

Anna Chabasińska

ORCID: 0000-0001-8980-6737

Akademia im. Jakuba z Paradyża w Gorzowie Wielkopolskim

Kościół chrześcijański a globalizacja – perspektywa europejska

Streszczenie

W zglobalizowanej rzeczywistości Kościoły chrześcijańskie muszą na nowo poszukiwać swojego miejsca. Jest to zadanie niezwykle trudne, ponieważ nie sposób przewidzieć, w jakim kierunku zmierzają potrzeby duchowe współczesnych wiernych. Migracje, rozwój środków masowego przekazu, komplikujące się tożsamości i role wpływają na pogłębienie procesów dyferencjacji, co utrudnia zdefiniowanie jednoznacznych scenariuszy co do przyszłości religijnego rynku. Z kolei mnogość prezentowanych teorii świadczyć może o niezwykle skomplikowanej naturze religii i jej kontekstualności. Artykuł jest próbą przedstawienia najważniejszych prognoz opisujących możliwe miejsce kościołów chrześcijańskich w dzisiejszej globalnej wiosce.

Słowa kluczowe: Kościoły chrześcijańskie, religia, globalizacja, sekularyzacja, pluralizm religijny, deprivatyzacja, bezpieczeństwo kulturowe

Wstęp

Globalizacja w niezwykle krótkim czasie stała się wiodącym przedmiotem badań współczesnych nauk społecznych. Od tego czasu powstało wiele opracowań naukowych dotyczących istotnego wątku relacji między religią i globalizacją. Naukowcy koncentrowali się m.in. na ocenie wpływu globalizacji na religię, a tym samym na przeobrażenia instytucji kościelnych i samych członków wspólnot religijnych. Poza publikacjami, które zostały zaprezentowane w dalszej części artykułu, warto przywołać kilka źródeł anglojęzycznych z ostatnich lat. I tak w 2010 r. wydano zbiorową monografię szesnastu badaczy z całego świata (wśród nich m.in. Jonathan Friedman, Imre Szeman, Nanfred Steger, Peter Berger, Peter Bayer, Jose Casanova, Catarina Kinnvall, Paul James, Peter Mandaville), którzy z różnych perspektyw odnieśli się do przemian w obszarze religii, ukazując jej związki z globalizacją (wpływ nowych technologii, nowych wzorców konsumpcji, nowych środków wyrazu) i przedstawiając historyczne znaczenie religii w procesie wyłaniania się globalnego systemu; reakcję religii na różne wymiary globalizacji¹. W rozważaniach

¹ *Globalization and Culture*, vol. II, *Globalizing Religions*, red. P. James, P. Mandaville, Londyn–Los Angeles 2010.

badaczy pojawiała się także problematyka aktualności religii w nowej rzeczywistości. Paul James i Peter Mandaville udowodniali, iż twierdzenie o anachronizmie religii w zglobalizowanym świecie jest nieprawdziwe. W ich opinii religia jako zamknięty i uporządkowany system symboli, wartości i moralnych odwołań jest z jednej strony kwestionowana, z drugiej nabiera nowego charakteru – jako krytyk światowych nurtów lub jako źródło neotradycyjnej religijności². Te nowe formy religijnego zaangażowania w dobie kryzysu neoliberalizmu były przedmiotem dociekań Erina Wilsona i Manfreda Stegera w artykule *Religious Globalisms in the Post-Secular Age*, który ukazał się w czasopiśmie „Globalizations”³. Z kolei charakter przemian w praktykach religijnych wywołanych zjawiskiem globalizacji omówił w swoim tekście Andrew Dawson, zwracając uwagę na trzy aspekty: rosnącą różnorodność, rosnące zróżnicowanie organizacyjne i wzmocnienie subiektywnej religijności, które ze względu na nieznaną dotychczas skalę i szybkość stanowią nową jakość⁴. Pojawiający się pluralizm religijny jest także miejscem, w którym rozwija się współczesne pogaństwo. Jest ono reakcją na potrzebę odcięcia się od nowoczesności i odnalezienia swojego miejsca w świecie opisanym przez naturę. Michael Cooper w swoich rozważaniach wskazuje pięć czynników, które przyczyniły się do wzrostu tego zjawiska w Europie Zachodniej. Stawia jednocześnie tezę, że zachodnie chrześcijaństwo nie jest w stanie odpowiedzieć na nurtujące współczesnego człowieka pytania⁵.

Wpisując się w powyższe rozważania, autorka spróbowała zaprezentować różne stanowiska badawcze opisujące zależności, jakie łączą religię ze zjawiskiem globalizacji, pamiętając, iż procesy te dotyczą w dużej mierze chrześcijaństwa. W oparciu o zaproponowane przez Janusza Mariańskiego prognozy, w artykule przeanalizowano możliwe scenariusze, które opisywałyby miejsce Kościołów chrześcijańskich w zglobalizowanej rzeczywistości.

Tło problemu

W zglobalizowanym świecie religia stoi przed nowymi wyzwaniami, na które musi reagować. Narastająca dyferencjacja sprawiła, że jest jej coraz trudniej aktywnie

² P. James, P. Mandaville, *Globalizing Religion: World without End, or the End of Religion?*, „Arena Journal” 2013.

³ E. K. Wilson, M. B. Steger, *Religious Globalisms in the Post-Secular Age*, „Globalizations” 2013, vol.10.

⁴ A. Dawson, *Religion, Globalization and Modernity: From Macro-Process to Micro-Dynamics*, „Estudos de Religiao” 2014, vol. 28, No. 2.

⁵ M. Cooper, *Contributing factors in the resurgence of paganism in western society*, „Sacred Tribes Journal” 2005, vol. 2, No. 1.

uczestniczyć w dotychczasowych płaszczyznach swoich zainteresowań. Pluralizm konkurujących ze sobą wizji rzeczywistości spowodował zjawisko relatywizacji wartości, prowadząc tym samym do osłabienia religijnej wiarygodności. Symboliczne „drzewo oliwne” Thomasa L. Friedmana współzawodniczy z obrazującym pragnienie dobrobytu „lexusem”. Religia, podobnie jak tożsamość, naród czy dom, jest niezbędną częścią tego drzewa, to kwestia naszego człowieczeństwa. Jak pisze Friedman, „można być człowiekiem bogatym, inteligentnym, ale nie ma mowy o pełni człowieczeństwa, jeśli jest się samym. Pełnym człowiekiem jest się wtedy, gdy ma się korzenie, gdy jest się częścią oliwnego gaju”⁶.

Problem globalizacji łączy się zatem z kwestią bezpieczeństwa kulturowego Europy. Nie bez znaczenia dla tożsamości Europejczyków mają procesy związane z przemianami religijnymi jej mieszkańców. Kluczowym wydaje się utrzymanie stanu równowagi między obroną tożsamości, także tej religijnej, a przetrwaniem w systemie globalizacji. W dobie globalnych migracji, identyfikacyjnego rozmycia, amerykanizacji czy rozwoju nowoczesnych technologii informacyjnych Kościoły chrześcijańskie muszą dotrzeć na nowo do swoich wiernych.

Tocząca się na naszych oczach batalia zmusza instytucje religijne do podejmowania niezwykle trudnych i ryzykownych wyzwań, które pozwolą im ugruntować swoją pozycję w dość nieprzyjaznej dla nich rzeczywistości. Jak podkreśla Jose Casanova, „religia sama jest zmuszona nie tylko do zaakceptowania współczesnej zasady strukturalnej dyferencjacji sfery świeckiej, lecz musi także poddać się tej samej dynamice i rozwinąć swoją własną, autonomicznie zróżnicowaną sferę”⁷. Globalizacja jawi się zatem jako eksperyment – zarówno dla tradycyjnych Kościołów o wielowiekowej tradycji, jak i tworzących się religijnych denominacji. W perspektywie indywidualnej zderza się z jednostkową religijnością każdego wierzącego. Warto w tym miejscu zacytować Chantal Delsol, która jest zdania, iż „wciąż stoi przed nami zadanie rozważenia najważniejszej z zachodzących w naszych czasach przemian: końca liczącej sobie szesnaście stuleci cywilizacji. Śmierć świata chrześcijańskiego nie jest bynajmniej śmiercią nagłą. Więcej nawet, poza nielicznymi wyjątkami, cywilizacjom raczej nie zdarza się doświadczać tego rodzaju końca: umierają kawałek po kawałku, w następstwie szeregu wstrząsów. Chrześcijaństwo od dwóch wieków walczy o to by nie umrzeć, na tym polega jego poruszająca i pełna heroizmu agonia”⁸.

⁶ T. L. Friedman, *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001, s. 54.

⁷ J. Casanova, *Deprywatyzacja religii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie Wł. Piwowarski, Kraków 2012, s. 468.

⁸ Ch. Delsol, *The End of Cristendom*, <https://teologiapolityczna.pl/koniec-chrzescijanskiego-swiata-chrzescijanstwa-wyklad-prof-chantal-delsol> [dostęp: 22.05.2020].

Dotąd religia była wyrazem społecznych dążeń do ustabilizowania wszystkich aspektów rzeczywistości, skarbcem przechowywania stabilnych tożsamości, do których wprost można było się odwołać. Jak pisze Peter L. Berger, „religia była historycznie najbardziej powszechnym i skutecznym instrumentem legitymizacji”⁹. Jej nośność wynikała z odwołania nietrwałych konstrukcji empirycznej rzeczywistości społeczeństw do rzeczywistości ostatecznej. W przeszłości religia wpływała (kreowała) i utrzymywała wszystkie kluczowe dziedziny społecznej rzeczywistości: politykę, dyplomację, ekonomię, edukację, zdrowie¹⁰. Pełniła w stosunku do nich nadrzędną rolę w postaci bergerowskiego „świętego baldachimu”. Globalizacja zaburzyła tę harmonię. W sferze światopoglądowej dokonana się dyfuzja kultur religijnych, reinterpretacja dotychczasowych wyobrażeń o Bogu i życiu wiecznym, przewartościowanie życiowych priorytetów, nakładanie się i wymiana społecznych i prywatnych tożsamości. Peter Beyer dostrzega, że to kwestionowanie tożsamości w globalizującym świecie jest nieuchronne, a to za sprawą istnienia potężnych struktur społecznych ignorujących i zmieniających dostępne grupowe i jednostkowe tożsamości kulturowe. Niemożliwym staje się także powrót do komunikacyjnego izolacjonizmu¹¹.

Kapitał symboli, jakim przez wieki zarządzała religia, w pewnym sensie się wyczerpał. Paradoksalnie wynika to z natury instytucji kościelnych opartych na skostniałych strukturach, lokalnych przymierzach, często niepodlegających zmianom poglądach. W dobie pluralizmu wartości i sensów dostęp do tego kapitału został wielokrotnie poszerzony i zawłaszczony przez inne, elastyczniejsze w swej formie i sposobie komunikowania podmioty, także o świeckiej perspektywie widzenia świata. Tym samym religia straciła swój dotychczasowy monopol na kreowanie jedynej możliwej rzeczywistości. Z politycznego punktu widzenia w wyniku procesu uwalniania się społeczeństwa spod auspicji instytucji i symboli religijnych doszło także do jakościowej i historycznej zmiany w relacjach państwo – kościół, polegającej na wprowadzeniu bądź to doktryny rozdziału tych dwóch podmiotów, bądź też doktryny tolerancji i wolności religijnej.

Istotną cechą nowej rzeczywistości jest ruch. Nie jesteśmy już przypisani do jednego miejsca czy jednej tożsamości. W miejsce pewności i swoistego poczucia bezpieczeństwa pojawiła się konieczność konfrontacji z tym, co nowe, nieznanne. Doświadczana zmiana według Zygmunta Baumana wiąże się z rozluźnieniem tradycji i „wyłanianiem się „indywiduów” – jednostek o nie do końca określonej i niegwarantowanej przez zbiorowość tożsamości, stających zatem przed zadaniem

⁹ P. L. Berger, *Święty baldachim. Element socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005, s. 65.

¹⁰ B. R. Wilson, *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, [w:] *Socjologia religii...*, op. cit., s. 406.

¹¹ P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005, s. 25.

„konstruowania” własnej „tożsamości społecznej” własnym sumptem i zmuszonych w ten sposób do dokonywania *coraz to nowych wyborów*¹². Ich osadzenie w autonomicznych kontekstach i podporządkowanie różnym regułom pragmatycznym spowodowało, że powszechne, sugerujące spójność i celowość świata wizje zderzyły się z ich osobistym, odmiennym doświadczeniem¹³.

Dotychczasowa przestrzeń społeczna, polityczna i kulturowa, skonstruowana na trwałych znakach orientacyjnych, została zastąpiona siatką globalnych powiązań uwikłanych w nowe skomplikowane relacje. Mobilność społeczna i przestrzenna daje nam wybór i niesie za sobą istotne konsekwencje. Zanik stabilnych i pierwotnych stosunków społecznych eliminuje dotychczasową presję związaną z religijną afiliacją, stwarza płaszczyznę dla indywidualnych konwersji. Wierzący nie są już związani religią losu, wyznaczoną tradycją zamkniętej grupy, ale mają możliwość dokonywania wielokrotnej zmiany swojej religijnej proveniencji bądź też stają się ofiarami agresywnego prozelityzmu.

Scenariusze rozwoju Kościołów chrześcijańskich w zglobalizowanym świecie

Doceniając dorobek badaczy zajmujących się problematyką współczesnych przemian w obszarze religii, Janusz Mariański przedstawia siedem prognoz opisujących możliwe relacje między procesami globalizacji a zmieniającą się religijnością i kościelnością¹⁴. Pierwsza z nich zakłada postępującą sekularyzację. Początkowo teorie opisujące zjawisko sekularyzacji miały na celu ujęcie w teoretyczne ramy procesów związanych z ograniczaniem w różnych wymiarach życia społecznego wpływów religii. Przewidywano, że w wyniku modernizacji dojdzie do spadku znaczenia tradycyjnych i zinstytucjonalizowanych form religii, a w najbardziej pesymistycznych prognozach pisano o upadku religii. Zauważono, iż konsekwencją sekularyzacji stała się indywidualizacja religii, a także zwrócenie się do doczesności z pominięciem religijnych

¹² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 2012, s. 10.

¹³ Ibidem, s. 12.

¹⁴ J. Mariański, *Globalizacja i kościoły -sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007, s. 116-125. T. Luckmann przez pojęcie „religijności” rozumie wszelkiego rodzaju „religię prywatną”, która umożliwia wierzącemu interpretację siebie i świata. Z kolei „kościelność” jest pewnego rodzaju subiektywną religijnością, „uwarunkowaną, ograniczoną i ukształtowaną w wyniku uformowanych uprzednio przez społeczeństwo, instytucjonalizowanych systemów językowych, systemów symboli, postaw i działań”. P. M. Zulehner, *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, [w:] *Socjologia religii...*, op. cit., s. 439-440.

odniesień. W tym ujęciu sekularyzacja była globalnym zjawiskiem, którego kształt i przebieg był wspólny, niezależnie od kulturowej specyfiki. To ostatnie twierdzenie w końcu lat siedemdziesiątych zostało podważone. Pojawiły się także optymistyczne scenariusze wskazujące, iż procesy sekularyzacyjne przy spełnieniu pewnych warunków można odwrócić. Dostrzeżono rolę społecznych aktorów i jednostek mających wpływ na zachodzące zjawiska. Do głosu doszły opinie uwzględniające czynnik lokalnego kontekstu czy tradycji. I tak dla przykładu Berger odróżnia i uwzględnia odmienności europejskiego i amerykańskiego sekularyzmu, uważając, że w pierwszym przypadku najbardziej żywotna religijność kościelna występuje na peryferiach życia współczesnego społeczeństwa przemysłowego, wśród dawnej drobnej burżuazji i jednostek niezwiązanych z procesem pracy, w drugim zaś – sytuuje kościoły w centralnej pozycji symbolicznej, dzięki temu, że są one w znacznym stopniu zsekularyzowane¹⁵. Z kolei T. Luckmann zwraca uwagę na dwa równoległe procesy, które określa jako „kurczenie się transcendencji” i „rozszerzanie religii”. Miałyby one polegać na zdeinstytucjonalizowaniu społecznych form religii w najbardziej zmodernizowanych grupach społecznych, które – rozszerzając ich zakres wykraczający poza dotychczasowe obszary – odwoływałyby się do niższych poziomów transcendencji. Ta forma religijności o rozproszonym charakterze pozwalałaby na synkretyczne, indywidualne ujęcie religii i nie prowadziłaby do instytucjonalnego zawłaszczenia¹⁶.

Próby pojęciowego uporządkowania terminu sekularyzacja podjął się Karel Dobbelaere, który w stworzonym przez siebie modelu zaprezentował trzy jej wymiary. Pierwszy to będąca rezultatem zróżnicowania sekularyzacja społeczna, oznaczająca rozwój podsystemów pełniących różne funkcje i różniących się pod względem struktury. W tym kontekście religia staje się jednym z równorzędnych podsystemów. Z kolei sekularyzacja indywidualna wiąże się z zachowaniami jednostek i jej celem jest określenie poziomu integracji normatywnej w organizacjach wyznaniowych. To także kryterium konsensusu między normami wspólnot religijnych a zachowaniami i postawami wyznawców. Trzeci typ sekularyzacji – organizacyjny – opisuje zmiany zachodzące w organizacjach religijnych w obszarze wierzeń, moralności czy obrzędowości, które są próbą przystosowania się do nowej rzeczywistości¹⁷. Druga prognoza przedstawia scenariusz pluralizmu religijnego i wzrastającej tolerancji. Już w latach osiemdziesiątych XX wieku dominujący paradygmat sekularyzacji został podważony przez zaprezentowaną przez Rodneya Starka i Williama Bainbridge’a ekonomiczną teorię religii, która miała precyzyjniej

¹⁵ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008, s. 39.

¹⁶ T. Doktor, *Wstęp* do: P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie*, Kraków 2006, s. 11.

¹⁷ K. Dobbelaere, *Sekularyzacja...*, op. cit., s. 43-44.

opisywać jej rolę we współczesnym świecie. Zauważono, że prawa ekonomii mają także zastosowanie na religijnym rynku. W warunkach wolnej konkurencji bądź monopolu i państwowej regulacji funkcjonują podobnie jak w gospodarce rozmaite przedsiębiorstwa religijne. Zakłada ona, że konkurencyjność na religijnym rynku prowadzi do pojawienia się różnych ofert odpowiadających wciąż nowym i zmieniającym się potrzebom wiernych. Wzmacnia to religijną witalność wynikającą ze starań kościołów i wspólnot wyznaniowych o pozyskanie uwagi przyszłych konwertytów. Wspomniani badacze uważają, że w przypadku konkurencyjności co najmniej dwóch grup religijnych niskiego napięcia religijnego¹⁸ można zauważyć przejściowe stadium sekularyzacji. „Kiedy jedna organizacja religijna uzyskuje monopol dzięki przymierzowi zawartemu z państwem, ma powód i środki po temu, aby zlikwidować inne organizacje religijne. Gdy jednak moc religii ulegnie choćby niewielkiemu osłabieniu, traci ona zdolność dominowania”¹⁹. Badacze zwracają uwagę na dwie sytuacje, w których mamy do czynienia ze słabnięciem potęgi religii. Pierwsza z nich odnosi się do procesu powstawania sekt w ramach rodzimej organizacji religijnej, czego skutkiem jest wyselekcjonowanie ścierających się między sobą denominacji niskiego napięcia. Druga sytuacja związana jest z terytorialną ekspansją, w efekcie której zwycięskie państwo wchłania kilka niezależnych tradycji religijnych, prowadząc tym samym do ujednoczenia²⁰.

Zjawisko pluralizmu religijnego może prowadzić także do wzrostu tolerancji, a w konsekwencji do międzyreligijnego ekumenizmu. Już w latach sześćdziesiątych XX wieku B. R. Wilson przewidywał, że ekumenizm stanie się strategiczną odpowiedzią na sekularyzację. Zanik podziałów społecznych miał ułatwić jego rozwój. W swojej koncepcji Wilson postawił tezę, że w społeczeństwie świeckim nieuchronnym procesem będzie przejście od „Kościoła do sekty”, przed którym ochronić kościoły może ekumenizm. W najlepszej sytuacji znajdują się najliczniejsze kościoły, które będą w stanie zachować swoje tradycyjne praktyki religijne, oczywiście pod warunkiem, że wyrzekną się aspiracji do kontroli nad pozostałymi sferami życia²¹. W opinii Mariańskiego na obecnym etapie jest to proces nieodwracalny, którego efektem staje się „fragmentaryzacja” historycznej spuścizny Kościołów chrześcijańskich²².

¹⁸ Zgodnie z teorią zaproponowaną przez Benetona Johnsona kategoria napięcia religijnego odnosi się do relacji między organizacją religijną a otaczającym ją środowiskiem socjokulturowym i stanowi ekwiwalent subkulturowego odchylenia od społecznie uznanych reguł. W tym kontekście środowiska sektowe odznaczają się wyższym napięciem niż organizacje o bardziej „kościelnym” charakterze. R. Stark, W. S. Bainbridge, *Teoria religii*, Kraków 2007, s. 153.

¹⁹ Ibidem, s. 351.

²⁰ Ibidem.

²¹ B. R. Wilson, *Religia w zsekularyzowanym...*, op. cit., s. 408.

²² J. Mariański, *Globalizacja i kościoły...*, op. cit., s. 118.

Z kolei Beyer przewiduje, że zbliżamy się do momentu sprywatyzowanego pluralizmu religii i jesteśmy świadkami deprecjacji tradycyjnych treści, symboli czy religijnych profesji. W tej nowej rzeczywistości najtrwalszą i zarazem najpowszechniejszą odpowiedzią religii będzie tworzenie się ruchów religijno-społecznych, które – używając jej jako zasobu kulturowego – skutecznie zmobilizują swoich członków do zwrócenia uwagi na problemy wykraczające poza sferę religijną. Dotyczy to przede wszystkim nowych ruchów wywodzących się z liberalnej opcji religijnej, koncentrujących się na celach i strategiach działania prezentowanych przez nowe ruchy społeczne. W odróżnieniu od nich konserwatywne środowiska religijne skłaniają się w kierunku ruchów religijno-politycznych²³.

Realnym następstwem globalizacji jest także scenariusz synkretyzmu religijnego, którego skutkiem jest niebezpieczny dla religijnych grup proces ujednoczenia. Następuje on w sytuacji, gdy na światopoglądowym rynku nie będą akceptowane i szanowane odmienności i wartości przypisane poszczególnym wspólnotom wyznaniowym. W ten sposób dochodzi do konstruowania organizmów kulturowych nacechowanych często niespójną wielością tradycji religijnych i cywilizacyjnych, a dominować w nich mogą wartości opierające się na materializmie i konsumpcjonizmie. W opinii Scotta Atrana wszystkie współczesne religie są synkretyczne. „Dzieje się tak, ponieważ każde istniejące społeczeństwo komunikuje się oraz dzieli wierzeniami i praktykami religijnymi z innymi społeczeństwami. W niektórych społeczeństwach różne grupy społeczne wyznają konkurencyjne religie mające wiele tych samych elementów, które jednak znajdują się w różnych stosunkach, co odzwierciedla różniące te grupy rodzaje relacji społecznych”²⁴.

Kolejna, przeciwna do synkretyzmu prognoza zaproponowana przez J. Mariańskiego przewiduje, że globalizacja może poprzez nowoczesne środki komunikacji sprzyjać odrodzeniu fundamentalizmów, a także rozprzestrzenianiu się nowych ruchów religijnych. Karen Armstrong nazywa to „symbiotycznym związkiem”, albowiem można odrzucić zachodni racjonalizm, ale nie można od niego uciec²⁵. Wspólnym mianownikiem tych radykalnych form wiary jest krytyka nowoczesności, utożsamianej niejednokrotnie z zachodnim, pozbawionym wartości etycznych i moralnych stylem życia. Chrześcijańscy fundamentaliści odrzucają odkrycia z dziedziny biologii i fizyki, twierdząc, że Księga Rodzaju jest źródłem naukowej wiedzy, z kolei nowe ruchy religijne zbliżają się niebezpiecznie do kręgów nowej magii i sekt ezoterycznych²⁶.

²³ P. Beyer, *Religia i...*, op. cit., s. 168-169.

²⁴ S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz religii*, Kraków 2013, s. 149-150.

²⁵ K. Armstrong, *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005, s. 11.

²⁶ Szerzej na temat sekt o podłożu chrześcijańskim zob. C. Gatto Trocchi, *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002.

Ruchy religijne, posiadające rzadką wrażliwość na zachodzące w społeczeństwie przemiany i wyłapując jego potrzeby, „nie walczą z laicką etyką – ta dla nich nie istnieje – ale uważają, że nowoczesność jako wytwór bezbożnego rozumu nie zdoła ostatecznie wytworzyć żadnych wartości”²⁷. Wspomniany już S. Atran zwraca uwagę, iż jest to syndrom przede wszystkim uprzemysłowionych kultur, w których kulty fundamentalistyczne stanowią reakcje na zinstytucjonalizowaną mobilność społeczną i ekonomiczną elastyczność. Trwale eliminują one tradycyjny, wielopokoleniowy model rodziny, co przyczynia się do chronicznej dezorientacji w poczuciu jednostkowej tożsamości²⁸.

O ile fundamentalizm w swej istocie ma niewiele wspólnego z odrodzeniem religijności²⁹, o tyle scenariusz konfrontacji i współzawodnictwa między Kościołami wiąże się z żywieniem obserwowanym w różnych wielkich religiach świata. W teorii Samuela Huntingtona jest to proces nieuchronny, bo wynikający ze zderzenia cywilizacji, których głównym elementem jest religia³⁰. Z kolei Casanova upatruje w dzisiejszym procesie powrotu religii niezgodę na akceptację zmarginalizowania i sprywatyzowania jej roli w życiu publicznym. Miarą tego upublicznienia, jak pisze Irena Borowik, jest „zbiorowy adresat – całe społeczeństwo, elity, mass media, decydenci”³¹. W swojej analizie Casanova wskazuje trzy czynniki, które mogą sprzyjać wejściu religii w nowoczesną sferę publiczną. Pierwszy z nich pokazuje, że role publiczne będą w stanie przyjąć te religie, które ze swej istoty (doktryny, kulturowej tradycji) mają publiczną, wspólnotową tożsamość i nie dają się sprowadzić do roli niewidocznych (sprywatyzowanych) religii. Ich skuteczność będzie tym większa, im silniej zakotwiczona jest w historycznej tradycji ich zdolność do pełnienia prominentnych ról społecznych. Oczywiście przy zastrzeżeniu (drugi czynnik), że są także w stanie utrzymać „dynamiczny i żywotny wizerunek” jako prywatne religie zbawienia. Trzeci determinant wskazuje na aktualny globalny kontekst działania religii. Casanova uważa, iż w globalizującej przestrzeni religie będą dążyć do przejęcia ról publicznych zawsze wtedy, gdy „ich uniwersalistyczna ponadspołeczna religijna tożsamość zostanie wzmocniona przez ich rzeczywiste usytuowanie w roli ponadnarodowych systemów religijnych”³².

Do podobnych wniosków doszedł Peter Beyer, który uważa, że na publicznej scenie zglobalizowanego świata religia może znaleźć swoje miejsce, jeśli będzie

²⁷ G. Kepel, *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010, s. 37.

²⁸ S. Atran, *Ewolucyjny krajobraz...*, op. cit., s. 147.

²⁹ M. Marczevska-Rytko, *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010, s. 203.

³⁰ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, Warszawa 2004, s. 59.

³¹ I. Borowik, wstęp do: J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 15.

³² J. Casanova, *Deprywatyzacja religii...*, op. cit., s. 480-481.

posiadać trzy uzupełniające się właściwości: wysoki stopień indywidualnego zaangażowania religijnego wiernych, zinstytucjonalizowanie rozumiane jako profesjonalizacja i specjalizacja swoich zadań oraz wykorzystanie tradycyjnych sposobów działania do wymogów politycznej mobilizacji³³.

Na polityczny wymiar zaangażowania religii w globalizującym świecie wskazuje Georges Corm, według którego zwrot ku religii w świecie zachodnim „świadczy nie tyle o rzeczywistym powrocie do religii, ile raczej o wykorzystaniu jej jako środka prowadzącego do celu. Takie uciekanie się do religii wynika z konieczności uprawomocnienia poczynań, które w świetle klasycznych kryteriów wypracowanych przez nowoczesny humanizm kształtujący się od czasów oświecenia i rewolucji francuskiej trzeba by było uznać za całkowicie bezprawne”³⁴.

Życie w zglobalizowanym świecie może nieść za sobą także religijny indyferentyzm rozumiany jako obojętność wobec tego, co przynosi istota religii. Jest to zjawisko nieodłącznie związane z przemianami społeczno-kulturowymi zachodzącymi w globalnej skali. Współczesny odbiorca jest wymagający. Ma dostęp do informacji, potrafi sam dotrzeć do źródeł. Tym niemniej od Kościoła jako uczestnika społecznych relacji oczekuje konkretnych odpowiedzi na kluczowe i kłopotliwe pytania pojawiające się w jego życiu, także te z perspektywą końcowego spełnienia. Ich brak prowadzi do obojętności wyrażającej pewną formę intelektualnego rozczarowania, rezygnacji bądź sceptycyzmu. Taka postawa jest w pewnym sensie cechą nowoczesności³⁵. W zachodniej cywilizacji niesie ona za sobą konkretne konsekwencje – skierowanie się jednostek ku „irracjonalnemu” podejściu do życia i sprowadzenia przekonań religijnych do nieużytecznych i nieodpowiednich wobec ich aspiracji³⁶.

Ostania prognoza zakłada scenariusz rewitalizacji Kościołów chrześcijańskich. Według jej zwolenników globalizacja nie doprowadzi do całkowitej sekularyzacji, a chrześcijaństwo ponownie stanie się istotną wartością w życiu społecznym. Wydaje się, że jest to prognoza dość odległa, zwłaszcza w kontekście ostatnich skandali obyczajowych związanych z Kościołem katolickim.

³³ I. Borowik, wstęp do: P. Beyer, *Religia i ...*, op. cit., s. 20-21.

³⁴ G. Corm, *Religia i polityka w XXI wieku*, Warszawa 2007, s. 37.

³⁵ Anthony Giddens uważa, że choć nowoczesność jest porządkiem posttradycyjnym, ale nie oznacza to, że „rękojmię tradycji i obyczaju zastąpiła pewna wiedza racjonalna. Wątpienie, które jest nierozłączną cechą nowoczesnej myśli krytycznej, przenika zarówno życie codzienne, jak i świadomość filozoficzną, tworząc ogólny wymiar egzystencjalny współczesnego świata społecznego”. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2012, s. 13.

³⁶ H. Lambaerts, *Różnorodność czy obojętność? Indyferentyzm religijny jako symptom przemian*, <https://www.katecheta.pl/Archiwum/2004/Katecheta-7-2004/VERBA-DOCENT/Roznorodnosc-czy-obojetnosc-Indyferentyzm-religijny-jako-symptom-przemian> [dostęp: 12.09.2020].

Badania przeprowadzone w latach 2002-2018 w ramach projektu badawczego Europejski Sondaż Społeczny wskazują, że deklarowana religijność gwałtownie spadła w takich krajach jak: Irlandia, Węgry, Hiszpania, Portugalia, Polska, Niemcy i Ukraina. Dotyczy to wszystkich grup wiekowych, choć w najmniejszym stopniu tych powyżej 45. roku życia. Tłumaczyć to można przywiązaniem osób starszych do tradycyjnych form religijności reprezentowanych przez zinstytucjonalizowane Kościoły. Pewnym zaskoczeniem, trudnym do wytłumaczenia, jest wzrost religijności wśród ludzi młodych, jaki został zadeklarowany przez mieszkańców Litwy i Niemiec. Zbigniew Mikołajko zwraca także uwagę na związek między spadkiem religijności a skandalami obyczajowymi w Kościele katolickim, choć – jak zastrzega – będzie to proces długotrwały, a decyzje wiernych nie są podejmowane impulsywnie. Bardzo ciekawa zależność została zaobserwowana wśród użytkowników Internetu: osoby spędzające więcej czasu dziennie w Internecie deklarują się jako mniej religijne niż te, które uważają się za religijne³⁷.

W kontekście studiów nad religijnymi zachowaniami mieszkańców Europy Zachodniej interesujące wnioski wynikają także z raportu z 2018 r. przygotowanego przez Pew Research Center. Pokazują one, że niepraktykujący chrześcijanie (zdefiniowani na potrzeby badań jako ludzie, którzy identyfikują się jako chrześcijanie, ale uczęszczają na nabożeństwa nie częściej niż kilka razy w roku) stanowią największą część populacji w badanych krajach. We wszystkich krajach z wyjątkiem Włoch jest ich więcej, niż chrześcijan uczęszczających do Kościoła (tych, którzy chodzą na nabożeństwa przynajmniej raz w miesiącu). I co istotne, „niepraktykujący chrześcijanie również przewyższają liczebnie populację niezrzeszonych religijnie (ludzie, którzy identyfikują się jako ateści, agnostycy czasami nazywani „niewiernymi”) w większości badanych krajów”³⁸.

Zakończenie

Pisząc o perspektywie rozwoju Kościołów chrześcijańskich w dobie globalizacji, można dojść do kilku istotnych wniosków. Po pierwsze, od utrzymania ich dominującej roli na europejskim rynku religijnym będzie w dużym stopniu zależało bezpieczeństwo kulturowe Europy. Chrześcijańska cywilizacja jest wpisana w tożsamość Europejczyków. W kontekście przeobrażeń demograficznych, a także kulturowych, wywołanych niekontrolowanymi migracjami, oddanie tego pola

³⁷ Z. Mikołajko, *Jak zmieniła się religijność Europejczyków (od 2002 roku)*, <http://www.humanizm.net.pl/przemianyreligijnosci.html> [dostęp: 09.09.2020].

³⁸ <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/> [dostęp: 09.09.2020].

innym cywilizacjom przyczyni się do poważnych zmian w obszarze wartości, kultury czy instytucji.

Po drugie, trudno jest jednoznacznie rozstrzygnąć, które z przedstawionych scenariuszy mogą się zrealizować. Ich ziszczenie zależy w znacznej mierze od lokalnego kontekstu, oceny zaangażowania Kościołów w sprawy społeczne dzisiejszego świata (bieda, pandemia, bezrobocie, migracje, ekologia itp.), wiarygodności w rozwiązywaniu wciąż aktualnych problemów obyczajowych w Kościele katolickim, kwestii demograficznych czy nawet dostępu do Internetu.

Po trzecie, badania pokazują, że niewątpliwie mamy do czynienia ze spadkiem religijności wśród mieszkańców Europy, zwłaszcza wśród młodych chrześcijan, co oznacza, że Kościół w swej zinstytucjonalizowanej formule nie nadąża za potrzebami swoich wiernych i musi poszukiwać skuteczniejszych narzędzi komunikacji.

W końcu globalizacja niekoniecznie musi być traktowana jako zagrożenie dla chrześcijańskiej tożsamości, może stanowić również ambitne wyzwanie dla współczesnego Kościoła, który staje przed szansą stworzenia globalnej perspektywy, spójnej dla chrześcijańskiego świata w wielu kluczowych dla ludzkości kwestiach. Globalizacja, rozumiana jako zbiór procesów rozszerzających społeczne relacje, umożliwiła także dostęp do zinstytucjonalizowanej religii i uczestnictwo w niej większej liczby wiernych.

Bibliografia

1. Armstrong K., *W imię Boga. Fundamentalizm w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 2005.
2. Atran S., *Ewolucyjny krajobraz religii*, Kraków 2013.
3. Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, Warszawa 2012.
4. Berger P. L., *Święty baldachim. Element socjologicznej teorii religii*, Kraków 2005.
5. Beyer P., *Religia i globalizacja*, Kraków 2005.
6. Borowik I., *Wstęp*, [w:] P. Beyer, *Religia i globalizacja*, Kraków 2005.
7. *Bycie chrześcijaninem w Europie Zachodniej*, <https://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe/>.
8. Casanova J., *Deprywatyizacja religii*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie, Wł. Piwowarski, Kraków 2012.
9. Cooper M., *Contributing factors in the resurgence of paganism in western society*, „Sacred Tribes Journal” 2005, vol. 2, No. 1,
10. Dawson A., *Religion, Globalization and Modernity: From Macro-Process to Micro-Dynamics*, „Estudos de Religiao” 2014, vol. 28, No. 2.
11. Dobbelaere K., *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, Kraków 2008.
12. Doktor T., *Wstęp*, [w:] P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum. Religia u polityka na świecie*, Kraków 2006.
13. Friedman T. L., *Lexus i drzewo oliwne. Zrozumieć globalizację*, Poznań 2001.

14. Gatto Trocchi C., *Nowe ruchy religijne*, Kraków 2002.
15. Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa 2012.
16. *Globalization and Culture*, vol. II, *Globalizing Religious*, red. P. James, P. Mandaville, Los Angeles 2010.
17. Huntington S. P., *Zderzenie cywilizacji*, Warszawa 2004.
18. James P., Mandaville P., *Globalizing Religious. World without End, or the End of Religion?*, „Arena Journal” 2013.
19. Kepel, G., *Zemsta Boga. Religijna rekonkwista świata*, Warszawa 2010.
20. Marczevska-Rytko M., *Religia i polityka w globalizującym się świecie*, Lublin 2010.
21. Mariański J., *Globalizacja i kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?*, [w:] *Religia i religijność w warunkach globalizacji*, red. M. Libiszowska-Żółtkowska, Kraków 2007.
22. Mikołajko Z., *Jak zmieniała się religijność Europejczyków (od 202 roku)*, <http://www.humanizm.net.pl/przemianyreligijnosci.html>.
23. Stark R., Bainbridge W. S., *Teoria religii*, Kraków 2007.
24. Wilson B. R., *Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie Wł. Piwowarski, Kraków 2012.
25. Wilson E. K., Steger M. B., *Religious Globalisms in the Post – Secular Age*, „Globalizations” 2013, vol. 10.
26. Zulehner P. M., *Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna*, [w:] *Socjologia religii. Antologia tekstów*, wybór i wprowadzenie Wł. Piwowarski, Kraków 2012.

Christian churches and globalization – European perspective

Abstract

In a globalized reality, Christian churches must rediscover its place. The task is extremely difficult as it's impossible to know where the congregation's spiritual needs are heading. Migration and mass media rise as well as problematic identities and roles influence the deepening of the differentiation process, which makes it difficult to define unambiguous scenarios regarding the future of the religious market. On the other hand, the prolificacy of the presented theories proves religion's unusually complex nature and context. The article's aim was to present the most significant forecasts on where Christian churches will stand in the today's global village.

Keywords: Christian churches, religion, globalization, secularization, religious pluralism, deprivatization, cultural safety