy udoskonalać, ale nie należy jej odrzucać, przede wszystkim weryfikować w różnych kontekstach społeczno-kulturowych. Przypadek Korei Południowej pokazuje, że religia istnieje jako część integralna nowoczesnych czy modernizujących się społeczeństw. Do sytuacji w tym kraju nie pasują teorie socjologiczne sekularyzacji, które powstały w kontekście europejskim, co najmniej wymagają one znacznej modyfikacji. W ostatnich latach sytuacja religijna w Korei Południowej ulega szybkim zmianom. Zmiany w religijności współczesnej w tym kraju wskazują na bardziej złożone kształty i mechanizmy jej przekształceń w społeczeństwie, niż wyznaczały to teorie sekularystyczne. W wielu krajach pozaeuropejskich tradycyjne formy religijności są w dalszym ciągu upowszechnione, mimo rozwoju procesów modernizacyjnych. To wszystko daje podstawy do zwątpienia w prawomocność tezy o niepołączalności modernizacji i religijności oraz do postawienia pytania, czy europejska sekularyzacja związana z modernizacją społeczną jest tylko wyjątkiem, a nie modelem, według którego przebiegają procesy przemian religijności⁵¹.

Ustalenie relacji między modernizacją społeczną i sekularyzacją nie jest sprawą łatwą, ponieważ obydwa terminy mają wielorakie znaczenia. Należałoby najpierw ustalić, co znaczy sekularyzacja i co znaczy modernizacja społeczna. Sekularyzacja inaczej jest określana w naukach teologicznych, filozoficznych i społecznych. Jeżeli za socjologiem amerykańskim José Casanovą przyjmiemy trzy znaczenia sekularyzacji: zmniejszające się znaczenie społeczne religii, odchodzenie religii z życia publicznego i uniezależnianie się systemów społecznych, takich jak polityka, gospodarka, nauka, kultura itp. od bezpośredniej

⁵¹ J. Mariański, *Współczesna modernizacja społeczna a religia (ze szczególnym uwzględnieniem Korei Południowej)* (w druku).

kontroli religijnej i kościelnej, to pomieszanie tych płaszczyzn sekularyzacji prowadzi do wielu nieporozumień. Pomiędzy nimi nie ma bezpośredniej zależności przyczynowej. Także utrata znaczenia religii w życiu jednostek ma swoje rozmaite odcienie i kształty, a tzw. proces prywatyzacji nie jest jednolicie rozumiany. Można zachować wiarę bez uczestniczenia w praktykach religijnych, można poczuwać się do przynależności kościelnej, pomimo utraty wiary⁵².

Część socjologów podtrzymuje tezę, że procesy modernizacji społecznej wywierają raczej negatywny wpływ na pole religijności, nawet jeżeli w pewnych okolicznościach modernizacja i religijność mogą być kompatybilne. Słowo „raczej” wskazuje, że ten wpływ nie musi być wyraźny i niepodważalny we wszystkich krajach, regionach czy w dziedzinach życia religijnego. Jeżeli nawet postępująca sekularyzacja – chociaż zróżnicowana w poszczególnych krajach europejskich – jest niezaprzeczalnym faktem, a większość Europejczyków zrezygnowała z regularnie odbywanych tradycyjnych praktyk religijnych, to prywatna i indywidualna wiara wciąż jest dość upowszechniona w Europie. Standardowe wyjaśnienia zmian w religijności ogólnymi procesami modernizacyjnymi nie są do końca przekonujące, bowiem podobne procesy modernizacyjne w innych częściach świata nie prowadzą do takiej sekularyzacji⁵³. Modernizacja społeczna może wzmacniać albo osłabiać pozycję religii i Kościołów w społeczeństwie, zależy to od wielu kontekstów społeczno-kulturowych.

Warto w tym punkcie przywołać tezę Ronalda Ingleharta i Christiana Wenzela, opartą na badaniach sondażowych z kilkudziesięciu krajów świata.

Fakt, że dane społeczeństwo było historycznie protestanckie, prawosławne, muzułmańskie lub konfucjańskie, przejawia się w postaci spójnych sfer kulturowych o wyraźnie odmiennych systemach wartości. Różnice te nie znikają nawet wówczas, kiedy eliminujemy wpływ różnic w poziomie rozwoju socjoekonomicznego. Te kulturowe sfery są trwałe i mocne. Chociaż systemy wartości w poszczególnych krajach zmieniają się w tym kierunku pod wpływem potężnych sił modernizacji, to nie upodabniają się do siebie, jak to sugerują symplifyzujące koncepcje kulturowej globalizacji.

Autorzy ci konkludują następująco:

Fakt, że społeczeństwo było historycznie ukształtowane przez protestanckie, konfucjańskie, czy muzułmańskie tradycje kulturowe, pozostawia trwałe wpływy, który nadal warunkuje kolejne fazy rozwoju – nawet jeżeli obecnie bezpośredni wpływ instytucji religijnych jest niewielki. Chociaż niewiele osób praktykuje dziś w kościołach protestanckiej Europy, to społeczeństwa, które zostały historycznie

⁵² H. Joas, *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?*, ss. 10–18.

⁵³ J. Casanova, *Kosmopolitismus, der Kampf der Kulturen und multiple Modernen*, w: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Hrsg. A. von Kreuzer, F. Gruber, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2013, ss. 162–186.

ukształtowane przez protestantyzm, nadal przejawiają wyraźnie odrębny zespół wartości i przekonań. To samo jest prawdziwe w stosunku do społeczeństw historycznie katolickich oraz muzułmańskich, prawosławnych czy konfucjańskich⁵⁴.

Religijność – także w wymiarze praktyk religijnych – pozostaje pod wpływem wielu czynników, częściowo kompatybilnych, częściowo sprzecznych ze sobą. Modernizacja społeczna jest jednym z nich, a jej oddziaływanie na poszczególne segmenty religijności jest zróżnicowane. Jeżeli istnieje wiele odmian modernizacji społecznej, to i ich oddziaływania na religijność przebiegają w różnych kierunkach i przybierają rozmaite odmiany. Ważny jest tu socjologiczny program badawczy, uwzględniający to, że sytuacja społeczna i religijna ulega zmianie, a kierunek zmian może być w przyszłości nieoczekiwany.

Teoria sekularyzacji zdawała się w sposób w pełni wystarczający wyjaśniać dokonujące się przemiany w religijności wysoko rozwiniętych gospodarczo i pluralistycznych kulturowo społeczeństw Europy Zachodniej, jest niewystarczająca do wyjaśnienia sytuacji religijnej w Ameryce Północnej. Niektórzy teoretycy sekularyzacji mówią o Ameryce jako „przypadku szczególnym”, o odchyleniu od ogólnej prawidłowości, o „historycznej korekturze”⁵⁵. Coraz częściej socjologowie kwestionują klasyczny paradygmat sekularyzacji, który wiązał nowoczesność z zanikaniem wierzeń i praktyk religijnych.

Literatura

- Anselm Grün odpowiada na pytania, red. J. Paulas, J. Šebek, tłum. J. Zychowicz, WAM, Kraków 2003.
- Berger P.L., *An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 105/1998.
- Berger P.L., *Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt?*, w: *Leben im Angebot – das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1994.
- Berger P.L., *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, „Teologia Polityczna” 5/2009–2010.
- Berger P.L., *Zachód z Biblią w tle*, „Gazeta Wyborcza” nr 158 z 2005 r.
- Casanova J., *Kosmopolitismus, der Kampf der Kulturen und multiple Modernen*, w: *Im Dialog. Systematische Theologie und Religionssoziologie*, Hrsg. A. von Kreuzer, F. Gruber, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2013.
- Davie G., *Socjologia religii*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2010.

⁵⁴ Podaję za: T. Szawiel, *Religijna Polska, religijna Europa*, „Więź” 9(51)/2008, ss. 27–28.

⁵⁵ 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*, Hrsg. O. von Kallscheuer, Verlag S. Fischer, Frankfurt am Main 1996, s. 172.

- Drozdowicz Z., *Typ osób wierzących niekościelnych*, w: J. Kaczmarek (red.), *Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka z okazji siedemdziesięciolecia urodzin oraz czterdziestolecia pracy naukowo-badawczej*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań 2019.
- Giddens A. (współpraca P.W. Sutton), *Socjologia*, tłum. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Giddens A., *Socjologia*, tłum. A. Szulżycka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008.
- Grabarczyk P., Sieczkowski T., *Nieoczywiste powroty religijności*, w: T. Sieczkowski, P. Grabarczyk (red.), *Granice sacrum. Wymiary religijności w myśli współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2017.
- Guizzardi G., *Sekularyzacja, pluralizm, nowa etyka*, w: K. Wielecki, S. Sowiński (red.), *Co po industrializmie?*, Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2013.
- Inkeles A., Smith D.N., *W stronę definicji człowieka nowoczesnego*, tłum. J. Kurczewska, w: J. Kurczewska, J. Szacki (red.), *Tradycja i nowoczesność*, Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1984.
- Jagodźinski W., *Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage?*, w: D. Pollack, G. Pickel (red.), *Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989–1999*, Leske und Budrich, Opladen 2000.
- Jasińska-Kania A., *Między rygoryzmem a permisywnością: przemiany moralności w Polsce i w Europie*, w: A. Jasińska-Kania (red.), *Wartości i zmiany. Przemiany postaw Polaków w jednoczącej się Europie*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012.
- Joas H., *Führt Modernisierung zur Säkularisierung?*, w: *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Hrsg. von Peter Walter, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2007.
- Kasperek A., *Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii*, w: J. Baniak (red.), *Między socjologią i teologią. Pola zainteresowań i badań naukowych Janusza Mariańskiego*, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu – Wydział Teologiczny, Poznań 2010.
- Kaufmann F.-X., *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, tłum. U. Poprawska, Wydawnictwo WAM, Kraków 2004.
- Knoblauch H., *Religion und Soziologie*, w: B. Weyel, W. Gräß (red.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Perspektiven*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2006.
- Koseła K., *Religijność młodych Niemców i Polaków*, w: K. Koseła, B. Jonda (red.), *Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2005.
- Mariański J., *Współczesna modernizacja społeczna a religia (ze szczególnym uwzględnieniem Korei Południowej)* (w druku).
- Martin D., *Europa und Amerika. Säkularisierung oder Vervielfältigung der Christenheit – Zwei Ausnahmen und keine Regel*, w: *Das Europa der Religionen. Ein Kontinent zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, Hrsg. O. von Kallscheuer, Verlag S. Fischer, Frankfurt am Main 1996.

- Morawski W., *Wprowadzenie: o pojęciu i teorii modernizacji, a także o zawartości książki*, w: W. Morawski (red.), *Modernizacja Polski. Struktury. Agencje. Instytucje*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. Akademia Leona Koźmińskiego, Warszawa 2010.
- Norris P., Inglehart R., *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, tłum. R. Babińska, Zakład Wydawniczy Nomos, Kraków 2006.
- Pollack D., *Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses*, w: *Gottesrede in postsäkularer Kultur*, Hrsg. von Peter Walter, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 2007.
- Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*, „Europa. Miesięcznik Idei” 5/2011.
- Słaboń A., *Modernizacja*, w: M. Pacholski, A. Słaboń, *Słownik pojęć socjologicznych*, Wydawnictwo Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie, Kraków 2010.
- Smelser N.J., *Przyczynek do teorii modernizacji*, w: W. Derczyński, A. Jasińska-Kania, J. Szacki (red.), *Elementy teorii socjologicznych. Materiały do dziejów współczesnej socjologii zachodniej*, PWN, Warszawa 1975.
- Szawiel T., *Religijna Polska, religijna Europa*, „Więź” 9(51)/2008.
- Szczepański M.S., *Modernizacja*, w: *Encyklopedia socjologii*, red. W. Kwaśniewicz, t. 2, Oficyna Naukowa, Warszawa 1999.
- Sztompka P., *Socjologia zmian społecznych*, tłum. z ang. J. Konieczny, Znak, Kraków 2005.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2012.
- Touraine A., *Po kryzysie*, tłum. M. Frybes, Oficyna Naukowa, Lublin 2013.
- Valadier P., *Nędza polityki i moc religii*, tłum. T. Żeleźnik, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2010.
- Wohlrab-Sahr M., Religion, w: S. Farzin, S. Jordan (red.), *Lexikon Soziologie und Sozialtheorie. Hundert Grundbegriffe*, Philipp Reclam jun., Stuttgart 2008.
- Wójtowicz A., *Ludzie Kościoła wobec wyzwań wczesnej modernizacji*, w: W. Morawski (red.), *Modernizacja Polski. Struktury. Agencje. Instytucje*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne. Akademia Leona Koźmińskiego, Warszawa 2010.

