

Renata Siuda-Ambroziak

REFLEKSJE NA TEMAT PRZEMIAN RELIGIJNYCH WE WSPÓŁCZESNEJ BRAZYLI

Religia, przejawiająca się na różne sposoby i w rozmaitych formach (niekoniecznie zinstytucjonalizowanych), jest jednym z głównych zjawisk kulturowych, dostarczając ludziom nie tylko wzorców postępowania i norm moralnych, ale również pomagając szukać w życiu wartości i sensu oraz będąc jednym z konstytutywnych składników „stylu życia”. Poglądy na sposób badania i interpretowania zjawisk religijnych w celu uchwycenia ich natury, różnorodności, dynamiki zmian oraz funkcji są jednak w nauce nadal niesprecyzowane, a i same podstawowe pojęcia religii i religijności mogą sprawiać kłopot – dotychczas nie istnieje przecież żadna ich uniwersalna definicja, która byłaby powszechnie akceptowana, a pytanie czym jest religia (tak jak i czym jest kultura, której religia jest ważnym składnikiem)¹ należy do jednego z najtrudniejszych w naukach humanistycznych (Szyjewski 2001: 37). Trudności te wiążą się przede wszystkim z wielostronnym powiązaniem religii i religijności z całością kultury oraz specyfiką danego społeczeństwa, a jak pisze Kołakowski (2010: 6), w wypadku zjawisk religijnych „nieobecność ostro zarysowanych granic pojęciowych wynika nie tyle z naszej nieudolności logicznej, ile z samej natury badanej rzeczywistości”.

W zależności od kwestii uznania transcendencji za niezbędny atrybut, religia posiada co najmniej dwa typy możliwych definicji: substancjalne i funkcjonalne. Definicje substancjalne koncentrują się na istocie religii, którą jest sfera *sacrum*. Jednak religia przejawia się przede wszystkim w wierzeniach, rytuałach, działaniach i instytucjach, wykazując zawsze charakter historyczno-społeczno-kulturowy, który zauważamy chociażby w istnieniu konkretnych religii w konkretnej epoce i społeczeństwie. Z tych przesłanek wynika właśnie drugie, funkcjonalne rozumienie i definiowanie religii, które wskazuje na jej znaczenie w społeczeństwie i życiu jednostki oraz na spełniane przez nią funkcje. Dobbelaere (1998: 152) proponując pragmatyczne podejście do konieczności tworzenia definicji religii w ogóle zauważa, że różne kultury mają prawo rozumieć i definiować

religię w odmienny sposób. Pomimo jednak, że każda próba uniwersalnie akceptowanego zdefiniowania religii jest skazana na niepowodzenie, to *bez precyzyjnego określenia, czym są zjawiska religijne, nie da się odpowiedzieć na pytanie, czy religijność nasila się, czy słabnie, czy mamy do czynienia z odradzaniem się, przeobrażeniami czy upadkiem religii* (Bauman 1997: 131), czyli w zasadzie niemożliwe jest przyjęcie punktu wyjścia do jakichkolwiek analiz ani nawet odróżnienie zjawisk religijnych od tych, które nimi nie są. Zatem, uwzględniając niezbędny element wiary w rzeczywistość pozaempiryczną jako jej podstawę, zawężamy pojęcie religii i odróżniamy ją od (nawet jeśli religiopodobnych)² systemów ideologicznych czy politycznych. Z drugiej strony, to, co można badać nie jest przecież samą religią, ale jedynie jej zewnętrznymi przejawami, podlegającymi procesom przemian. Zakładając za Schelerem (1995: 94), że „każda religia ma z istoty społeczną naturę”, wielu badaczy łączy w jakiejś mierze jej dwuskładnikowe ujęcie: religia to zarówno odniesienia do mocy nadprzyrodzonej, rzeczywistości pozaempirycznej, jak i postawy religijne wyznawców (interpretowanie świata, wyznawane wartości, tożsamość, itp.), wpływające w dużym stopniu na ich funkcjonowanie w społeczeństwie³. Można więc uznać za religię stosunek człowieka do sfery *sacrum*, manifestujący się w przestrzeganiu norm i wartości, czynnościach religijnych (kult) oraz w wymiarze społecznym (organizacja, wspólnoty i instytucje religijne). Jest zatem religia istotnym, opierającym się na idei świętości i transcendencji schematem interpretacyjnym dla życia człowieka wierzącego, przy czym jeśli przyswaja on wiedzę religijną zgodnie z oczekiwaniem instytucji religijnej oraz podporządkowuje się jej normom, wówczas kategorię pojęciową „religia” możemy zastąpić kategorią „religijność” – widoczną, w przeciwieństwie do religii, dla obserwatora zewnętrznego i podlegającą możliwości obserwacji i zbadania empirycznego⁴.

Historia dostarcza wielu przykładów na przemiany religijne pod wpływem zmian kulturo-

wych, społecznych, czy też po prostu oddziaływania innych religii. Czasami mogą to być adaptacje, synkretyzmy czy eklektyzmy religijne. Innym razem pojawiają się rozłamy, schizmy lub nawet dezintegracja tradycyjnych religii. Nowe religie bywają „efemerydami”, znikającymi wraz ze śmiercią założyciela. Ale są też takie, które skutecznie i długotrwale powiększają rzesze swoich wyznawców. Zachodzące obecnie w Brazylii zjawiska pluralizacji religijnej⁵ przyczyniają się niewątpliwie do zmian w panoramie religijnej kraju, która staje się coraz bardziej eklektyczna, ale jednak z zauważalną i rozszerzającą się strefą wpływów zielonościowych⁶, zjawiskami płynności religijnej, masowych konwersji (nawróceń i/lub zmian afiliacji religijnej), niustannego pojawiania się realnego zapotrzebowania na nowe ruchy religijne i kultury, wspieranego istnieniem wolnego rynku wiar, na którym widać zarówno wzmożoną podaż, jak i popyt.

Spółeczeństwo brazylijskie u progu XXI wieku jawi się jednocześnie jako:

- najbardziej katolickie na świecie (Brazylijczycy są narodem z najwyższą liczbą katolików na świecie⁷, choć niekoniecznie są to katolicy praktykujący lub tylko i wyłącznie katolicy; brazylijski katolicyzm jest posoborowo postępowy, liberalny i heterogeniczny – rozwija się intensywnie zaangażowanie laikatu w Kościele, powstają i działają wspólnoty podstawowe, rozwijają się ruchy charyzmatyczne);

- najbardziej zielonościowe na świecie⁸ (kraj o największej liczbie nowych kościołów zielonościowych/neozielonościowych i najliczniejszej populacji zielonościowców na świecie; społeczeństwo, które jednocześnie wchłonęło i udomowiło ruch zielonościowców, oryginalnie zapoczątkowany przez Amerykanów i Europejczyków, nadając mu swoiste cechy latynoamerykańskości oraz, wężiej, brazylijskości);

- jedno z najbardziej liberalnych pod względem religijnym na świecie, charakteryzujące się pluralizmem religijnym i heterogenicznością w sferze religijnej⁹ (można być wyznawcą więcej niż jednej religii i należeć do kilku wspólnot jednocześnie, można zmienić wiarę i kościół wielokrotnie bez narażania się na ostracyzm społeczny);

- jedno z najbardziej eklektycznych i synkretycznych pod względem religijnym (widoczne wpływy nie tylko chrześcijaństwa, ale również re-

ligii i kultów indiańskich, afrykańskich, spirytizmu, etc.);

- jedno z najbardziej aktywnych i twórczych pod względem poszerzania oferty religijnej (codziennie powstaje w Brazylii kilkanaście nowych kościołów, wspólnot modlitewnych, odłamów oraz ruchów religijnych w ramach istniejących kościołów).

Zachodzące przemiany skłaniają do refleksji nad ich przyczynami i mechanizmami – przecież pomimo pojawiających się w filozofii XIX i XX wieku obwieszczeń o „odczarowaniu świata” (Weber), „śmierci Boga” (Nietzsche) i nieuchronnym zmierzchu religii jako „zbiorowej neurozy”¹⁰ (Freud) czy „opium dla ludu” (Marks), we współczesnej Brazylii nie słabnie zapotrzebowanie na charyzmatycznych proroków – w przeciwieństwie do zlaicyzowanej Europy Zachodniej, w której w dużym stopniu zmarginalizowano religię – Brazylijczycy potwierdzają, że religijność i nowoczesność mogą istnieć i rozwijać się jednocześnie, wzajemnie się warunkując i dopełniając. W chwili obecnej, kościoły i ruchy religijne w Brazylii, postawione wobec wolnorynkowych zasad konkurencji, intensywnie zabiegają o swoich wyznawców nie tylko opanowując nowoczesne narzędzia komunikacji, reklamy i marketingu w celu propagowania wiary, ale także sprawiając, że czynniki, które miały wpłynąć na powolny rozkład instytucji religijnych (np. racjonalizacja, modernizacja, sekularyzacja, indywidualizacja, demokracja, wolny rynek, nowe technologie, kult postępu i wiedzy, procesy globalizacji), stymulują obecnie ich intensywny rozwój. Hipoteza „końca religii” (w wydaniu durkheimowskim czy weberowskim)¹¹ ewidentnie nie sprawdziła się w Brazylii – ewoluujące formy emocjonalnej i ekspresyjnej religijności wskazują jedynie na przełamywanie monopolu katolicyzmu, przy jednoczesnym wzroście zainteresowania ofertą neozielonościową (np. IURD – Igreja Universal do Reino de Deus), synkretycznymi kultami pochodzenia afrykańskiego (np. *umbanda*) i nowymi kultami eklektycznymi (np. Templo do Ecumenismo Ilimitado) i wyjątkowym powodzeniu tak silnie krytykowanych jeszcze w oświeceniu przez Kanta łask, cudów, magii i „zabobonów”, które, traktowane przez niego jako „pomyłki ludzkiego rozumu”, wydają się być istotnymi elementami współczesnej brazylijskiej religijności¹².

Zatem, pomimo że sekularyzacja traktowana i definiowana przez badaczy na różne sposoby¹³, jest niezaprzeczalnie cechą współczesnej kultury, może być również postrzegana jako proces nie tyle prowadzący do zniknięcia religii, lecz jedynie do osłabienia niektórych tradycyjnych organizacji religijnych (tu: Kościoła katolickiego) i oznaczać raczej transformację religii niż jej unicestwienie. Zmiany takie są tym łatwiejsze, że w tradycyjnych doktrynach religijnych ludzie odkrywają stwierdzenia pozostające w sprzeczności z ustaleniami współczesnej nauki i obowiązującymi trendami politycznymi (na przykład: teoria ewolucji, emancypacja i równouprawnienie kobiet, prawa osób homoseksualnych, kontrola urodzeń, etc.), a do erozji tradycyjnych religii przyczynia się także charakterystyczna dla większości współczesnych, kosmopolitycznych społeczeństw kultury zachodniej mobilność – zarówno społeczna jak i przestrzenna.

Osłabienie dotychczasowych monopolistów prowadzi do wytworzenia próżni, którą zapełnia inna religia (lub instytucja), gdyż tam, gdzie istnieją niezaspokojone potrzeby rynkowe, pojawiają się natychmiast nowi dostawcy, a młodsze, prężniejsze religie, obiecujące nagrody i przekonująco wyjaśniające konieczność ponoszenia kosztów, zyskują nowych wyznawców, których tracą lepiej rozwinięte organizacje religijne (Stark, Bainbridge 2007).

Powody istnienia owych niezaspokojonych potrzeb przedstawiają w swojej teorii Norris i Inglehart (2006), widząc ścisłą zależność pomiędzyżywieniem religijnym a: stopniem rozwoju społeczeństwa i wynikającym stąd odczuwalnym poziomem bezpieczeństwa jego członków oraz istnieniem nierówności społecznych, ich poziomem i przyczynami.

Według Norris i Ingleharta, o bezpieczeństwie człowieka decyduje wiele czynników, takich jak, np. klęski żywiołowe, degradacja środowiska, epidemie, łamanie praw człowieka, czy rządy totalitarne, ale w zasadzie już na podstawie cech danego społeczeństwa zaprezentowanych we wskaźnikach społeczno-ekonomicznych danego kraju jesteśmy w stanie przewidzieć jego zapotrzebowanie na religię. Rozwój gospodarczy i modernizacja, stanowiąc niewątpliwie elementy konieczne do zapewnienia społeczeństwu optymalnego poziomu bezpieczeństwa, nie są tutaj jednak jedynymi warunkami: mogą być one wszak negatywnie zrów-

noważone silnymi i historycznie narosłymi nierównościami, które pomimo rozwoju, prowadzą do postępującego rozwarstwienia: jednoczesnego bogacenia się elit oraz pogłębiającego się ubóstwa najniższych warstw społecznych. Teza o sekularyzacji, opartej na bezpieczeństwie egzystencjalnym sugeruje, że o różnicach w postrzeganiu i znaczeniu przypisywanym religii decyduje w ramach danego społeczeństwa właśnie istniejąca przepaść między warstwami bogatymi i biednymi (której ilustracją liczbowa jest współczynnik Gini).

Słabsze grupy społeczne (ludzie biedni, starsi, gorzej wykształceni, analfabeci oraz kobiety) stanowią zawsze element najbardziej religijny w każdej strukturze społecznej, a najwyraźniejszych różnic społecznych należy się spodziewać właśnie w krajach o najbardziej nierównomiernym podziale dochodów. Brazylia jest w tej kategorii, niestety, w czołówce światowej – jej największe metropolie otoczone są zawsze kilkoma pierścieniami *favelas*, w których skrajne ubóstwo mieszkańców jest standardem. Kula (2003: 143, 144) zauważa, że religia, mogąc pomagać „odcinkowo” podejmować wyzwania trudnego życia i będąc przede wszystkim „reakcją ludzi na ułomności tego świata, skądinąd może ułomności niezbywalne, wieczne, przyrodzone kondycji człowieka”, nie powinna być (ale często jest) odpowiedzialna za rozwiązywanie podstawowych problemów społecznych, a przekonanie elit, że wszystko „jakoś samo się ułoży” skutkuje pojawianiem się ekstremalnych ideologii lub fundamentalizmów religijnych.

Brazylia, pomimo że jest obecnie uznawana za jedną z najsilniejszych gospodarek świata i kraj stabilny pod względem zarówno gospodarczym jak i politycznym, skutecznie aspirujący do objęcia w XXI wieku roli lidera, charakteryzuje się wciąż dużymi kontrastami i istnieniem wielu problemów społecznych, niewystarczającą opieką medyczną, kulejącym szkolnictwem publicznym oraz stosunkowo częstymi zjawiskami przemocy społecznej¹⁴. W sposób oczywisty wpływa to na kształtowanie się potrzeb religijnych Brazylijczyków oraz ich wybory dotyczące religii i afiliacji religijnej – wszak gwałtowne przemiany religijne ujawniły się zwłaszcza w latach 80. (czasy wielkiego kryzysu latynoamerykańskiego, nazywane często „straconą dekadą”) oraz w pierwszej połowie lat 90., przed wymianą waluty i wprowadzeniem Plano Real przez późniejszego prezydenta F. H. Cardoso

(w celu zdławienia hiperinflacji i pobudzenia brazylijskiej gospodarki). Nie jest zatem niespodzianką, że to właśnie w tym okresie notuje się nagły rozrost oferty religijnej innowacyjnych kultów, w tym o charakterze importowanego z USA telegangelizmu oraz nagły wzrost popularności kościołów neozielonościowych. Zgodnie z tezami Starka i Bainbridge'a, kondycja dominującej religii zależy w dużej mierze właśnie od kondycji pozostałych instytucji społecznych, co oznacza, że ewentualne problemy w funkcjonowaniu państwa i jego gospodarki mogą zniszczyć religijną spójność i spowodować gwałtowny wysyp sekt i kultów: *jeśli kryzys ekonomiczny, klęska żywiołowa, wojna lub inna dramatyczna zmiana społeczna spowodują nagły, znaczny spadek poziomu życia członków organizacji religijnej, połączony z poważną obawą o przyszłość, automatycznie wzrośnie liczba osób domagających się efektywniejszych kompensatorów* (Stark, Bainbridge 2007: 186).

We współczesnej Brazylii, postrzeganej jako przykład dynamicznie rozwijającego się rynku religijnego, procesy przemian religijnych są zatem determinowane różnymi czynnikami, które ułatwiają i wzmacniają ekspansję religii i religijności. Wśród zjawisk, wywierających wpływ na proces kształtowania się współczesnej panoramy religijnej w Brazylii warto uwzględnić zarówno czynniki wynikające z zachodzących procesów o charakterze globalnym (przejawiających się w wytworach kultury konsumpcyjnej, procesach komercjalizacji życia oraz wpływie reklamy, marketingu i środków masowego przekazu kształtujących wzorce zachowań, standardy i normy i ułatwiających wzajemne przenikanie się treści wierzeń religijnych i kultury w wymiarze świeckim), jak i te swoiście brazylijskie, jak np. proces silnego, długotrwałego i postępującego metysażu, wpływający na powstawanie zjawisk eklektyzmów i synkretyzmów religijnych (zwłaszcza silny wpływ kultury afrobrazylijskiej pomimo wielowiekowej ekspansji chrześcijaństwa), strukturę społeczną Brazylii przejawiającą widoczne cechy nierówności i wykluczenia oraz wpływ dominującej tradycji religijnej katolicyzmu, w tym teologii wyzwolenia, na rozwój nowych, konkurencyjnych doktryn religijnych, zwłaszcza tak popularnych w Brazylii „teologii pomyślności i sukcesu” (przykład IURD). Jednak warto pamiętać, że w zależności od kontekstu społecznego i kulturowego, w którym religia występuje, podlega ona nie tylko transformacjom pod wpływem in-

nych determinant – jest również ważnym czynnikiem sprawczym zachodzących w społeczeństwach zmian, czynnikiem integrującym, wywierającym silny wpływ na inne elementy systemu kulturowego i odgrywającym znaczącą rolę w historycznym procesie kształtowania się społeczeństw – tak było również w Brazylii. Znaczenie to jest oczywiste, jeśli weźmiemy pod uwagę chociażby kilka ważnych dziedzin życia, na które wywiera lub wywarła ona silny wpływ: budowę społeczeństwa obywatelskiego¹⁵, zwłaszcza w kontekście silnego lokalnego zakorzenienia różnych organizacji religijnych, przejawiającego się np. w działalności powstałych na bazie teologii wyzwolenia¹⁶ kościelnych wspólnot podstawowych¹⁷; w kościelnych programach pomocy osobom zmarginalizowanym i wykluczonym; w swoistej szkole samorządności lokalnej w parafiach i wspólnotach w sytuacji braku wystarczającej liczby księży/pastorów; w wyjątkowo widocznej aktywności i zaangażowaniu laikatu; zachowaniu tożsamości etnicznej oraz więzi wspólnotowych w kontekście migracji (pod koniec wieku XIX z Europy do Brazylii, jeszcze wcześniej z Afryki do Brazylii) oraz migracji wewnętrznych (w granicach państwa)¹⁸.

Wolny rynek religijny składa się zawsze z wielu konkurujących ze sobą wiar i organizacji religijnych. W przypadku Brazylii, zgodnie z danymi IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), znaczących, sieciowych organizacji religijnych o zasięgu ogólnonarodowym (posiadających swoje kościoły i filie na terenie całej Brazylii, ale i niejednokrotnie poza granicami państwa i kontynentu), których nazwy pojawiły się w przeprowadzanych badaniach statystycznych, było 32 w roku 1991, a w roku 2000 już 49¹⁹. Przeważnie jednak w dziejach społeczeństw (z wyjątkiem Stanów Zjednoczonych, gdzie od początku oddzieleno państwo od kościoła, chroniąc dzięki temu kościoły od interwencji świeckich, dając im „wolną rękę” w działalności misyjnej oraz nie ustanawiając żadnych formalnych wymogów co do ich powstawania)²⁰ istniały religie dominujące, które zapewniały sobie niemal całkowity monopol religijny, sprzymierzając się z państwem, służąc jego potrzebom i otrzymując w zamian jego wsparcie. Nie inaczej było w Brazylii. Od początków kolonizacji portugalskiej, Kościół katolicki wywierał wielki wpływ na społeczeństwo jako instytucja silnie związana z władzą królewską prawem patronatu²¹. Pomimo tego, że katolicyzm, przynajmniej oficjal-

nie, posiadał monopol na religię w Brazylii, samo zderzenie kultur europejskiej i indiańskich, a później pojawienie się, już w połowie XVI wieku, niewolników afrykańskich, zapoczątkowało bardzo wcześnie na terenie Brazylii nie tylko intensywne procesy metysażu, ale również tworzenie się synkretyzmów religijnych oraz powstawanie owej swoistej religijności ludowej, tak istotnej w brazylijskim życiu społecznym. W dużym stopniu sam brak możliwości ścisłej kontroli ze strony Kościoła katolickiego (i Inkwizycji) nad tak ogromnym obszarem (8,5 mln km²) zaważył na powolnej akceptacji różnych, współistniejących w Brazylii religii, co z kolei sprawiło, że Brazylijczycy są obecnie postrzegani jako społeczeństwo tolerancyjne, heterogeniczne pod względem religijnym, liberalne, eksperymentujące, charakteryzujące się wysoką mobilnością religijną, zdolnością do tworzenia zaskakujących kombinacji religijnych oraz w zasadzie pełną społeczną akceptacją konwersji.

W kontekście współczesnych przemian religijnych, istotna wydaje się być zależność pomiędzy popularnością ruchów zielonoświątkowych (i charyzmatycznych w katolicyzmie) a religiami pochodzenia afrykańskiego (i, w nieco mniejszym stopniu, indiańskiego) w Brazylii, przejawiająca się, między innymi, w częstotliwości zachodzenia zjawisk nawiedzenia (opętania) i konieczności egzorcyzmów oraz w ekspresyjnym i emocjonalnym przeżywaniu praktyk religijnych (taniec, ruch, gestykulacja, płacz, śmiech, śpiew, muzyka). Pomimo że nadal zdecydowana większość Brazylijczyków deklaruje tę samą afiliację religijną – do Kościoła katolickiego²², to jednak do danych statystycznych w sferze religii i religijności powinniśmy odnosić się z pewną rezerwą i ostrożnością: to, że Brazylijczyk deklaruje się jako katolik, nie oznacza, że zapomina o tradycyjnych ofiarach dla indiańskich czy afrykańskich bóstw opiekuńczych, że nie odwołuje się do metod leczenia znachorów i czarowników, nie praktykuje magii i wróżb, nie używa „ochronnych” amuletów. Wydaje się, że wciąż wysokie wskaźniki popularności katolicyzmu ukazują nam jedynie bardzo powierzchowny wymiar tego, co dzieje się w chwili obecnej na rynku religijnym Brazylii, a zmiany w sferze religijności często wymykają się badaniom statystycznym: wielu Brazylijczyków należy przecież jednocześnie do więcej niż jednego kościoła lub są oni wyznawcami więcej niż jednej religii, czego dostępne dane nie ukazują (zasada podwójnej afilia-

cji jest charakterystyczna zwłaszcza dla katolicyzmu oraz religii synkretycznych afrobrazylijskich)²³.

Istotnym, wspomnianym już, elementem brazylijskiego katolicyzmu jest religijność ludowa, która tworzy swój własny subsystem religijny, a jego cechą charakterystyczną jest właśnie rozwinięty synkretyzm z wyraźnymi elementami magii (zarówno szkodliwej jak i dobroczynnej, rozumianej za Mrozek-Dumanowską (1990: 24-28), jako zabiegi podejmowane w celu zapanowania nad tajemnymi siłami oraz ich wykorzystania do pożądanego rezultatu)²⁴. W kontekście kultury brazylijskiej elementy magiczne widoczne są chociażby we wszechobecnej, tajemniczej sile i energii *axé*, będącej emanacją życia, szczęścia, radości, optymizmu i przejawiającej się zarówno w konkretnych osobach, zjawiskach, jak i w przedmiotach. W religijności ludowej w Brazylii istnieje również pojęcie czarów, które w odróżnieniu od magii nie wymagają stosowania żadnych dostrzegalnych technik – żeby komuś zaszkodzić wystarczą same złe intencje, złe myśli, „zły wzrok”, który może zaowocować rzuceniem tzw. uroku. Istnieją zatem zarówno elementy transcendentne (duchy i demony mogące wstępować w ciała ludzi), jak i osoby o specjalnych cechach, wiedzy i umiejętnościach, które mogą wpływać w istotny sposób na życie ludzi i mogą być jednocześnie obwiniane o codzienne niepowodzenia. Szerokie zastosowanie w religijności ludowej w Brazylii mają wszelkiego rodzaju przedmioty magiczne, np. amulety mające za zadanie w magiczny sposób uchronić ich posiadaczy przed złem, albo nawet rytuały, które taką ochronę mają zapewnić, np. zjawisko *corpo fechado* wywodzące się z afrobrazylijskich kultów *candomblé* (w *capoeira*, popularnej obecnie na całym świecie afrobrazylijskiej sztuce walki, oznaczające technikę chronienia podczas walki tułowia i głowy za pomocą kończyn) zapewniające nietykalność, dające niewidzialną, ale, jak się wierzy, skuteczną ochronę zarówno przed złymi mocami, jak i fizycznym bólem, czy ranami.

W kontekście zachodzących współcześnie procesów religijnych należy również uwypuklić istotną rolę przemian, którym podlegał od połowy XX wieku brazylijski katolicyzm oraz silne, społeczno-polityczne zaangażowanie Kościoła katolickiego w Brazylii, wynikające z założeń teologii wyzwolenia, opcji na rzecz ubogich, społecznej doktryny Kościoła oraz samej działalności pod-

stawowych wspólnot kościelnych, przy czym zaangażowanie to jednocześnie mogło, w sposób przewrotny i niezamierzony, zaowocować późniejszym spadkiem popularności samego katolicyzmu oraz stworzyć lukę wypełnioną przez kościoły neozielonoświątkowe: *jeśli zło jest wynikiem ludzkiej ignorancji, grzechu oraz niewłaściwego porządku społecznego, jest ryzyko, że kościoły oddadzą się tępieniu krzywd, a wtedy „bóg staje coraz odleglejszy”. Nie potrafimy również uzasadnić, dlaczego przywódcy religijni mieliby osiągać lepsze rezultaty od świeckich przywódców politycznych. Oznacza to dla specjalistów religii, np. księży, niekontrolowany powrót w obszar działania magii. Przynosi to w efekcie podwójną porażkę: zło pozostaje silne, kościoły liberalne są słabsze niż kiedykolwiek* (Stark, Bainbridge 2007: 148).

Dodatkowo, być może, wspólnoty podstawowe, stawiając największy nacisk na aktywność laikatu, w tym osób pracujących przede wszystkim dla wspólnego dobra, są w dużej mierze dla większości ludzi zbyt ambitne, mogą stanowić one dodatkowy ciężar w i tak niełatwym życiu.

Prawdopodobnie popularność zielonoświątkowców, z jasnym, prostym przekazem, pastorem-ojcem, który sam rozwiąże szybko, w cudowny sposób, problemy, z którymi zmagają się wspólnoty, jest propozycją ciekawszą, będąc, w pewnym sensie, religijną wersją *light* dla zmęczonych i sfrustrowanych swoją sytuacją życiową ludzi, którzy nie angażują się przecież w sposób zupełnie przypadkowy: często są skłonni działać racjonalnie, zmiernie, również w kwestiach religijnych, do zmaksymalizowania nagród i zminimalizowania kosztów. W przypadku nagród bardzo wartościowych są co prawda skłonni ponieść wysokie koszty, ale trudności z ich osiągnięciem wywołują frustrację (Stark, Bainbridge 2007: 50), a choć zarówno teologowie wyzwolenia, jak i pastory zielonoświątkowi powołują się na konieczność „wyzwolenia” wiernych, to dla teologów wyzwolenia „osoba wyzwolona” jest ta, która odkryła swoje powołanie w walce o sprawiedliwsze i lepsze jutro, a dla pastorów kościołów neozielonoświątkowych (np. IURD) wyzwolenie jest związane, po prostu, z pozbyciem się przez jednostkę demonów i rozpoczęciem nowego życia, umożliwiającego korzystanie w pełni z dobrodziejstw materialnych oraz zdrowia fizycznego i psychicznego. Wydaje się zatem, że obecne ożywienie religijne w Brazylii, w dużym stopniu spowodowane osłabieniem

oficjalnego monopolu Kościoła katolickiego i konkurencją na wolnym rynku wiar, ale też wyczerpywaniem się ważnej w kontekście latynoamerykańskim alternatywy związanej z etosem „lewicowości” przejawiającej się na gruncie religijnym w teologii wyzwolenia, potrzebowało dodatkowych stymulatorów: np. dostarczania przez instytucje religijne natychmiastowych „rozwiązań” w postaci pomocy psychologicznej, socjalnej i charytatywnej w zastępstwie państwa opiekuńczego charakterystycznego dla Europy Zachodniej, które redukuje w dużym stopniu popyt na afiliację religijną²⁵.

Zjawiskiem, którego obecność jest silnie zaznaczona we współczesnej panoramie religijnej Brazylii jest niewątpliwie ekspansja kościołów zielonoświątkowych oraz prywatnych przedsiębiorstw religijnych, nierzadko rodzinnych firm, eklektycznych w doktrynie, kulcie i strukturze organizacyjnej. Powstawanie nowych kościołów-firm oraz łatwość ich zakładania tłumaczą w dużym stopniu mało wymagające w zakresie procedury: aby założyć w Brazylii nowy kościół wystarczy wypełnić odpowiedni wniosek, nadać nazwę i zatwierdzić statut. Każdy nowy kościół ma zapewnioną prawem wolność wyznania oraz jest zwolniony z obowiązku płacenia podatków. Brak ścisłych regulacji dotyczących kwestii religijnych oraz wystrzeganie się przez państwo brazylijskie jakiegokolwiek ingerencji w sprawy dotyczące wiary, kościołów i religii umacniają pluralizm religijny, który dobrze zaspokaja zróżnicowane potrzeby oraz generuje konkurencję zmuszającą do walki o udział w rynku i redukującą koszty działalności.

W przypadku kościołów neozielonoświątkowych, brak kosztów kształcenia kadry oraz jej duży entuzjazm sprawia, że pastory są zdolni do poświęceń – jest to często ich jedyna szansa na awans społeczny – oraz, znając realia życia potencjalnych wiernych, są w stanie przemówić do ich serc. A kwestia „docierania do ludzkich serc”, pomimo że brzmi pozornie mało przekonująco i nazbyt emocjonalnie, okazuje się nie mniej ważna niż wymienione już czynniki stymulujące ożywienie religijne. Psychologowie i lekarze twierdzą, że religia i religijność ma pozytywny wpływ na ludzkie zdrowie, długość życia, samopoczucie i niski poziom dewiacji psychicznych i społecznych²⁶. Umożliwia jednocześnie członkom społeczeństwa zmaganie się z rozmaitego kalibru pro-

blemami. Frankl (1978) twierdzi, że religia, dostarczając sensu życia w wymiarze transcendentnym, posiada ważną funkcję autopsychoterapeutyczną: redukuje napięcia pozwalając na budowanie w życiu priorytetów i utrzymanie równowagi psychicznej; uwalnia również jednostkę od poczucia winy poprzez oferowanie możliwości rytuałów ekspiacyjnych i reintegruje w grupie lub wspólnotcie. Dopóki zatem z życia ludzi nie znikną problemy cierpienia, śmierci, chorób i niepokojów, dopóty religia będzie zajmować ważne miejsce w ludzkiej historii. Lub, jak to ujęli Stark i Bainbridge (2007: 39): *Jeśli bogowie nie istnieją faktycznie, istnieją i będą istnieć w postaci nadziei w ludzkiej świadomości tak długo, jak długo ludzie pozostaną śmiertelni. Ludzie, jeśli sami nie staną się bogami, będą nieustannie pożądać nagród, które zapewnić mogą tylko bogowie.*

Dodatkowo, uczestnictwo w życiu instytucji religijnej wzbogaca kapitał społeczny wiernych (rzeczywiste i potencjalne możliwości wynikające z relacji międzyludzkich), co oznacza, że może istnieć również pozytywna korelacja pomiędzy życiem religijnym wiernych a możliwością poprawy ich sytuacji materialnej, aspiracjami i stanem posiadania, pomimo że „im niższa i bardziej tradycyjna jest dana kategoria zawodowa i społeczna, tym częściej jest ona związana ze światopoglądem religijnym” (Libiszowska-Zótkowska & Mariański, 2004: 415). Wydaje się, że istotne może być samo nawiązywanie bliskich kontaktów z innymi ludźmi, co w warunkach afiliacji religijnej jest związane z wzajemnym zaufaniem. W społeczeństwie brazylijskim, w którym możliwość załatwienia różnych spraw oparta jest na zjawisku kulturowym *jeitinho brasileiro*²⁷, polegającym m.in. na umiejętnym wykorzystywaniu znajomości, kontaktów oraz nieformalnych sieci wzajemnych przysług, właśnie kapitał społeczny może okazać się sprawą szczególnie istotną w życiu codziennym przeciętnych obywateli w sytuacji zbiurokratyzowanych, korupcyjnych struktur administracyjnych. Ludzie wierzący i przynależący do kościołów szybciej z reguły podnoszą się po ciosach związanych z utratą pracy, mogąc zwykle liczyć, zwłaszcza w sytuacji słabości struktur państwa, na pomoc charytatywną i ekspercką swojej organizacji religijnej. Co ważne, sami też chętniej pomagają innym²⁸.

Zatem religia spełnia bardzo wiele funkcji, które wcale nie zanikają w związku z coraz bar-

dziej postępującą modernizacją życia. Pomaga ona przede wszystkim tworzyć wspólnoty, które w zatomizowanym kontekście społecznym rozwiązują u podstaw problemy rodzinne, psychologiczne i materialne. Pomaga odnaleźć się w chaosie współczesnego, globalizującego się świata szybkich zmian i notorycznych wyborów; jest środkiem kojącym w wykorzenionym i wyobcowanym życiu współczesnego człowieka, wyzwala w nim poświęcenie dla innych i solidarność, a zjawisko „człowieka religijnego” zdaje się przekraczać granice zarówno ras jak i kultur (Wszolek 2004:8).

Scheler (1995: 36-37) twierdzi, że religia, posiadając ze swej istoty społeczną naturę (ale nie po durkheimowsku tylko i wyłącznie społeczną), jest immanentną cechą i potrzebą człowieka, jego „główną sprawą”, a nie jedynie swoistym atawizmem w historycznym rozwoju ludzkości. Przewidział on nadejście „epoki niezmiernego ożywienia religijnego”, w której *żadna kościelna pozycja religijna – o ile nie chce całkiem rezygnować z siebie – nie będzie mogła zadowolić się tym, by chcieć się jedynie utrzymać; każda będzie musiała raczej postarać się o to, aby pozytywnie wykazać i dowieść światu swojej dominującej wartości.* Religia, która pozwoli sobie na stagnację i brak działania w obliczu konkurencji będzie skazana na zanik i utratę wpływów i znaczenia, a największym zagrożeniem dla egzystencji danej religii jest, według Schelera, nie tyle „obojętność, niewiara, wiara błędna, przesąd czy zabobon” albo nawet chęć utrzymania czegoś, co prawda przestarzałego, ale za to będącego następstwem przyzwyczajenia, ale „entuzjazm i większa siła wiary nosicieli jakiejś innej religii”.

Jednak wydaje się, że odrodzenie starych form religijnych i pojawianie się nowych ruchów religijnych staje się obecnie możliwe, nie tylko z powodu nierówności społecznych, przypisywanej człowiekowi wewnętrznej potrzeby religijności, konkurencji na brazylijskim rynku religijnym, konieczności „odcinkowego” zastępowania przez kościoły państwa, czy też znaczenia budowanego przez nie kapitału społecznego, ale również, a być może, jak twierdzą W. Paradowska i R. Paradowski (2003: 97), przede wszystkim z powodu ich włączenia przez kulturę konsumpcyjną do kultury masowej i obecnych na rynku towarów. Taki pogląd wydaje się podzielać Moore, traktując religię jako jeden spośród wielu poszukiwanych przez konsumentów oraz reklamowanych z wielką po-

myslowością towarów na współczesnym, globalizującym się rynku kultury (1994: 10, 275-276). Moore twierdzi, że w sytuacji braku prawnych przywilejów, religia postawiona została w sytuacji konieczności podjęcia konkurencji nie tylko na rynku „kościelnym”, ale na rynku całej zgłobalizowanej kultury masowej, dopasowując się w dużym stopniu do popularnych gustów i zasad rządzących reklamą i marketingiem rodem z Disneylandu. Podobne wnioski wysuwa również G. Ritzer (2009: 14, 23), który opierając się na weberowskiej teorii racjonalizacji²⁹, podkreśla proces „makdonaldyzacji”³⁰ we wszystkich sferach życia współczesnych społeczeństw, gdzie dostępne usługi i towary mają być przede wszystkim wytwarzane i dostarczane w sposób wydajny: tani, masowy oraz przynoszący zyski. Sprawia to, że w Brazylii również w sferze religii zaczynają dominować „zasady działania baru typu *fast food*”, tworzące prawdziwe „świątynie religijnej konsumpcji”, w których tłumy Brazylijczyków, przy okazji zakupów, mają możliwość odbycia przyspieszonych praktyk religijnych w wydzielonych strefach wielkich centrów handlowych i rekreacyjnych (oraz pozostawienia potomstwa w religijnym „centrum zabaw” pod okiem „funkcjonariuszy” danego kościoła)³¹.

Proces „makdonaldyzacji”, według Ritzera, przejawia się w różnych aspektach życia, a przede wszystkim w codziennych czynnościach służących zaspokajaniu podstawowych potrzeb. Jego nieodłącznymi elementami są brak zależności towarów i usług od czasu i miejsca (można mieć wszystko i zawsze) oraz ich ujednoczenie: „zmakdonaldyzować można praktycznie każdy produkt, nawet ten najwyższej jakości” (2009: 329), przy czym w gwałtownie zmieniającym się świecie najpopularniejsze elementy i produkty jednej kultury łatwo i szybko przenikają do innych (2009: 36). W dużym stopniu dzieje się tak za pośrednictwem mediów masowych, a zwłaszcza Internetu przyspieszającego proces „kompresji czasowo-przestrzennej” (Harvey 1989: 284), wskutek której świat staje się McLuhanowską „globalną wioską”. Internet, dając ludziom praktycznie nieograniczone możliwości przekazu i dostępu do informacji, zapewnia jednocześnie całkowitą wolność wyborów, dużą anonimowość i możliwości eksperymentowania z własną tożsamością i światopoglądami (przy czym warto pamiętać, że jest on również kolejnym źródłem społecznego zróżnicowania i podziału na in-

ternetową elitę oraz wykluczonych – tych bez kompetencji, komputera i dostępu do sieci). Jednocześnie nawet „ludzie, którzy wiodą równoległe życie w Internecie, są tak czy inaczej ograniczeni przez swoje pragnienia, troski i śmiertelność swojego fizycznego ja” (Castells 2003: 137-138), zatem również w rzeczywistości wirtualnej prowadzić będą poszukiwania religijne, wpływając na zaistnienie w sieci rozmaitych form aktywności religijnej: od internetowej, informacyjno-prozelytycznej działalności kościołów, po tworzenie wirtualnych wspólnot i forów religijnych, umożliwiających aktywną w nich partycypację. Obecne w cyberprzestrzeni religijne miejsca mogą być zatem nie tylko odwzorowaniem tradycyjnych religii, ale także sferą religijnych innowacji i eksperymentów, często stymulujących konsumpcyjne podejście do religii, jako jeszcze jednego towaru na rynku dóbr duchowych³². Religia internetowa to przecież nie tylko propagowanie świętych tekstów, czy ewangelizacja; często jest to sztucznie zsynkretyzowana religia, zbliżona do popkultury, utowarowiona oferta wystawiona na sprzedaż dla konkretnego segmentu religijnego rynku – każdy ze znaczących kościołów „prywatnych” w Brazylii posiada swoje strony internetowe, wydawnictwa, e-księgarnie i inwestuje przede wszystkim właśnie w nowoczesne media (w tym stacje telewizyjne o globalnym zasięgu).

Procesy globalizacyjne, oddziałując na różne aspekty życia społeczeństwa brazylijskiego oraz na brazylijską kulturę, nie omijają bynajmniej religii: pojawiają się „zmakdonaldyzowane” kościoły w stylu *drive-thru*, gdzie można szybko „zatankować” wiarę; zjawisko teleewangelizmu³³, które pozwala praktykować bez wychodzenia z domu, w dogodnym czasie „najwyższej oglądalności”; religijność internetowa oraz kościoły-firmy funkcjonujące w pewnym sensie na zasadzie efektywnego religijnego franchisingu, czynne 24 godziny na dobę (Hadden, Swann 1981); oraz internetowe „nowoplemiona” religijne jako jedna z form nowoczesnego „trybalizmu” (Maffesoli 1996). Zmiany te przejawiać się mogą właśnie w postaci spadku popularności tradycyjnych denominacji (tu: katolicyzmu) na rzecz religijności „alternatywnej” – potwierdzającej konieczność zbawienia „tu i teraz”, religijności nie odczuwającej tak silnie potrzeby fundamentów doktrynalnych, religijności „nieskomplikowanej”, raczej emocjonalnej niż

zintelektualizowanej, proponującej efektywne rozwiązania bieżących problemów.

Jak twierdzi Maffesoli (1996), ludzie wobec otaczającego ich chaosu, gorączkowo szukają empatycznych wspólnot, często o charakterze religijnym, w których mogą nawiązać emocjonalne więzi stwarzając namiastkę tradycyjnej rodziny. A zatem przez wielu globalizacja doświadczana jest w sferach najbardziej intymnych, subiektywnych, mogąc uruchamiać dynamikę szukania ostatecznych znaczeń i wartości w najbliższej, najbezpieczniejszej sferze, odwołującej się do drzemających w danej kulturze tradycji religijnych i wytwarzającej doskonale warunki dla odradzania się religijności zgodnie z tradycyjnym dziedzictwem danej kultury – stąd w nowych propozycjach religijnych elementy specyficzne dla brazylijskiego społeczeństwa, dopasowane do jego potrzeb, „szyte na miarę”, bazujące na wielokulturowej, synkretycznej religijności Brazylijczyków.

Jak widzimy, kultura jest zawsze tworem dynamicznym, a współczesne, wielowymiarowe transformacje życia religijnego w Brazylii są istotnym elementem oraz jednocześnie rezultatem zmian zachodzących zarówno w brazylijskim społeczeństwie, jak i w brazylijskiej kulturze. Wydaje się, że jesteśmy właśnie świadkami kształtowania się nowej Brazylii: nie będącej formalnie dominium katolicyzmu, ale doświadczającej dynamiki rozwoju wielości religii, kultów i kościołów oraz masowych konwersji. Czasy, gdy religia była przyjmowana jako, w pewnym sensie, kwestia bezdyskusyjna, dziedziczna i podejmowana decyzją rodziny czy wspólnoty, minęły bezpowrotnie. W chwili obecnej jest to coraz częściej decyzja, którą podejmuje dorosły człowiek, dokonując, z reguły w przełomowych momentach życia, wyboru między wieloma dostępnymi opcjami lub zmieniając afiliację religijną ze względów rodzinnych czy też nawet mobilności zawodowej. Niektórzy mogą oddawać się wręcz swego rodzaju ‘chronicznym’ poszukiwaniom religijnym i zmieniać afiliację religijną więcej niż jednokrotnie.

Brazylia staje się współcześnie krajem o coraz bardziej urozmaiconej ofercie religijnej; aktywnie rozwijają się kościoły – przedsiębiorstwa o proveniencji zielonościwskiej, ale charakterystyce typowo brazylijskiej (neozielonościwskie), dopasowane idealnie do potrzeb wielokulturowego społeczeństwa o dużym stopniu metysażu oraz strukturze wykazującej nierówność i zjawiska

wykluczające (bezdarność, szara strefa, bezrolność, analfabetyzm, etc.), a na sytuację na brazylijskim rynku religijnym oraz skalę pojawiania się nowych ofert wpływa zarówno ciągła podaż, jak i popyt ze strony samych Brazylijczyków, związany zarówno z istniejącymi, niezaspokojonymi potrzebami (przy czym uzyskanie dostępu do wymiernych korzyści wynikających z afiliacji wymaga zazwyczaj powiązania z instytucjami religijnymi), jak i z pojawieniem się (wykreowaniem) potrzeb nowych, za pomocą np. środków masowego przekazu (radio, telewizja i Internet) oraz rozmaitych form reklamy wizualnej zewnętrznej i marketingu religijnego.

Jednocześnie warto zauważyć, że w przypadku kościołów neozielonościwskich, nagrody wynikające z afiliacji religijnej są praktycznie do osiągnięcia tu i teraz (teologia pomyślności), co sprawia, że są one dodatkowo atrakcyjne. W sytuacji Brazylii i jej nadal silnego rozwarstwienia społecznego, zarówno teoria religii (organizacje religijne służą za źródło nagród – to tłumaczy zaangażowanie religijne nie tyle będące wyrazem deprivacji, ale raczej poczucia uprzywilejowania), jak i teoria bezpieczeństwa egzystencjalnego (religia przemawia najsilniej do słabych i zagubionych, zwłaszcza w podzielonym społeczeństwie) wspólnie mogą być przydatne do opisanego zjawiska popularności kościołów zielonościwskich zapełnionych przeważnie biednymi Brazylijczykami. Brazylijski rynek religijny posiada również praktycznie wszystkie cechy „skazujące” go w najbliższym czasie na sukces i rozwój: popyt na religijne oferty, wysoki poziom innowacji, prawie dwustumilionowy, zróżnicowany rynek konsumencki, w którym każdy może znaleźć coś dla siebie (od niewielkich sekt od tradycyjnych kościołów), intensywna podaż oferty religijnej dostosowanej do konkretnych potrzeb danego segmentu konsumentów (pomoc społeczna i charytatywna, kursy, szkolenia, pomoc psychologiczna, rozrywka), wzrastająca siła finansowa pojawiających się religijnych przedsiębiorstw (IURD ze swoimi stacjami telewizyjnymi i radiowymi oraz filiami na całym świecie jest tu dobrym przykładem). Brazylia jest też (pomimo niskich wskaźników powołań kapłańskich w Kościele katolickim, wynikających w dużym stopniu z celibatu) jednym z liderów nie tylko w kategorii zaangażowania laikatu w kościołach, ale również „produkowania” liderów religijnych (współczesnych proroków) budujących nowe

kościoty – swoiste „imperium wiary” praktycznie od zera, głoszących teologię pomyślności i sukcesu dla każdego, kto do nich przystąpi i wdrażających w życie naukę, którą głoszą żyjąc w luksusie, jeżdżąc limuzynami i mieszkając w rajach milionerów. A nic tak przecież nie „napędza” sukcesu jak sam sukces.

Przypisy:

¹ Kultura jest zjawiskiem na tyle wieloaspektowym, dynamicznym i zmiennym, że prawdopodobnie żadna z możliwych definicji nie obejmuje złożoności zachodzących współcześnie procesów oraz zmian i transformacji, jakim one podlegają. Burszta (1998: 152-15) zwraca uwagę na „heterogeniczność kulturowo-etnicznego obrazu dzisiejszych społeczeństw i problem wielości tożsamości” prowadzącej do relatywizmu w ujęciu kultury, którą „staje się to, co ludzie pragną, aby nią było”.

² Kula (2003: 48) dostrzega podobieństwa między religią a komunizmem na różnych poziomach (np. filozofia historii zbudowana wokół walki dobra ze złem, wizja komunizmu jako raju, proletariatu traktowany jako „naród wybrany”, durkheimowska funkcja integrująca wspólnot, tworzenie panteonu „świętych” – Lenin, ale i w warunkach latynoamerykańskich Che Guevara), tłumacząc, że komunizm przybierał formy parareligijne i zwalczał religię poniekąd jako swoją konkurencję: „Już sama walka o dusze upodabniała komunizm do działań prowadzonych przez Kościół. Już sama walka z religią miała w gruncie rzeczy zaskakująco wiele wspólnego z mentalnością religijną: szło w niej przecież, m.in. o to, żeby ludzie nie mieli innych bogów poza pożądanymi”.

³ Na przykład Berger (2005), proponując ujęcie substancjalne (kategoria „świętego kosmosu”) jako element niezbędny dualizmu dwóch rzeczywistości: empirycznej i pozaempirycznej), jednocześnie podkreślał antropologiczne zakorzenienie religii i jej funkcje społeczne: legitymizacji porządku społecznego i przeciwdziałania chaosowi i anomii. Tworząc zaś z Luckmannem jedną z najszerszych istniejących współcześnie definicji tzw. „niewidzialnej religii”, obejmującej wszystkie pozainstytucjonalne aspekty rzeczywistości zjawisk religijnych i duchowych, jednocześnie podkreślał znaczenie istnienia wspomnianego „świętego kosmosu” jako symbolu transcendencji. Również Piwowarski (2000:43), rozumiejąc religię jako zarówno element systemu kulturowego jak i społecznego („system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi”), zaznacza, że wartości te wynikają właśnie z dualizmu rzeczywistości oraz konieczności podporządkowania sprawom pozaempirycznym – spraw empirycznych.

⁴ Termin religijność również posiada wiele eksplikacji teoretycznych, będąc współcześnie często przeciwstawiany lub przeciwnie – utożsamiany z duchowością, postrzeganą jako element nowych form religijności, charakteryzujących się poszukiwaniem i indywidualizacją. Duchowość jest pojęciem spotykanym w tylu różnych kontekstach, że znalezienie dla nich wspólnego mianownika wydaje się niemożliwe – „duchowość jest jak wiatr – chociaż można go doświadczyć, obserwować i opisywać, to nie można go uchwycić; jest on zbyt ulotny” (Wargacki 2009: 298). Mariański (2010: 207) podejmuje próbę zinterpretowania tego zjawiska właśnie w relacji z religijnością, której duchowość była zazwyczaj jednym z najistotniejszych, najbardziej wzniosłych i pogłębionych aspektów (zresztą przede wszystkim w eklezjalnym wymiarze). Twierdzi, że obydwie formy: religijność oraz duchowość tak naprawdę wzajemnie się przenikają, gdyż wyrastają ze sfery bezpośredniego doświadczenia *sacrum*, przy czym religijność kojarzy się bardziej z przywiązaniem do doktryn, praktyk i rytuałów w kontekstach wspólnotowych, a duchowość – z osobistym, intymnym poszukiwaniem *sacrum* bez pośrednictwa instytucji religijnej (a czasami nawet bez odniesień do Boga), przyjmującym charakter indywidualistyczny i synkretyczny. Z powodu częściowego nakładania się na siebie pojęć duchowości i religijności oraz trudności w uchwyceniu duchowości (subiektywnej, niewidzialnej strony religijności), łatwiej posługiwać się obiektywnie weryfikowalnym terminem religijność, zakładającym wymierne skutki tychże poszukiwań w postaci np. zaangażowania religijnego, przynależności do wspólnoty czy instytucji religijnej, czy też konkretnych form doświadczenia i przeżywania religii przez jednostki i grupy, przy czym warto zauważyć, że w przypadku jednostki może ona przybierać różne formy ze względu na potrzeby danego człowieka – może to być również religijność zdystansowana wobec instytucji (wybiórcza, selektywna i indywidualna).

⁵ Według Bronka (2009: 313, 317), pluralizm religijny to fakt istnienia jednocześnie wielu zróżnicowanych postaci religii i form religijności. Może się on przejawiać w formie pluralizmu zewnętrznego (wielu form różnych religii) oraz wewnętrznego (doktrynalne i instytucjonalne zróżnicowanie danej religii). Rynkowo-marketingowy wymiar pluralizmu podkreślają Berger i Luckmann (1983: 73), definiując go jako „współistnienie w społeczeństwie nowoczesnym różnych etnicznych, religijnych i ideowych grup” i podkreślając, że oznacza to dla organizacji religijnych konieczność konkurencyjności. Berger (2005) proponuje nawet jako synonim pluralizmu religijnego przyjęcie określenia demonopolizacji tradycji religijnych.

⁶Ruch zielonościwkowy (pentakostalizm) to ruch religijny wywodzący się z ewangelikalnego protestantyzmu i nawiązujący do wydarzeń historycznych Pięćdziesiątnicy. Pojawił się on w USA na początku XX wieku; najczęściej łączy się go z wydarzeniami z Azusa Street w Los Angeles i wspólnotą, jaką założył tam czarnoskóry pastor W. J. Seymour. Najbardziej charakterystyczną cechą pentakostalizmu jest osobiste doświadczanie oddziaływania Ducha Świętego i jego darów, takich jak glosalia, dar prorokowania, uzdrawiania, objawienia, ekstaza, egzorcyzmy, etc. W katolicyzmie zbliżone zjawiska religijne pojawiły się w ostatnich 30 latach przybierając postać grup i ruchów odnowy charyzmatycznych.

⁷ Wg danych IBGE z roku 2000: 124 980 132 osób (co stanowi ok. 75% całej populacji)

⁸ Wg danych IBGE z roku 2000: 17 975 249 osób (co stanowi ok. 12% całej populacji)

⁹ Dane IBGE z 2000 roku: możliwości wyboru ograniczono w spisie powszechnym do 39 głównych (najliczniejszych) opcji obecnych na rynku religijnym Brazylii w celu ułatwienia respondentom określenia afiliacji.

¹⁰ W *Przyszłości pewnego złudzenia* (1967: 158-164) Freud tłumaczy, że religia jest sposobem, w jaki człowiek radzi sobie z bezdusznym światem, tworząc w swojej wyobraźni obraz ojca-boga i żyjąc według jego wyimaginowanych wskazówek, tak jakby ów bóg się o niego troszczył. Freud jednocześnie zaznacza, że w opozycji do religii, „nauka nie jest iluzją. Ale iluzją byłoby przypuszczenie, że możemy otrzymać gdziekolwiek indziej to, czego ona nam dać nie może” (1967: 197). Wydaje się, że w Brazylii w chwili obecnej jest to najistotniejsza kwestia podnoszona przez kościoły neozielonościwkowe: według zielonościwkowców, jeśli nawet „falszywa” religia (odwołująca się do iluzorycznego, nie istniejącego Boga) może mieć dla niektórych skutki terapeutyczne, to „prawdziwa” religia, przyjmująca istnienie Boga-Zbawiciela, ze swoją funkcją soteriologiczną, ale i realnie uzdrawiającą poprzez działanie Ducha Świętego, może leczyć co najmniej równie dobrze. Na pewno nie zgodziłby się z tym poglądem Kula (2003: 144) pytając polemicznie, czy skoro na przykład „religiopodobny” komunizm był „złą receptą na życie – religia może okazać się lepszą?”.

¹¹ Według Durkheima, religia mogła się stać niekompatybilna z rzeczywistością nowoczesną przy wzrastającym znaczeniu poznania naukowego, a utworzone przez religie struktury i instytucje społeczne miały w przyszłości zastępować, wypierać samą religię lub powodować jej istotne przeobrażenia oraz kształtować w nowoczesnym świecie za pomocą regulacji prawnych nowe społeczne wartości i normy postępowania: „(...) w miarę jak myślenie naukowe zdobywa coraz większe możliwości

osiągnięcia celu, myślenie religijne stopniowo ustępuje mu miejsca” (Durkheim 1990: 409). Według Webera (Hamilton 1999: 144), sama racjonalizacja miała paradoksalnie religijne korzenie i była skutkiem stopniowej eliminacji ze społeczeństwa elementów magicznych na rzecz nauki i techniki, które sens religii miały w końcu całkowicie zanegować poprzez „uwolnienie” sfery publicznej od treści i wartości religijnych i skuteczne ich od siebie odseparowanie.

¹² Kant definiował oświecenie jako wyjście człowieka z okresu niepełnoletności, czyli niezdolności do posługiwania się własnym rozumem. Swoją epokę charakteryzował jako wiek krytyki, której wszystko, włącznie z religią, musi się poddać. Krytykując już w oświeceniu działanie łaski, cuda, tajemnice oraz środki zjednywania łaski jako egzaltowane idee wynikające ze słabości ludzkiego umysłu, tłumaczył, że ich użycie prowadzi do: „1. domniemanego wewnętrznego doświadczenia (działania łaski) – mistycyzm, 2. rzekomego zewnętrznego doświadczenia (cuda) – zabobon, 3. urojonego intelektualnego olśnienia w odniesieniu do tego, co nadprzyrodzone (tajemnice) – iluminaryzm, 4. zuchwałych prób oddziaływania na to, co nadprzyrodzone (środki zjednywania łaski) – taumaturgia, czyste zbłąkanie rozumu, który wychodzi poza swoje ramy i to w rzekomo moralnym (miłym Bogu) celu” (za: Kupś 2008: 246).

¹³ Tezy sekularyzacyjne z reguły zakładają, że religia, przynajmniej w tradycyjnych, zinstytucjonalizowanych formach, staje się w dużym stopniu niekompatybilna z rzeczywistością nowoczesną przy wzrastającym znaczeniu poznania naukowego i zachodzących procesach indywidualizacji oraz pluralizmu religijnego, a tworzone przez laicyzujące się społeczeństwa struktury i instytucje społeczne skutecznie zastępują samą religię lub powodują jej istotne przeobrażenia, kształtując za pomocą regulacji prawnych nowe społeczne wartości i normy postępowania. Martin (1969: 48, 53) opisuje sekularyzację 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), ale odnosi się również do sfery praktyk religijnych (tu sekularyzacja oznacza zmniejszanie się ich częstotliwości, znaczenia i intensywności), racjonalizmu i sceptycyzmu jako sposobów eksplikacji zjawisk przy odwoływaniu się raczej do ludzkich niż pozaziemskich autorytetów, skutkujących desakralizacją świata (opieraniem jego interpretacji jedynie na przesłankach racjonalnych i utylitarnych). Według Dobbelaere (2008), proces sekularyzacji, traktowany jako „pojęcie uwrażliwiające” ze względu na brak jego konkretnych, uniwersalnych znaczeń i desygnatów, przebiegałby na co najmniej trzech poziomach:

instytucjonalnym (pogłębiający się rozdzźwięk pomiędzy instytucjami religijnymi oraz nowoczesnym państwem, zlaicyzowanie i zbiurokratyzowanie sfer dotychczasowej aktywności instytucji religijnych); organizacyjnym (procesy wewnętrznej sekularyzacji samych instytucji religijnych, dostosowujące ich działalność do wymogów współczesnego świata); oraz indywidualnym (nazywanym często procesem „sekularyzacji sumienia”, polegającym na poszukiwaniu wytłumaczenia zjawisk, prawdy i nadziei poza religią, np. w horoskopach i na czatach internetowych). Lübbe (za Weeber 2007: 183) definiuje sekularyzację w sposób bardzo przystępny, powołując się po prostu na jej wpływ na codzienne życie i typowe sytuacje społeczne: „Procesy sekularyzacji zachodzą wówczas, kiedy różnica związana z przynależnością do Kościoła lub brakiem takiej przynależności, nie odgrywa bynajmniej żadnej roli, jeśli chodzi o karierę związkową, zawodową czy partyjną. Religijna zaduma nad klepsydrami, utrata oficjalnie manifestowanego charakteru państwowo usankcjonowanych świąt, rosnąca neutralność w wypadku wyboru partnerów ze względu na różnice wyznaniowe, zacierające się wyznanie wiary w ustach duchownych występujących w telewizji ze swoim świątecznym kazaniem, postępujący zanik poczucia sakralności wśród turystów zwiedzających katedrę, postępujący zanik znajomości Biblii i modlitewnika – są to wszystkie ślady procesów sekularyzacyjnych, tak jak je tutaj rozumiemy.” Jak widzimy, sekularyzacja jest do dzisiaj w naukach społecznych pojęciem niejednoznacznym i bardzo szerokim, być może dlatego, że „nie ma jednej teorii sekularyzacji. Mamy raczej zbiór opisów i objaśnień” (S. Bruce 2002: 2), wielość interpretacji, odwołań oraz możliwych zastosowań i ich modyfikacji.

¹⁴ Częściowo obrazują tę sytuację dane statystyczne dostępne na stronie CEPAL/Celade w *Anuario Estadístico de América Latina y el Caribe 2009*: Brazylia, licząc w roku 2009 195 498 000 mieszkańców, w większości młodą (młodzież i dzieci stanowią 37,6% populacji, podczas gdy osoby starsze jedynie 10,2%), wykazuje:

- statystyki śmiertelności niemowląt na poziomie wyższym niż średnia dla całej Ameryki Łacińskiej (odpowiednio: 23,6‰; 21,7‰);
- wysoki odsetek analfabetów – 9,6% (dla porównania sąsiednia Argentyna – 2,4%);
- jest krajem o ciągle zwiększającym się stopniu zurbanizowania (z 81,2% populacji w roku 2000 do 85% w roku 2009; średnia dla Ameryki Łacińskiej 75,4% oraz 79,5%);
- nadal wysoki, choć z tendencją spadkową, udział procentowy osób żyjących w niedostatku (z 37,5% w roku 2001 do 25,8% w roku 2008);
- wskaźnik Gini z tendencją spadkową, ale nadal wysoki (z 0,639 w 2001 r. do 0,594 w 2008 r.), co czyni

z Brazylii 10. kraj na świecie wśród tych o najbardziej zróżnicowanej dochodowo strukturze społecznej.

¹⁵ Istotne znaczenie religii dla oddolnych procesów demokratyzacji oraz budowania społeczeństwa obywatelskiego przejawia się w zaangażowaniu ludzi w działalność i życie organizacyjne kościołów lub wspólnot religijnych, które przekłada się często na większe prawdopodobieństwo ich aktywności obywatelskiej oraz uczestnictwa w życiu społecznym i politycznym na różnych jego poziomach, co jest istotne przede wszystkim w przypadku niższych warstw społecznych (Hill, Matsubayashi: 2008).

¹⁶Teologia wyzwolenia, szczególnie popularna właśnie w Brazylii, ukształtowała się w Ameryce Łacińskiej po Soborze Watykańskim II, kiedy to podczas konferencji biskupów Ameryki Łacińskiej w Medellin w 1968 roku potwierdzono strukturalny charakter zacofania gospodarczego i problemów społecznych na kontynencie, podkreślając uzależnienie kontynentu od Stanów Zjednoczonych. Przedmiotem teologii wyzwolenia stała się nie doktryna, lecz praktyka, a jej zadaniem nie tylko krytyczna refleksja nad życiem społeczeństw latynoamerykańskich, ale również działalność Kościoła przyjmująca perspektywę ubogich jako punkt wyjścia. Teologia wyzwolenia dotyka przede wszystkim problemów ubóstwa i wykluczenia w Ameryce Łacińskiej sugerując, że konieczne jest przeprowadzenie głębokich, strukturalnych zmian społecznych (niesprawiedliwość z nich wynikająca postrzegana jest jako grzech zbiorowy/społeczny), nawet gdyby oznaczać to miało działania polityczne lub wręcz walkę zbrojną/rewolucję (widzianą jako wyzwolenie, zbawienie). Teologia wyzwolenia została oficjalnie potępiona przez Watykan, jako inspirowana filozofią marksizmu (Kongregacja ds. Doktryny i Wiary wydała w tej sprawie kilka dokumentów, między innymi w 1984 *Libertatis nuntius*, a w 1986 *Libertatis conscientia*). Brazylia dała teologii wyzwolenia znaczącą liczbę przywódców Kościoła, postrzeganych jako niekwestionowane autorytety moralne, charakteryzujących się odwagą w obliczu problemów społecznych i politycznych (Dom Helder Camara, Dom Pedro de Casaldáliga, kardynał Evaristo Arns, i inni).

¹⁷ Kościelne wspólnoty podstawowe to nazwa przyjęta dla grup chrześcijańskich, tworzonych bez struktury hierarchicznej, spontanicznie, bez odgórnego nakazu a nawet legitymizacji Kościoła katolickiego, powstałych w środowisku związanym z teologią wyzwolenia na bazie wspólnot lokalnych Ameryki Łacińskiej jako istotna alternatywa dla parafii (*Encyklopedia chrześcijaństwa* 2008: 776).

¹⁸ W przypadku potomków imigrantów europejskich w Ameryce Łacińskiej, na przykład Polaków, zachowa-

nie religii i przynależność do kościoła przodków była przez pokolenia traktowana jako patriotyczny obowiązek oraz ważny element utrzymywania więzi wspólnotowych i etnicznych, opartych na historycznie uwarunkowanym modelu Polaka-katolika. Jednak w wielokulturowym kraju, jakim jest Brazylia, nie można utrzymać kultury (i religii) przodków w niezmienionej formie ze względu na wzajemną „przenikalność” wzorców kulturowych i tworzenie nowych, a zanikanie innych tam, gdzie: „granice między grupami etnicznymi są zatarte poprzez ‘uczestnictwo’ członków danej zbiorowości w społeczeństwie rozumianym jako całość (w efekcie asymilacji strukturalnej i przeżytku idei enklaw monokulturowych) oraz poprzez narastanie w kolejnych pokoleniach wielokrotnie mieszanych rodowodów etnicznych (w wyniku procesu amalgamacji)” (Malinowski 2005: 292).

¹⁹ Dane IBGE ze spisu ludności z lat 1991 oraz 2000 dostępne na <http://www.ibge.gov.br>

²⁰ O procesie tzw. „wewnętrznej sekularyzacji religii” w USA wspominają, m.in. Berger (2005: 152) oraz Luckmann (2006: 70). Oznacza on, że religie w Stanach Zjednoczonych stały się szybko nowoczesne, dostosowując uniwersa znaczeniowe do wymogów współczesnego społeczeństwa amerykańskiego. Często oznaczało to osłabianie elementów nadprzyrodzonych w ich doktrynie i psychologizowanie w kierunku raczej rozwoju osobistego wiernych na tym świecie niż troski o zbawienie w przyszłym. Zdaniem Bruce’a (2002: 210), purytanie protestantów amerykańskich spełniał początkowo rolę pogodzenia się z biedą i trudnymi warunkami życia, a w momencie, kiedy ludzie zaczęli się bogacić, kościoły w Stanach Zjednoczonych zrezygnowały z purytanizmu religijnego na rzecz rozwoju osobistego.

²¹ Prawo patronatu (*ius patronatus*) polegało na uznaniu przez Watykan władzy politycznej, gospodarczej i duchowej królów iberyjskich na odkrywanych terytoriach pod groźbą ekskomuniki dla każdego, kto prawo takie zaneguje. W zamian królowie mieli obowiązek szerzenia wiary chrześcijańskiej na kolonizowanych terenach, ustanawiania struktur kościelnych, partycypowania w zarządzaniu dobrami kościelnymi oraz pobierania dziesięciny. Oznaczało to w praktyce całkowitą zależność Kościoła w Ameryce od monarchii oraz brak nadzoru ze strony Watykanu. Innym, ważnym narzędziem kontroli monarchów nad Kościołem była Inkwizycja iberyjska, uzależniona od monarchów i działająca również w Ameryce (Dussel: 1989).

²² Według danych statystycznych dotyczących afiliacji religijnej ze spisu ludności IBGE z 2000 r. dostępnych na stronie <http://www.ibge.gov.br>: całkowita liczba ludności – 169 872 856, w tym: katolicy – 124 980 132. Jako „sem religião” (niewierzący) określono się 12 492 403

osób. Spis ludności dokonany w 1991 roku pokazuje następujące dane: całkowita liczba ludności 146 815 793, w tym: katolicy 121 812 761, co stanowiło 82,97% populacji, 6 946 236, czyli 4,73%, określiło się jako niewierzący.

²³ Teoria religii Starka i Bainbridge’a może sugerować pewne wyjaśnienia tej, z pozoru niejasnej i nielogicznej, podwójnej afiliacji religijnej: „im starsze, większe i bardziej kosmopolityczne społeczeństwo, tym większa moc jego bogów, którzy upodobniają się do siebie, tzn. bogowie występujący w różnych kulturach to ten sam bóg obdarzony innym imieniem” (Stark, Bainbridge 2007: 114), przy czym „społeczństwo, w którym wyodrębniły się organizacje religijne posiadające bogów obdarzonych znaczną mocą, a w którym mimo to rozwija się magia oparta na założeniach nadprzyrodzonych, będzie wciąż akceptowało istnienie wielu półbogów” (Stark, Bainbridge 2007: 141).

²⁴ Działania magii opierają się na kilku podstawowych elementach: podobne oddziałuje na podobne, a przeciwne na przeciwne („sympatia” i „antypatia” magiczna, czyli tzw. magia homeopatyczna); rzecz pozostająca w bezpośredniej styczności z inną przekazuje jej swoje własności, jeśli jest od niej „magicznie” mocniejsza; część może reprezentować całość i działając na część wpływa się na całość (tzw. magia kontaktowa, która polega na tym, że można wpłynąć na daną osobę poprzez naruszenie np. należącego do niej przedmiotu); odpowiednio użyte znaki symboliczne mają moc przetwarzania i wytwarzania rzeczy w świecie (Wierciński 1997).

²⁵ Micklethwait, J. & A. Wooldridge (2009: 152) nazywają zjawisko opiekuńczej funkcji społecznej religii, widzianej jako skuteczne lekarstwo na wszelkiego rodzaju problemy – *soulcraft* („rzemiosłem duszy”). Jej powodzenie tłumaczą nie tylko kryzysem państwa opiekuńczego, ale przede wszystkim niestabilnością współczesnej rodziny, która mogła w przeszłości spełniać rolę spokojnego schronienia przed naporem presji zewnętrznych: społecznych, ekonomicznych, kulturowych. Zatem *soulcraft* oznacza nie tylko możliwość otrzymania pomocy w potrzebie, ale również wskazówek moralnych, sensu życia, poczucia przynależności do wspólnoty w zindywidualizowanym świecie. Religia nie jest, według autorów, jedynie efektywnym systemem pomocy społecznej opartym na wierze. Jest odpowiedzią na fundamentalne potrzeby i problemy współczesnego człowieka.

²⁶ Daniel Hall (2006) twierdzi, że regularne uczestnictwo w nabożeństwach i życiu religijnym kościoła wpływa pozytywnie na długość życia i jest zwykle pozytywnie skorelowane z poczuciem „bycia szczęśliwym”, co tłumaczy on stopniem zakorzenienia i zaangażowania wierzących w życie wspólnoty. Religia ma również wpływ na

poziom dewiacji społecznych: badania potwierdzają, że młodzi ludzie zaangażowani w życie religijne częściej kończą szkołę, wybierają dalszą drogę edukacji (wyższy poziom zaangażowania religijnego prowadzi z reguły do dłuższej edukacji, przy czym niektóre kościoły wspierają materialnie kształcenie zdolnych członków lub prowadzą własne szkoły), popełniają mniej wykroczeń i przejawiają mniej skłonności do używek, alkoholu i narkotyków (Dionne, E.J. & J. Dilulio 2000: 183). Lekarze: Mueller, Plevak oraz Rummans (2002: 57) w swoim artykule tłumaczą, że: „poprzez wieki religia i duchowość splatały się wzajemnie z praktyką medyczną. W wielu religiach troska o chorych stanowi element ich podstawowej misji, a liczne spośród wiodących światowych instytucji medycznych posiadają religijne korzenie”. Jednocześnie przytaczają wyniki wielu badań klinicznych potwierdzających, że zaangażowanie religijne pacjentów ma pozytywny wpływ na długość życia, stan zdrowia oraz skuteczniejsze radzenie sobie z chorobą i bólem. Autorzy artykułu, podkreślają, że współczesna medycyna nie zawsze jest w stanie zinterpretować zachodzące na styku religijności i zdrowia zjawiska, ale z praktyki klinicznej wynika, że zarówno medytacja, jak i modlitwa, wywołując pozytywne emocje, wzmacniają system immunologiczny powodując konkretne, pozytywne skutki fizjologiczne (2002: 57-66).

²⁷ Mariusz Malinowski (2008: 32-34) tłumaczy ten termin jako „sposobik” (z port. *jeito* – sposób), ciekawie interpretując jego rolę w kulturze brazylijskiej jako jedną z odziedziczonych po tradycji patriarchalnej cech (obok banalizacji przemocy i despotyzmu w relacjach interpersonalnych). Postrzega on *jeitinho* jako tzw. trzecią drogę, pomiędzy opcjami możliwą i niemożliwą, czyli „takie bezkonfliktowe wyjście z sytuacji, które wytwarza specyficzną sytuację pomiędzy jej stronami (najczęściej interesantem i urzędnikiem) oraz wymiarem legalno-prawnym. Sposobik to indywidualna, sytuacyjna interpretacja w stosowaniu formalnych zasad” – akceptowana jako naturalna i pożądana sieć wzajemnych powiązań, która jest kreatywną i elastyczną formą radzenia sobie w silnie zhierarchizowanym społeczeństwie.

²⁸ Robert Putnam (2000: 65-79) pisze o wpływie religii na wzmacnianie więzów społecznych i rozwój kapitału społecznego, podkreślając rolę religijnych instytucji charytatywnych. Według niego częstotliwość uczestnictwa w życiu kościoła przekłada się bezpośrednio na wolontariat – ludzie religijni dają więcej pieniędzy na cele charytatywne i dwukrotnie częściej uczestniczą w akcjach pomocy innym. Zobacz także: Greeley, A. „The Other America: Religion and Social Capital”, *American Prospect*, 32, May-June, 1997 oraz: Gruber, J. „Wealth from Worship”, *The Economist*, Dec. 24, 2005.

²⁹ Według M. Webera (2002) nowoczesny świat staje się coraz bardziej racjonalny. Racjonalność formalna (której paradygmatem dla Webera była biurokracja) oznacza, że ludzie poszukują najszybszych, optymalnych i przez to ujednoczonych rozwiązań za pomocą struktury kierującej się ujednoczonymi zasadami i przepisami i nie pozostawiającej możliwości wyboru. Może to w skrajnej postaci doprowadzić do niesprawności i nieracjonalności, zamykając ludzi w tzw. „żelaznej klatce” racjonalności, z której nie ma już ucieczki, gdyż mogą się oni przemieszczać jedynie pomiędzy równie skrajnie zrationalizowanymi systemami. Racjonalność „odczarowuje” świat, pozbawiając go magii i tajemnicy.

³⁰ Termin „makdonaldyzacja” bywa coraz częściej używany zamiennie z terminem „dysneizacja” (patrz: A. Bryman 1999).

³¹ W. S. Kowinski (1985: 218, 25) pisze o nowoczesnych centrach handlowych jako o spełnieniu i kulminacji ludzkich marzeń o współczesnym raj „tu i teraz” – rajowi osiągalnym i dostępnym praktycznie dla wszystkich „od kołyski aż po grób”.

³² B. Brasher (2004: 19) postrzega pojawienie się religii w Internecie jako niezwykle pozytywne i innowacyjne zjawisko, pogłębiające i przyspieszające religijne zmiany oraz zwiastujące to, czym religia może być w XXI wieku. Autorka sugeruje, że religijność komputerowa może stać się formą dominującą dla pokolenia surferów internetowych, którzy do spraw religijnych będą podchodzić coraz bardziej selektywnie, wybierając i dopasowując różne elementy religijnych puzzli.

³³ Według Haddena i Swanna, zjawisko teleewangelizmu, z reguły kojarzone z amerykańskimi kościołami protestanckimi i zielonoświątkowymi zostało również zaadaptowane przez Kościół katolicki, np. już od 1985 roku, katolicy mogą uzyskiwać odpust częściowy słuchając papieskiego orędzia nadawanego przez watykańską stację telewizyjną.

Bibliografia:

Assman, H., (1976), *Theology for a Nomad Church*, Maryknoll, N.Y.

Bauman, Z., (1997), „Ponowoczesne losy religii”, w: A. Zeidler-Janiszewska (red.), *O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium profesora Zygmunta Bauman w Instytucie Kultury (jesień 1995-wiosna 1996)*, Warszawa, Instytut Kultury, ss. 130-170.

Berger, P. L., (2005), *Święty baldachim*, Kraków, Wyd. Nomos.

- Berger, P. L.; Th. Luckmann** (1983), *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa.
- Boff, L.**, (1978), *Jesus Christ Liberator: a Critical Christology for Our Time*, Maryknoll, N.Y.
- Brasher, B.**, (2004), *Give Me That Online Religion*, New Brunswick, New Jersey, London, Rutgers University Press.
- Bronk, A.**, (2003), *Podstawy nauk o religii*, Lublin, TN KUL.
- Bruce, S.**, (2002), *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford, Blackwell Publishing.
- Bryman, A.**, (1999), „The Disneyization of Society” w: *Sociological Review*, 47 (Feb. 1999), ss. 25-47.
- Burszta, W. J.**, (1998), *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Poznań, Zysk i S-ka.
- Castells, M.**, (2003), *Galaktyka Internetu. Refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*, Poznań, Rebis.
- Dionne, E. J.; J. J. Dilulio (red.)**, (2000), *What's God Got to Do with the American Experiment?* Washington D.C., Brookings Institution Press.
- Dobbelaere, K.**, (1998), „Socjologiczna analiza definicji religii” w: W. Piwowski (red.) *Socjologia religii. Antologia tekstów*, Kraków, Nomos, ss. 139-153.
- Dobbelaere, K.**, (2008), *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków, Nomos.
- Durkheim E.**, (1990), *Elementarne formy życia religijnego: system totemiczny w Australii*, Warszawa, s. 409.
- Dussel, H. D.** *História da Igreja Latino-Americana*, São Paulo, 1989.
- Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność*, (2008), Kielce, Jedność.
- Freud, Z.**, (1967), „Przyszłość pewnego złudzenia” w: Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa, ss. 149-232.
- Frankl, V. E.**, (1978), *Nieuświadomiony Bóg*, Warszawa.
- Gutiérrez, G.**, (1973), *A Theology of Liberation*, Maryknoll, N.Y.
- Hadden, J.; Ch.E. Swann**, *Primetime Preachers: The Rising Power of Televangelism*, Reading, Mass, Addison Wesley, 1981.
- Hamilton, M.**, (1999), *The Sociology of Religion. Theoretical and Comparative Perspectives*, London and New York, Routledge.
- Hall, D.**, (2006), „Religious Attendance More Cost-effective than Lipitor?” *Journal of the American Board of Family Medicine* 19, ss. 130-109.
- Harvey, D.**, (1989), *The Condition of Postmodernity: an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford, Basil Blackwell.
- Hill, K. Q.; Matsubayashi, T.**, (2008), „Church Engagement, Religious Values, and Mass-Elite Policy Agenda Agreement in Local Communities”, w: *American Journal of Political Science*, Vol. 52, No. 3, July 2008, ss. 570-584.
- Kolakowski, L.**, (2010), *Jeśli Boga nie ma...*, Kraków, Znak.
- Kowinski, W. S.**, (1985), *The Malling of America: An Inside Look at the Great Consumer Paradise*, New York, William Morrow.
- Kula, M.**, (2003), *Religiopodobny komunizm*, Kraków, Nomos.
- Kupś, T.**, (2008), *Filozofia religii Immanuela Kanta*, Toruń, Wyd. Naukowe UMK.
- Libiszowska-Żółtkowska, M.; J. Mariański (red.)**, (2004), *Leksykon socjologii religii (zjawiska-badania-teorie)*, Warszawa, Verbinum.
- Luckmann, Th.** (2006), *Niewidzialna ręka. Problem religii we współczesnym świecie*, Kraków, Wyd. Nomos.
- Lyon, D.**, (2002), *Jesus in Disneyland. Religion in Postmodern Times*, 2nd ed. Cambridge, Polity/Blackwell Publishers.
- Maffesoli, M.**, (1996), *Times of the Tribes. The Decline of Individualism in Mass Society*, London, Sage.
- Malinowski, M.**, (2005), *Ruch polonijny w Argentynie i Brazylii w latach 1989-2000*, Warszawa, CESLA.
- Malinowski, M.**, (2008), „Smutek i serdeczność: brazylijski charakter narodowy a bliźny epoki kolonialnej” w: *Ameryka Łacińska*, Nr 3-4 (61-62), ss. 18-38.
- Mariański, J.**, (2010), *Religia w społeczeństwie nowoczesnym*, Warszawa, Oficyna Naukowa.
- Martin, D.**, (1969), *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London, Routledge&Kegan.

- Micklethwait, J. & A. Wooldridge.** (2009), *God Is Back: How the Global Revival of Faith Is Changing the World*, New York, The Penguin Press.
- Moore, R. L.**, (1994), *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*, New York, OUP.
- Mrozek-Dumanowska, A.**, (1990), *Człowiek w labiryncie magii*, Warszawa.
- Mueller, P.S.; D. J. Plevak; T.A. Rummans**, (2002), „Zaangażowanie religijne i duchowość a medycyna – sugestie dla praktyki klinicznej” w: *Rehabilitacja Medyczna*, t. 6, nr 3, ss. 57-66.
- Norris, P.; R. Inglehart**, (2006), *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*. Kraków, Nomos.
- Paradowska, W.; R. Paradowski**, (2003), „Typology of Cultures and Economy in Culture” w: *Hemispheres* No. 18, ss. 85-93.
- Piwowarski, W.**, (2000), *Socjologia religii*, Lublin, KUL.
- Putnam, R.**, (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York, Simon & Schuster.
- Ritzer, G.**, (2009), *Makdonaldyzacja społeczeństwa*, Warszawa, Wyd. Muza SA.
- Scheler, M.**, (1995), *Problemy religii*, Kraków, Wyd. Znak.
- Stark, R. ; W. S. Bainbridge**, (2007), *Teoria religii*, Kraków, Wyd. Nomos.
- Szyjewski, A.**, (2001), *Etymologia religii*, Kraków, Wyd. Nomos.
- Wargacki, S.**, (2009), „Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy” w: Filipiak, M. (red.), *Wprowadzenie do socjologii kultury*, Lublin, Wyd. UMCS, ss. 294-313.
- Weber, M.**, (2002), *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa, Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Weeber, M.**, (2008), „Hermann Lübbe: widzialna religia jako technika przewycięzania własnej przygodności” w: Drehsen, V., Gräb, W., Weyer B.(red.), *Filozofia religii od Schleiermachera do Eco*, Kraków, Wyd. WAM, ss. 179-189.
- Wierciński, A.**, (1997), *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków.
- Wszolek, S.**, (2004), *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków, Wyd. WAM.