

## BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (75)

**ZAWARTOŚĆ:** I. Uwagi na temat religii w kontekście zrównoważonego rozwoju; II. Religia i religijność w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym w ujęciu Petera L. Bergera; III. Biuletyn socjologii religii – Indeks tematyczny (2010-2019).\*

I. UWAGI NA TEMAT RELIGII  
W KONTEKŚCIE ZRÓWNOWAŻONEGO ROZWOJU

Program określony w ONZ-owskich *Celach zrównoważonego rozwoju* (*Sustainable Development Goals*) z 2015 r. nie wspomina wprost religii ani organizacji religijnych. Pojawia się ona dwa razy, zawsze w kontekście równego statusu i podstawowych wolności. Odniesienia do duchowości są również tylko dwa i dotyczą „ducha globalnej solidarności”.<sup>1</sup>

Może (powinno) to dziwić, ale szczęśliwie nie oddaje ogólnego trendu we współczesnym rozumieniu zależności między obu tytułowymi czynnikami życia społecznego. Rośnie bowiem świadomość znaczenia religii w kwestiach związanych z rozwojem gospodarczym, ekonomią czy organizacją ludzkiego życia. W ostatnich dziesięcioleciach widać to po wzroście liczby publikacji, artykułów i monografii poświęconych tej tematyce, która wcześniej nie była w takim stopniu obecna w obszarze zainteresowań

---

\* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz Sakowicz, Warszawa.

<sup>1</sup> *Transforming our world: the 2030 Agenda for Sustainable Development*. Resolution adopted by the General Assembly on 25 September 2015; [https://www.unfpa.org/sites/default/files/resource-pdf/Resolution\\_A\\_RES\\_70\\_1\\_EN.pdf](https://www.unfpa.org/sites/default/files/resource-pdf/Resolution_A_RES_70_1_EN.pdf), s. 2, 6, 10, 21 (dostęp: 20 XI 2019). Z omawianymi kwestiami wiąże się zagadnienie miejsca wartości religijnych w edukacji obywatelskiej; F. Ouellet, *Religious Education and Citizenship in Postmodern Societies*, w: M. de Souza, G. Durka, K. Engebretson, R. Jackson, A. McGrady (red.), *International Handbooks of Religion and Education*, Dordrecht 2008, s. 363-374.

teoretycznych i praktycznych.<sup>2</sup> Są one wynikiem rozwoju badań dotyczących wzajemnych związków między religią i rozwojem, przede wszystkim pochodzących od naukowców i praktyków zajmujących się tym drugim. Pod wieloma względami stanowi to nowy punkt wyjścia do badań nad rozwojem. To rosnące zainteresowanie można wyjaśnić wieloma, wzajemnie powiązаныmi, czynnikami, z których dwa zasługują na wskazanie już na początku. Oba o charakterze ogólnym, oba ważne. Są to: utrzymywanie się religii w dużej części świata, a nawet rosnąca jej dynamika (żywołność) na znaczących obszarach, oraz poczucie, że dotychczasowe podejście do rozwoju jest nieskuteczne.<sup>3</sup>

Rozwój jest dziedziną nauki i praktyki, realizującą zróżnicowany zestaw sądów wartościujących w heterogenicznym środowisku aktorów społecznych. Sukces programów jest uwarunkowany niezależnymi i częściowo nieprzewidywalnymi czynnikami oraz tym, w jakim stopniu wyznaczone cele są podzielane przez ich adresatów i inne kluczowe postaci tej „gry”.<sup>4</sup>

Pierwszy czynnik, opisany swego czasu przez José Casanovę,<sup>5</sup> stał się wyzwaniem dla tzw. paradygmatu modernizacyjnego, potrzebą znalezienia nowych ram do opisu tego, czego świadkiem stał się świat, m.in. w Iranie czy w przypadku amerykańskiego ewangelikalizmu. Religia nie zniknęła, nie przeniosła się do sfery wyłącznie prywatnej, co widać wyraźniej, jeśli nie skupiać się na Europie, a sięgać do Ameryki Łacińskiej, Afryki, częściowo Azji. Z tego wynika zainteresowanie socjologii religii jej obecnością w sferze publicznej.<sup>6</sup> Tym bardziej że o ile spada procentowy udział deklaracji przynależności do tradycyjnych Kościołów, o tyle rośnie część przynależna tzw. rewiwalistom (nurtom ewangelikalno-pentekostalnym

---

<sup>2</sup> W literaturze polskiej ostatnich lat wskazać należy dorobek Ryszarda F. Sadowskiego, np. *The Potential of Religion in the Promotion and Implementation of the Concept of Sustainable Development*, Papers of Global Change 24/2017, s. 37-52 (tamże dalsza bibliografia).

<sup>3</sup> B. Jones, M.J. Petersen, *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development*, Third World Quarterly 32 (2011) nr 7, s. 1291.

<sup>4</sup> D. Freeman, *The Pentecostal Ethic and the Spirit of Development*, w: tenże (red.), *Pentecostalism and Development: Churches, NGOs and Social Change in Africa*, London 2012, s. VIII.

<sup>5</sup> J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005.

<sup>6</sup> J.A. Beckford, N.J. Demerath (red.), *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*, London 2007.

w chrześcijaństwie, ale też ich odpowiednikom w islamie i innych religiach), a to specyficzna postać religijności w interesującym nas tu kontekście.<sup>7</sup>

Drugi czynnik to niesatysfakcjonująca skuteczność, szczególnie przy uwzględnieniu zaangażowanych środków, dotychczasowych działań prorozwojowych. Jeśli rezultaty nie są zadowalające, tym bardziej należy pytać, w jaki sposób różne elementy – w tym przekonania religijne, wartości i praktyki – wpływają na przebieg i wyniki inicjowanych procesów.

W 2000 r. Kurt Alan Ver Beek – socjolog amerykański i aktywny działacz „pomocowy” – ogłosił swoją słynną frazę, określającą religię mianem „tabu rozwojowego” (*a development taboo*). Po przeanalizowaniu według „słów kluczowych” zawartości trzech najbardziej znanych periodyków naukowych poświęconych rozwojowi: *Journal of Development Studies*, *World Development* i *Journal of Developing Areas*, pod kątem obecności w nich w latach 1982-1998 tematyki religijnej i związanej z duchowością, doliczył się w pierwszym z nich (*Journal of Development Studies*) 46 przypadków użycia wyrazu „płeć”; 38 – „populacja”; 19 – „środowisko” i... jednego dla „religii”<sup>8</sup> oraz żadnego dla „duchowości”. Dla wszystkich trzech wyglądało to odpowiednio: 170 (populacja), 163 (płeć), 120 (środowisko), 16 (religia) i 0 (duchowość).<sup>9</sup> W żadnym z trzech nie było artykułu, w którym religia lub duchowość byłyby głównym tematem.

Badacz przyjrzał się także zasadom programowym i regułom funkcjonowania takich organizacji jak United States Agency for International Development (USAID) i CARE, przeprowadził wywiady z zarządem oraz pracownikami i stwierdził, że z założenia dystansują się one od interesujących nas tu kwestii. USAID, będąc jedną z najbardziej wpływowych organizacji tego typu, stwierdziła, że nie finansuje projektów z wyraźnymi celami religijnymi i misjonarskimi (*religious/proselytising*) ani takimiż treściami (*content*); podobnie CARE: „Jesteśmy akonfesyjni [*non-sectarian*], kwestii wierzeń religijnych i duchowych nie ma w naszych programach (...)

<sup>7</sup> Por. S. Deneulin, C. Rakodi, *Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On*, *World Development* 39 (2011) nr 1, s. 45-54.

<sup>8</sup> Ten jeden, poświęcony roli magii i czarów w rozwoju, ukazał się w piśmie *World Development*. Chociaż w 1980 r. *World Development* poświęcił cały numer związkom religii z rozwojem, to później rzadko wracano do tej problematyki; K.A. Ver Beek, *Spirituality: a development taboo*, *Development in Practice* 10 (2000) nr 1, s. 42.

<sup>9</sup> *Tamże*, s. 37; B. Jones, M.J. Petersen, *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development*, s. 1291-1292.

Szanujemy znaczenie duchowości dla ludzi, z którymi pracujemy w krajach rozwijających się, ale nie stanowi to części naszego podejścia. Koncentrujemy się na fizycznym i społecznym dobrobycie [*well-being*] społeczności”.<sup>10</sup> Nawet pozarządowa organizacja Catholic Relief Services (CRS), bezpośrednio podlegająca Kościołowi katolickiemu w Stanach Zjednoczonych, stwierdziła, że „dyskusje na temat przekonań religijnych i praktyk personelu lub uczestników programu nie są częścią naszych działań”.<sup>11</sup>

Jak zauważa Ver Beek – a przypomnijmy, że jest on nie tylko teoretykiem, ale i praktykiem działań prorozwojowych – na pierwszy rzut oka taka postawa wydaje się słuszna: pomijanie potencjalnie kontrowersyjnych tematów oraz sytuacji, w której przedsięwzięcia pomocowo-rozwojowe wiązałyby się z presją – obiektywną lub subiektywną – ideową (ideologiczną). Motywem unikania wszystkiego, co kojarzy się z religią czy duchowością, może być strach przed zarzutem propagowania czy wręcz narzucania określonej wizji świata.<sup>12</sup> Warto jednak zwrócić uwagę na to, że organizacje te nie stronią od innych równie delikatnych tematów, jak reforma rolna czy przemoc wobec kobiet, gdy uważają, że jest to konieczne w procesie rozwoju. Zajmują się konfliktowymi kwestiami, takimi jak płeć, klasa i środowisko.

Abstrahowanie od kwestii duchowych przedstawiane bywa niekiedy jako wyraz szacunku dla miejscowej kultury, jej elementów, których się nie podziela, choć przyjmuje do wiadomości, że istnieją, co z kolei może nieść ze sobą pewną dozę postawy protekcyjnej.

Przy różnych motywacjach nieuwzględnianie religii i duchowości utrudnia rozpoznanie „płynnej sieci” społecznych zależności i uwarunkowań, co prowadzi do mniej otwartego dialogu, osłabia zdolność jednostek i społeczności do określania własnych wartości i priorytetów, a więc także znajdowanie rozwiązań. Warunkiem skuteczności przedsięwzięć społeczno-gospodarczych jest rozumienie ludzi, których one dotyczą; właściwa ocena

---

<sup>10</sup> Cyt. za: K.A. Ver Beek, *Spirituality: a Development Taboo*, s. 38.

<sup>11</sup> *Tamże*.

<sup>12</sup> Oczywiście, przykłady wykorzystywania swojej uprzywilejowanej pozycji (dawcy, opiekuna, przełożonego) do osiągania celów *stricto* religijnych istnieją i obawa bycia o to posądzonym na pewno kieruje w określonym stopniu autorami i wykonawcami programów rozwojowych.

tego, co może dać im siłę i nadzieję, tym bardziej w odniesieniu do programów nowatorskich, trudnych, ryzykownych.<sup>13</sup>

To, co zostało powiedziane wyżej o dynamice religii, nie musi oznaczać koniecznie zwiększającej się roli tego czynnika (powiedzmy szerzej: duchowego) w sensie ogólniejszym, lecz co najmniej zmianę w postrzeganiu i pragmatyce omawianych sfer (religii i rozwoju). Zmianę na tyle istotną, że używa się na jej opisanie określenia „zwrot religijny” (*religious turn*). I chodzi tu o dostrzeżenie roli i zainteresowanie religią w kontekście programów rozwojowych, co owocuje – wspomnianą wyżej – rosnącą liczbą konferencji, seminariów, artykułów, raportów i książek.<sup>14</sup>

Religia była i jest wprzęgana w realizację celów społeczno-politycznych, jeśli prezentuje lojalność wobec dominującego paradygmatu lub jest traktowana jako obciążenie, gdy go kwestionuje. W drugim przypadku jej neutralizacja może się odbywać w sposób wyrazisty, przez wskazywanie na jej reakcyjny, hamujący, przestarzały charakter. Znamy wpływowe teorie widzące w religii „opium ludu” (Marks) czy „infantylną reakcję dorosłego człowieka na jego własne poczucie bezradności”, jak u Freuda. Mamy wprawdzie także przykład Maxa Webera z jego spostrzeżeniami o wpływie religii/ideologii na kształt szerokich trendów rozwojowych, takich jak wzrost kapitalizmu, jednak ich błyskotliwość przejawia się bardziej w opisie tego, co się zdarzyło, niż co zrobić, żeby zdarzyło się, jak chcemy. W otorbionej szacunkiem dla klasyka wersji funkcjonuje, jako uproszczone, przekonanie o tym, że pewne poglądy religijne pielęgnują postawy uważane za sprzyjające cnotliwemu cyklowi oszczędnościowo-inwestycyjnemu (skromność, ciężka praca), podczas gdy inne (np. zadowolenie ze swojego życia) uważane są za szkodliwe, a przynajmniej nie mające wpływu na wzrost gospodarczy.<sup>15</sup>

Subtelniejszą i bardziej współczesną postacią „rozvodu” z religią, jest podkreślanie koniecznej separacji dwóch sfer jako warunku nowoczesnego modelu funkcjonowania państwa i społeczeństwa. Ta dychotomizująca perspektywa zakłada, że przekonania ludzi o świętości, animistyczny obraz świata lub wiara w moc modlitwy są sprawami prywatnymi i osobistymi,

<sup>13</sup> K.A. Ver Beek, *Spirituality: a Development Taboo*, s. 39.

<sup>14</sup> B. Jones, M.J. Petersen, *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development*, s. 1292.

<sup>15</sup> S. Deneulin, C. Rakodi, *Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On*, s. 46.

co sprawia, że ludzie Zachodu czują się niekomfortowo, gdy stykają się publicznie z jakąś formą ich ekspresji.

Ponieważ z przyczyn uwarunkowanych historią, poziomem rozwoju i znaczenia politycznego to kraje rozwinięte są autorami programów rozwojowo-pomocowych, ich sposób patrzenia jest, a przynajmniej przez długie dziesięciolecia był, dominujący. Duchowe i materialne potrzeby ludzi są ze sobą powiązane niezależnie od czasu i miejsca na ziemi, ale w kulturze Zachodu nastąpiło charakterystyczne dla niej rozdzielenie tych obszarów na odrębne płaszczyzny funkcjonowania: świecką i religijną. W tych ramach zakłada się, że także działania wspólnot religijnych można podzielić na *d u c h o w e* i *n i e - d u c h o w e*. Religia (jako duchowość) jest postrzegana w oddzieleniu od *r o z w o j u*.<sup>16</sup>

Instrumentalne traktowanie religii wyrażało się w okresach wcześniejszych i wyraża nierzadko dziś w odmawianiu jej partnerstwa w kształtowaniu programów rozwojowych, plasowaniu jej jakby obok tych programów, do których włączana była, niejako „dopraszana” do ich realizacji, tylko w formie określonych zadań wypełnianych przez „organizacje oparte na wierze”.<sup>17</sup> Religia postrzegana przez ten pryzmat traci swoistość tego, czym żyją ludzie. To są konsekwencje określonej konceptualizacji kluczowych dla naszych rozważań kategorii: religii i rozwoju, gdzie religia jest rozumiana jako niezależna od rozwoju „głównego nurtu”, podczas gdy „rozwój”

---

<sup>16</sup> Ph. Öhlmann, S. Hunglinger, W. Gräß, M.-L. Frost, *Religion and Sustainable Development: The “Secular Distinction” in Development Policy and its Implication for Development Cooperation with Religious Communities*, Religion & Development 3/2008, s. 3. Słabość takiego podejścia – rozdzielającego – szczególnie wyraźnie widać na przykładzie afrykańskich Kościołów niezależnych (African Independent Churches – AICs); B. Bompani, *Religion and Development from Below: Independent Christianity in South Africa*, Journal of Religion in Africa 40 (2010) nr 3, s. 307-330.

<sup>17</sup> FBO (Faith-Based Organization) – nie istnieje powszechnie akceptowana definicja takiej organizacji, ale zwykle charakteryzuje się ją jako mającą jedną lub więcej z następujących cech: związek ze wspólnotą religijną; misyjne cele lub działania oparte na religii i takież dobór personelu; B. Jones, M.J. Petersen, *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development*, s. 1303. Clarke i Jennings określają tak „każdą organizację czerpiącą inspirację i wskazówki swojej działalności z nauk i zasad wiary lub z określonej interpretacji albo szkoły myślenia w ramach tej wiary”; G. Clarke, M. Jennings (red.), *Development, Civil Society and Faith-Based Organizations*, London 2008, s. 6.

definiuje się jako coś, co robią agencje rozwoju,<sup>18</sup> ze znikomym udziałem refleksji nad tym, czy może on być oddzielony od religijnych wymiarów życia. A przecież, jeśli ma się angażować wspólnoty religijne w powstawanie koncepcji rozwoju na zasadzie wzajemnego partnerstwa, trzeba również angażować je na poziomie wartości, idei i przekonań.<sup>19</sup>

Oba wspomniane wyżej sposoby rugowania religii z myślenia o zrównoważonym rozwoju i jego planowania są rodzajem gwałtu na przyrodzonym prawie człowieka do realizacji na swój sposób jego duchowych i materialnych potrzeb, a przy tym – co jest istotnym komponentem świadomościowym przywołanego wyżej „zwrotu” – marnowaniem potencjalnego zasobu, jakim jest kapitał duchowy (religijny) określonej społeczności.

Zmiany w myśleniu o rozwoju sprawiły, że temat religii nie jest już możliwy do ignorowania w badaniach nad nim i jego planowaniem. Widać to na przykładzie zmieniającego się rozumienia ubóstwa, dziś postrzeganego jako zjawisko wielowymiarowe. Studium Banku Światowego, *Voices of the Poor*,<sup>20</sup> wyraźnie unaocniło, jak ważnym czynnikiem jest religia w życiu wielu ludzi w krajach rozwijających się. Wywiady z tysiącami mieszkańców pokazały jej miejsce i związek z poczuciem dobrostanu. „Od Jamajki po Indonezję, Bangladesz, biedni ludzie wielokrotnie podkreślali, że spokojne miejsce do czytania Biblii i modlitwy, pielgrzymka do Mekki, uczestnictwo w obrzędach religijnych są częścią dobrego życia”.<sup>21</sup> I tak, lepsze dotarcie do tego, co ludzie odczuwają jako ubóstwo, zmienia praktykę projektów rozwojowych, od ujęcia czysto finansowego do kategorii „potrzeb podstawowych” i „środków do życia”. I wskazuje również na zaspokojenie potrzeb religijnych jako składową dobrostanu.

Wraz z poczuciem niewystarczającej skuteczności programów rozwojowych, następują zmiany i dziś, jak się rzekło, rośnie przekonanie, że kryzysu nie można rozwiązać wyłącznie za pomocą środków technologicznych.

---

<sup>18</sup> B. Jones, M.J. Petersen, *Instrumental, Narrow, Normative? Reviewing Recent Work on Religion and Development*.

<sup>19</sup> Ph. Öhlmann, S. Hunglinger, W. Gräb, M.-L. Frost, *Religion and Sustainable Development: The “Secular Distinction” in Development Policy and its Implication for Development Cooperation with Religious Communities*, s. 1.

<sup>20</sup> D. Narayan, R. Chambers, M.K. Shah, P. Petesch, *Voices of the Poor: Crying out for Change*, New York 2000.

<sup>21</sup> S. Deneulin, C. Rakodi, *Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On*, s. 48; D. Narayan, R. Chambers, M.K. Shah, P. Petesch, *Voices of the Poor: Crying out for Change*, s. 38.



Jednym z pierwszych kroków w tym kierunku było powołanie w 1998 r. z inicjatywy prezesa Banku Światowego, Jamesa D. Wolfensohna, i ówczesnego arcybiskupa Canterbury, lorda George'a Careya, organizacji pod nazwą The World Faiths Development Dialogue (WFDD), współdziałającej w ramach ulokowanego na katolickim Uniwersytecie Georgetown w Waszyngtonie Berkley Center for Religion, Peace & World Affairs. Celem jest współpraca wspólnot religijnych i „organizacji opartych na wierze” (FBO) z agendami rozwojowymi na rzecz walki z ubóstwem i nierównością, usuwania barier między nimi oraz między różnymi religiami przez lepsze zrozumienie i uzgadnianie wspólnej płaszczyzny aksjologicznej. Stawiając sobie za cel wspieranie współpracy między środowiskami religijnymi i świeckimi na rzecz rozwoju społeczno-gospodarczego, inicjują one kontakty, organizują badania, konferencje i seminaria, tworzą bazy danych oraz upowszechniają wiedzę z omawianego zakresu.

W ostatnich dwóch dekadach byliśmy świadkami wzrastającego zainteresowania kwestiami religijności i jej roli w tworzeniu „nowoczesnego” społeczeństwa, co znalazło wyraz na początku 2000 r. w zainicjowaniu przez takie pozarządowe organizacje pomocowe jak: Oxfam, Care, Save the Children, Caritas czy Tearfund, dyskusji z przywódcami różnych światowych wyznań i organizacji religijnych w celu zbadania wspólnej płaszczyzny między myśleniem i praktyką rozwoju „świeckiego” i „opartego na wierze”.<sup>22</sup>

Dzisiejsza sytuacja wydaje się zmieniać na lepsze, nie tylko dlatego, że opisany w tym tekście rozdźwięk wydaje się zmniejszać, ale również dlatego, że cechą ostatnich czasów jest wspomniana na wstępie dojrzewająca myśl o konieczności humanizacji programów rozwojowych. Biorąc pod uwagę zmiany w kontekście społecznym i politycznym, nie można dłużej ignorować kwestii religii. Po pierwsze, należy ponownie przyjrzeć się założeniom sekularyzacji i sekularyzmu, które rzekomo definiują relacje

---

<sup>22</sup> D. Freeman, *The Pentecostal Ethic and the Spirit of Development*, s. VII. Przykładami zlecenia przez instytucje rozwojowe projektów badawczych angażujących religie są m.in. „Program badań nad religiami i rozwojem” Uniwersytetu w Birmingham (Religions and Development Research Programme), Niemiecki Instytut Studiów Globalnych i Obszarowych (German Institute of Global and Area Studies) z siedzibą w Hamburgu, prowadzący badania z zakresu studiów regionalnych i ponadregionalnych oraz „Program badawczy wspólnot religijnych i zrównoważonego rozwoju” (Research Programme on Religious Communities and Sustainable Development) na Uniwersytecie Humboldta w Berlinie.



między religią, społeczeństwem i polityką, co następuje i ma już całkiem spory dorobek. Po drugie, refleksja nad rozwojem musi uwzględniać zarówno dynamiczny jak i heterogeniczny (czy raczej heteromorficzny) charakter religii we współczesnym świecie. Zarówno studia rozwojowe, jak i religia zajmują się znaczeniem „postępu” lub „lepszego życia”.<sup>23</sup>

Jest jeszcze inny aspekt związany z omawianą problematyką, który warto chociażby tylko zasygnalizować. Z rozwojem gospodarczym, którego elementem jest zintensyfikowana ingerencja w środowisko naturalne człowieka, rozumiana nie tylko w zakresie przyrodniczym (ekologicznym), ale również biologii samego człowieka, wiążą się kwestie o charakterze bioetycznym. Niosą one coraz bardziej skomplikowane wyzwania, wymagające świadomości wspólnego źródła problemów pojawiających się w ekologii i bioetyce oraz pogłębionej zadumy nad „pojęciami człowieka, natury i relacji człowieka z naturą”.<sup>24</sup>

Miarą złożoności problemów jest, jak podkreślają przywołani badacze, liczba dyscyplin naukowych zaangażowanych w ich rozwiązanie, nie tylko w dziedzinie ekonomii, nowoczesnych technologii, nauk przyrodniczych, ale politologii, socjologii, filozofii i teologii.<sup>25</sup> Teoretyczną podstawę tych zagadnień stanowi powracające pytanie o zdolność współczesnej myśli teologicznej do podejmowania na nowo kwestii związanych z żywotnymi problemami współczesności w skali globalnej i lokalnej, a następnie redefinicja miejsca postaw i motywacji religijnych w przestrzeni społecznej i powrót pojęcia „sens życia” wypychanego ze świadomości współczesnej i pragmatyki zachodniego świata, podzielonego na wspomniane wyżej rozłączne sfery: religijną i świecką.<sup>26</sup>

*Piotr Stawiński, Kraków*

---

<sup>23</sup> Oczywiście bardzo różnie je rozumiejąc, ale to oznacza, że należy zwrócić uwagę na społeczne i historyczne procesy tworzenia znaczeń, wymagające przejścia do interpretacyjnych metod badawczych; S. Deneulin, C. Rakodi, *Revisiting Religion: Development Studies Thirty Years On*.

<sup>24</sup> Z. Łepko, *Foreword*, w: R.F. Sadowski, J. Tomczyk (red.), *A Holistic Approach to Environment Conservation*, Warszawa 2008, s. 7.

<sup>25</sup> *Tamże*, s. 8.

<sup>26</sup> W. Gräß, *Lebenssinndeutung als Aufgabe der Theologie*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 113(2016) nr 4, s. 366-383.

## II. RELIGIA I RELIGIJNOŚĆ W SPOŁECZEŃSTWIE TRADYCYJNYM I NOWOCZESNYM W UJĘCIU PETERA L. BERGERA

Religia i religijność – traktowane z socjologicznego punktu widzenia – wiążą się z systemem znaczeń, wartości, norm i wzorów zachowań, pełniących funkcje porządkujące, strukturalizujące rzeczywistość, objaśniające świat, w którym żyją ludzie, przez odwołanie się do tego, co przekracza rzeczywistość empiryczną. Socjolog nie zajmuje się religijnością w ogóle, lecz tą, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, która jest uwikłana w określony kontekst społeczno-kulturowy. Zajmuje się on religią, a nie Bogiem, i chociaż religia odnosi się do Boga, on odnosi ją przede wszystkim do człowieka i do społeczeństwa. Traktuje religię jako zjawisko społeczne (ale nie jako zjawisko wyłącznie społeczne) i rozpatruje ją bądź w odniesieniu do społeczeństwa (funkcje integracyjne lub dezintegracyjne), bądź w odniesieniu do osobowości ludzkiej (funkcje sensotwórcze).

Z socjologicznego punktu widzenia należy określić, kto jest człowiekiem religijnym, oraz podać kryteria religijności grupy społecznej. Żadna pojedyncza cecha nie może w sposób adekwatny określić, czym jest religijność. Religijność wyraża się w różnorodnych formach i kontekstach. Trzeba ją więc ujmować jako syndrom lub zbiór cech, postaw, wartości, norm, wzorów zachowań itp. Wszystkie te elementy nie mogą być traktowane jako całkowicie niezależne od siebie i od całości, lecz jako wzajemnie powiązane i dopełniające się. Są one odnoszone do określonego kontekstu społeczno-kulturowego.

Przedmiotem badań socjologii religii są fakty religijne, które tworzą pewną odrębną i specyficzną kategorię zjawisk i procesów. Są one klasyfikowane przez badaczy w zależności od ich zainteresowań i stanowisk metodologicznych. Socjologia nie zajmuje się jednak badaniem genezy i istoty faktów religijnych. Traktuje religię jako zjawisko społeczne, ale nie chce wyjaśniać jej powstania i rozwoju przyczynami wyłącznie społecznymi, a tym bardziej nie przyjmuje założenia, że odpowiednia zmiana stosunków społecznych doprowadzi do jej zmirzchu, a nawet całkowitego zaniku. Socjolog postrzega religię *sub specie temporis*, a zatem z konieczności pozostawia jako kwestię otwartą, czy i jak można ją postrzegać *sub specie aeternitatis*.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 227-228.

Tak jak idee religijne mogą prowadzić do empirycznie uchwytnych zmian w strukturze społecznej, tak zmiany w strukturze społecznej wpływają na poziom religijnej świadomości i wyobrażeń. Religia jawi się jako siła kształtująca w jednej sytuacji historycznej i jako zjawisko zależne w innej sytuacji.<sup>2</sup> Religijność i więzi z Kościołami chrześcijańskimi (tzw. kościelność) różnicują się oraz są uwarunkowane kontekstem społeczno-kulturowym. Związek między społeczeństwem i religijnością nie ma jednak charakteru deterministycznego.

Z punktu widzenia socjologii wiedzy ujmuje się religię nie tylko w perspektywie integracji społecznej, lecz według jej znaczenia dla jednostki. Jako religijne określa się te treści, które pozwalają jednostce konstruować własną osobową tożsamość oraz nadać sens jej codziennemu życiu. Religia pełni zatem w stosunku do jednostki funkcję kształtowania i zabezpieczania jej osobowej oraz społecznej tożsamości, chroniąc ją przed utratą nadziei i bezsensem. W tym znaczeniu stanowi ona niezbędny składnik ludzkiej egzystencji, czyni zadość ludzkiej potrzebie orientacji i poczucia pewności w świecie. Socjologia religii, jako integralna część socjologii wiedzy, analizuje poznawczy i normatywny porządek, przez który jest legitymizowane społecznie tworzone uniwersum.<sup>3</sup>

Peter L. Berger<sup>4</sup> (którego poglądy są przedmiotem analizy w niniejszym opracowaniu) podkreśla, że z socjologicznego punktu widzenia jedną z zasadniczych funkcji religii – od czasów archaicznych aż do dnia dzisiejszego – jest uprawomocnienie porządku społecznego. Sekularyzacja jest zjawiskiem realnym i zwłaszcza na Zachodzie oraz w środowiskach ludzi

---

<sup>2</sup> Tenże, *Sekularyzacja a problem wiarygodności religii*, w: F. Adamski (red.), *Socjologia religii*, Kraków 1984, s. 374-385.

<sup>3</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Sociology of Religion and Sociology of Knowledge*, *Sociology and Social Research* 47/1963 s. 417-427.

<sup>4</sup> Peter L. Berger urodził się 17 marca 1929 r. w Wiedniu, zmarł 27 czerwca 2017 r. w Stanach Zjednoczonych. Kiedy Niemcy dokonały *Anschlusu* Austrii w 1938 r., przeniósł się z rodzicami do Palestyny, a w 1946 r. wyemigrował do Stanów Zjednoczonych. W 1952 r. uzyskał obywatelstwo amerykańskie. Doktoryzował się w New School for Social Research w 1954 r.; tu pracował w latach 1963-1970. Od 1981 r. był profesorem w Boston University, a od 1985 r. był dyrektorem Institute for the Study of Economic Culture w Boston University. W latach 1966-1968 był przewodniczącym Society for the Scientific Study of Religion. Jest zaliczany do klasyków światowej socjologii religii; I. Borowik, *Berger Peter L.*, w: *Religia. Encyklopedia PWN*, t. 2, Warszawa 2001, s. 28-29.

wykształconych w innych regionach świata osłabiła uprawomocniającą siłę religii. Jednak religia nadal uprawomocnia ład społeczny i tworzy potężne siły w wielu częściach świata. Autor ten wymienia m.in. neotradycjonalizm muzułmański i konserwatywny protestantyzm rozprzestrzeniający się w Trzecim Świecie i w Ameryce Łacińskiej. W innych religiach tradycyjnych – w buddyzmie, hinduizmie i judaizmie – również występują silne ruchy odrodzeniowe, często z doniosłymi społecznie i politycznie skutkami ubocznymi. Niezależnie od tego, jak szeroki jest wpływ sekularyzacji, religia nadal na całym świecie pozostaje głównym źródłem uprawomocnienia zarówno *status quo*, jak i różnych propozycji alternatywnych.<sup>5</sup>

Socjolog amerykański Peter L. Berger, który definiuje religię jako ludzkie przedsięwzięcie, ustanawiające święty kosmos (religia jako kosmizacja w świętej formie), podkreśla, że „tylko za pośrednictwem świętości człowiek był w stanie w ogóle pojmować kosmos”. Religia jest ludzką wiarą i działaniem wobec świętego kosmosu. Podlega ona procesowi instytucjonalizacji, który jest przekazem treści religijnych w procesie eksternalizacji, obiektywizacji i interioryzacji. Religia legitymizuje instytucje społeczne, ponieważ włącza je w porządek kosmicznych i świętych odniesień. Przez symboliczne gwarancje oferuje określone „struktury uwiarygodnienia”.<sup>6</sup>

Instytucjonalizacja dokonuje się w ramach przekazywania młodemu pokoleniu układów społecznych w postaci pewnego świata obiektywnego. W ten sposób instytucje jawią się jako dane, niezmiennie i oczywiste same przez się. Instytucjonalny świat (w tym i religia) przekazywany przez większość rodziców ma charakter rzeczywistości historycznej i obiektywnej. Instytucje jako sfera faktów historycznych stają przed jednostką jako fakty niepodważalne. Instytucje te są zewnętrzne wobec jednostki, nie może ona pozbyć się ich na życzenie.<sup>7</sup>

Badając jakikolwiek konkretny porządek instytucjonalny, pytamy, jaki jest zakres instytucjonalizacji w całości działań społecznych danej zbiorowości, jak wielka jest sfera działalności zinstytucjonalizowanej

---

<sup>5</sup> P. L. Berger, *Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności*, Warszawa 1995, s. 326-328.

<sup>6</sup> Tenze, *Święty baldachim*, s. 59-60; tenże, *Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte*, w: O. Schatz (red.), *Hat die Religion Zukunft*, Graz-Wien-Köln 1970, s. 52.

<sup>7</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983 s. 103-105.

w porównaniu ze sferą, która pozostaje niezinstytucjonalizowana, jakie czynniki przesądzą o szerszym lub węższym zakresie instytucjonalizacji. Jeżeli nawet porządek instytucjonalny podlega historycznej zmienności, to istnieje wzajemny związek różnych instytucji na poziomie zachowania znaczenia.<sup>8</sup> „Problem integracji znaczeń (czyli znaczącego związku różnych instytucji) ma wyłącznie subiektywny charakter. Obiektywny sens instytucjonalnego porządku jawi się każdej jednostce jako dany i powszechnie znany, jako taki przyjmowany jest społecznie bez zastrzeżeń. Jeżeli w ogóle występuje jakiś problem, spowodowany jest on subiektywnymi trudnościami, jakie może mieć jednostka w internalizacji znaczeń, na które istnieje już społeczna zgoda”.<sup>9</sup>

Za P.L. Bergerem możemy powiedzieć, że społeczeństwo jest faktem obiektywnym, zniewalającym i tworzącym człowieka („społeczeństwo w człowieku”), lecz jednocześnie nasze sensowne działania przyczyniają się do utrzymania społeczeństwa, a także do jego zmiany („człowiek w społeczeństwie”). Te dwa twierdzenia zawierają w sobie paradoks egzystencji społecznej: społeczeństwo określa nas, lecz jest z kolei określane przez nas.<sup>10</sup> Instytucje pozwalają jednostkom rozpoznawać wzory i modele myślenia oraz działanie w grupie społecznej, wzrastać w określonym porządku społecznym.

W społeczeństwie tradycyjnym Kościół definiował społeczne *sacrum* i sprawował nad nim opiekę. Jeżeli zaznaczał się rozdział tego, co należało do *sacrum*, i tego, co było dziedziną świecką, to i tak świeckie podlegało temu, co sakralne (religijne). Przekonania religijne i praktyki kultowe były silnie zakorzenione w kulturze i w znacznym stopniu społecznie sankcjonowane, wspierane przez struktury społeczne. Tożsamość religijna była w zasadzie dana, tylko częściowo wypracowywana. Była wielkością bardziej stałą niż zmienną, w niewielkim stopniu zróżnicowaną, uważaną za niemal niepodważalny pewnik. W społeczeństwach tradycyjnych nie zaznaczało się wyraźne oddzielenie życia religijnego od innych sfer życia, *sacrum* i *profanum*. Czynności, miejsca, przedmioty, zasady życia, osoby należące do *sacrum* były ściśle związane z tym, co było *profanum*. Jeżeli

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 131.

<sup>9</sup> Tamże, s. 135-136.

<sup>10</sup> P. L. Berger, *Zaproszenie do socjologii*, Warszawa 1988 s. 136.

nawet jednostki funkcjonowały w różnych kontekstach społecznych, to nie prowadziło to – lub tylko rzadko – do konfliktów i napięć.<sup>11</sup>

Religie i Kościoły chrześcijańskie funkcjonują inaczej w społeczeństwie nowoczesnym. Peter L. Berger, którego poglądy na funkcjonowanie religii i religijności w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym są niżej analizowane, nie stosuje terminu „społeczeństwo ponowoczesne”. Według niego nie znajdujemy się w sytuacji postmodernistycznej. Procesy modernizacyjne wciąż trwają, a sama modernizacja przyjmuje różnorodne formy. Pewne cechy nowoczesnych społeczeństw utrzymują się, inne podlegają znacznym przekształceniom. Nowoczesne technologie komunikacyjne (np. Internet) sprzyjają kształtowaniu się nowych form życia społecznego i międzyludzkiego współżycia. Według P.L. Bergera w efekcie współczesnych procesów komunikowania społecznego kontakty międzyludzkie stają się łatwiejsze, szybsze i prostsze – ma to swoje konsekwencje, ale nie prowadzi do powstania nowego typu człowieka czy nowych tworów społecznych.<sup>12</sup>

### **Religia i religijność w społeczeństwie tradycyjnym**

Społeczeństwo tradycyjne było zdominowane przez los, co znajduje wyraz w utrwalonych instytucjach społecznych i w mentalności ludzi. W społeczeństwie losu z trudem dopuszcza się alternatywy, a w konsekwencji opcje i wybory. Przeszłość, jako podstawowa struktura wiarygodności, stabilizowała styl życia i uprawomocniała struktury władzy. Jednostka nie miała własnego, niezależnego punktu widzenia na życie i nie była zdolna do ponoszenia osobistej odpowiedzialności. Przyswajała ona sobie przede wszystkim wartości, normy i wzory zachowań, które były z reguły częścią całościowej kultury oraz z góry określone w formie zobowiązań społecznych. Typ osobowości, jaki ukształtował się w społeczeństwie o bardzo powolnym charakterze zmian, opierał się na stałych wzorcach tradycyjnych. W ramach uporządkowanej stabilnej całości, o wyraźnie ukształtowanych

---

<sup>11</sup> L. Dyczewski, *Sacrum*, w: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*, Kraków 2004 s. 358-359.

<sup>12</sup> *Persönliches und Gesellschaftliches. Ein Gespräch mit Peter L. Berger, Emil Brix und Manfred Prisching*, w: M. Pritsching (red.), *Peter L. Berger und die Soziologie der Gegenwart. Gesellschaft verstehen*, Wien 2001, s. 153-159; M. Zemło, *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno-fenomenologicznej*, Lublin 2003, s. 239-334.

instytucjach i sprawnie funkcjonujących strukturach, każdy podmiot miał swoje określone zadania.

W sytuacji, gdy struktury społeczne powielały się bez istotnych zmian z pokolenia na pokolenie, nie pozostawało miejsca na nonkonformizm, kontestację i brak konsensu (stan jednomyślności w sferze wartości), na niezależne rozstrzygnięcia moralne i konstruowanie nowych wartości na podstawie kryteriów indywidualnych. W praktyce istniały ograniczone możliwości osobistego wyboru w formie wyraźnego „tak” lub „nie” w stosunku do panującej tradycji społecznej, moralnej i religijnej. Ustalone systemy wartości, hierarchie norm etycznych, prawnych i obyczajowych stanowiły sprawnie działające regulatory życia społecznego. Jednostki z łatwością poddawały się wpływom i oddziaływaniom panujących instytucji i oczywistościom kulturowym.

Rozbieżności poglądów dotyczących tego, co w danej sytuacji uznawano za moralne a co za niemoralne, były nieznaczące ze względu na istniejące oczywistości etyczne. Ograniczały je także narzucone formy kontroli i opinii społecznej. Społeczeństwo pomagało jednostce określić, kim ona jest (dymensja poznawcza), jak i to, kim być powinna (dymensja normatywna).<sup>13</sup> Całe życie jednostki przebiegało według z góry ustalonego „porządku rzeczy”, a religia czyniła codzienność bardziej znośną, miała w niej wielkie, integrujące znaczenie na wszystkich etapach życia jednostki. Kościoły chrześcijańskie obejmowały swoim zasięgiem, wpływami i kontrolą wszystkie dziedziny życia indywidualnego i społecznego, przyczyniając się do budowania wspólnego świata o odniesieniach do ostatecznie wiążących wartości. Nie przekreśla to faktu, że religia w innych kontekstach życiowych była jednocześnie źródłem trwogi i niepokoju w świadomości jednostek.

Społeczeństwa przednowoczesne (tradycyjne) były w jakiś sposób oparte na religii, była ona jakby „wszędzie” niekwestionowana i nieproblematiczna oraz do pewnego stopnia jedynie możliwa. „Przez większą część ludzkiej historii panujące religie funkcjonowały w społeczeństwie jako monopole wyznaczające ostateczne legitymizacje życia jednostkowego i zbiorowego. Instytucje religijne rzeczywiście były instytucjami w ścisłym tego słowa znaczeniu, to jest były środkami regulowania zarówno myśli, jak i działań. Świat, tak jak był on definiowany przez daną instytucję religijną, był światem, którego zasadniczo nie podtrzymywała świecka władza społeczna,

---

<sup>13</sup> P. L. Berger, *Welt der Reichen, Welt der Armen. Politische Ethik und sozialer Wandel*, München 1976, s. 220.



stosująca narzędzia społecznej kontroli. Rolę o wiele bardziej podstawową odgrywał w tym względzie «zdrowy rozsądek» członków tego społeczeństwa. Wyjście poza świat definiowany religijnie było krokiem w chaotyczną ciemność, w anomię, być może także w obłąd. Niekoniecznie oznaczało to, że monopolistyczne instytucje religijne były zewnętrznie tyrańskie w forsowaniu swoich definicji rzeczywistości<sup>14</sup>.

W społeczeństwach przednowoczesnych (tradycyjnych) religia cieszyła się ogromnym autorytetem, przez nią wcielał się w codzienne życie określony porządek wartości i norm, który był swoistym imperatywem społecznym. Działające w tych społeczeństwach instytucje wyznaczały przebieg życia, role społeczne wraz z ich oczekiwaniami i społeczne interakcje. Wymiary sensu nie musiały być definiowane na nowo każdego dnia, mieściły się one nie jako w przypisanych wzorach zachowań. Społecznie ważne interakcje przebiegały często w sposób bezrefleksyjny i quasi-automatyczny. Nie oznacza to jednak, że tradycja w całej swojej różnorodności może być pojmowana w sposób całkowicie i absolutnie statyczny. Wyznaczała ona jednak wyraźne linie czasowe i przestrzenne dla dokonującej się zmiany (zmiana kontrolowana). Tradycja była bardzo mocno powiązana z religią, ale zarówno jedna, jak i druga mogły się powoli zmieniać.

W społeczeństwach tradycyjnych religia ogarniała swoim oddziaływaniem całokształt życia społecznego, przenikała i normowała poniekąd całą strukturę społeczną, nadawała transcendentne znaczenie zarówno instytucjom, jak i życiu poszczególnych jednostek. Życie społeczne w znacznej mierze nie byłoby zrozumiałe bez odniesień religijnych, bez kontekstu „świętego kosmosu”. Wartości religijne ujawniały się jako godne szacunku z tej racji, że przemawiała za nimi tradycja, że zostały sprawdzone i uświęcone przez dzieje. Religia wiązała się silnie z homogeniczną kulturą typową dla społeczeństw tradycyjnych, wpływała na społeczne obszary ustanawiania znaczeń, definiowania bliższej i dalszej rzeczywistości, wreszcie na przekaz utrwalonych w tradycji treści kulturowych.<sup>15</sup>

Społeczeństwo tradycyjne tworzyło ramy scalające, w których jednostki przyjmowały to wszystko, co za pomocą języka, idei, symboli, norm, instytucji itp. było przekazywane z pokolenia na pokolenie, co chroniło jednostkę przed chaosem i bezsenssem. Człowiek wyłączający się ze społeczeństwa

---

<sup>14</sup> Tenże, *Święty baldachim*, s. 182.

<sup>15</sup> F.-X. Kaufmann, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, s. 197.

stawał przed niebezpieczeństwem utraty sensu życia. W utrzymywaniu porządku społecznego ważną rolę pełniła religia, zwłaszcza w sytuacjach granicznych i krańcowych (np. choroby, śmierć, katastrofy), dostarczając członkom społeczeństwa mocnych podstaw do integracji i poczucia sensu przez odniesienie do „świętego kosmosu”. Dzięki niej świat stawał się wówczas racjonalnie uporządkowany i kierowany.<sup>16</sup>

Homogeniczne i stabilne społeczeństwo tradycyjne było wysoce zintegrowane. Występowały w nim różnice między poszczególnymi sektorami życia, ale były one związane razem przez dotyczący ich wszystkich sens. Ten integralny sens czy porządek miał zwykle charakter religijny. Dla jednostki znaczyło to po prostu, że takie same integrujące symbole przenikały różne sektory jej codziennego życia. Będąc w rodzinie, w pracy, angażując się w politykę czy uczestnicząc w uroczystościach i ceremoniach, jednostka zawsze była w tym samym świecie. Jak długo nie opuszczała fizycznie społeczeństwa, tak długo nie miała poczucia, że w danej sytuacji społecznej znajduje się poza wspólnym światem życia.<sup>17</sup>

Tradycyjne instytucje religijno-kościelne – uznawane za oczywiste – zapewniały poczucie sensu i „bycie w domu”. Pełnienie ról społecznych podlegało ściśle kontroli systemu społecznego, a proste kryteria moralne utrzymywały swoje automatyczne zastosowanie. Wartości i normy religijne oraz moralne uchodziły za święte i niepodważalne. O przynależności do Kościoła decydowały przede wszystkim czynniki społeczno-kulturowe, w mniejszym zaś stopniu uświadomione potrzeby religijne (religijność tradycyjna, ludowa, kulturowa, dziedziczona, przekazywana, niekiedy konformistyczna). Kościół, przez swój Urząd Nauczycielski, określał nakazy i zakazy moralne. Człowiek wierzący, który podporządkowywał się tym przykazaniom, powinien być szczęśliwy, w każdym razie uchodził za religijnego.

W społeczeństwach tradycyjnych (premodernizacyjnych) – twierdził Peter L. Berger – człowiek żył w świecie losu, tzn. większością ludzkiej aktywności rządziły określone normy, przepisy, zasady. Człowiek premodernistyczny był daleki od wszelkiej ambiwalencji. „Używając języka socjologicznego, możemy powiedzieć, że cechą społeczeństw

---

<sup>16</sup> P. L. Berger, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973, s. 51.

<sup>17</sup> P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Bezdomny umysł*, w: B. Mikołajewska (red.), *Zjawisko wspólnoty. Wybór tekstów*, Warszawa 1989, s. 489.

premodernistycznych było to, że ich instytucje były traktowane jako pewne i oczywiste. A pewność nie była oczywiście całkowita – gdyby tak było, wówczas nie byłoby możliwości jakiegokolwiek zmiany. Jednakże gdy porównamy stopień pewności w społeczeństwach premodernistycznych ze stopniem pewności w modernistycznych społeczeństwach – wówczas widzimy, że była to pewność bardzo duża. ... Widać to na przykładzie różnych rozwiązań instytucjonalnych – powiedziane było, jak rzeczy mają być robione i innej możliwości nie było”.

I dalej: „Było powiedziane, jak i z kim założyć rodzinę, jak wychowywać dzieci, wyrażać władzę. Ponieważ istota ludzka buduje swą tożsamość na podstawie tego, co robi, była wówczas kim była – i nie mogła być nikim lub niczym innym. W społeczeństwie ludzkim istnieje związek między siecią instytucji i tzw. repertuarem tożsamości. W społeczeństwie tradycyjnym związek ten jest bardziej ścisły niż w społeczeństwie modernistycznym. Co więcej, tradycyjne instytucje i tożsamości są uważane za oczywiste, pewne, traktowane prawie tak, jak elementy przyrody. Inaczej mówiąc, zarówno społeczeństwo jak i tożsamość są traktowane jako los”.<sup>18</sup> Religia znajdowała się w centrum życia społecznego.

Religia miała w zasadzie monopol w określaniu ostatecznych uzasadnień życia jednostkowego i społecznego. Wyrzeczenie się jej oznaczałoby życie poza prawem, moralnością i społeczeństwem. Wszelkie dewiacje w tym względzie były dostrzegane i potępiane. Wartości religijne stawały się bowiem oficjalnym systemem znaczeń i sensów. Religia była do pewnego stopnia jedyną propozycją światopoglądową i nie musiała konkurować z innymi systemami interpretacji życia oraz walczyć o uznanie społeczne swoich racji. Ogólnie rzecz biorąc, była adekwatna do potrzeb indywidualnych i wspólnotowych. W społeczeństwach tradycyjnych ludzie żyli w środowiskach homogenicznych pod względem wyznaniowym i światopoglądowym.

W społeczeństwach tradycyjnych struktury wiarygodności religii były silne i stabilne. Jednostki z łatwością poddawały się wpływowi panujących instytucji kościelnych, propagujących określony model religijności i moralności. Mieliśmy do czynienia z procesem, który za Maxem Weberem można opisać jako „zaczarowanie” świata. W „zaczarowanym” świecie ludzie wierzyli nie tylko w to, czego nauczały Kościoły chrześcijańskie, ale i w duchy

---

<sup>18</sup> P. L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne. Wybór tekstów*, t. 1, Kraków 1990, s. 18-19.

i siły magiczne, a Boga pojmowano często jako instancję pomocną przeciw złym siłom. Względnie monolityczna wspólnota katolicka była usankcjonowana przez swoistą „cywilizację” parafialną. Ludziom wydawało się, że ich przeświadczenia (przekonania) religijne są zrozumiałe same przez się (oczywiste), że dzielą je wszyscy, czyli istniała mniej lub bardziej jednolita ich społeczna akceptacja.<sup>19</sup> Religijność i kościelność różnicowały się oraz były uwarunkowane kontekstem społeczno-kulturowym.

W stabilnym społeczeństwie tradycyjnym proces socjalizacji religijnej był zazwyczaj jednorodny i konsekwentny. Wszystko zmierzało do utrzymania i wzmocnienie pewnego typu orientacji religijnej. W jednolitym procesie socjalizacji i wychowania elementy oddziałujące na jednostkę nie były konfliktowe ani wobec siebie, ani wobec aspiracji innych członków społeczeństwa. Wzory myślenia i działania religijnego, wpajane w sposób jawny lub ukryty od pierwszych chwil życia człowieka, kształtowały korzystny obraz religii i Kościoła, nie podlegały istotnym przekształceniom. Trwałość postaw i zachowań religijnych oraz moralnych była gwarantowana symbiozą struktur świeckich i kościelnych oraz oficjalną kulturą, która miała zabarwienie chrześcijańskie. Religijność była elementem całościowo przekazywanej kultury i pozostawała pod wpływami kościelnymi.

Religijność ukształtowana w społeczeństwach tradycyjnych i w społeczeństwach wczesnej nowoczesności miała charakter kościelny, czyli była związana z Kościołami, jako rezultat zinstytucjonalizowanych procesów socjalizacji kościelnej. Niemal do dnia dzisiejszego religijność kościelna była zasadniczym przedmiotem zainteresowań socjologów religii. Badaniem socjologicznym są łatwo dostępne te religijne wartości, normy i wzory zachowań, które w procesie socjalizacji zostały przyswojone i ukonstytuowały się w kontaktach z grupami religijnymi. Przekazywana przez uczestników procesu socjalizacji religijność ma charakter zinstytucjonalizowany, jest skierowana na wartości, normy, wzory zachowań i symbole przyjęte w Kościołach lub w mniejszych grupach religijnych. Jak pisze Ursula Boos-Nünning, „wiera religijna nie może być rozważana poza nauką i doktrynami zinstytucjonalizowanych religii, ponieważ Kościoły wpływały aż do naszych czasów – bezpośrednio lub pośrednio, także poprzez inne, pozakościelne nośniki socjalizacji – na religijną socjalizację jednostki.

---

<sup>19</sup> P. L. Berger, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Warszawa 2007.

Każdą religijność można zatem uważać za subiektywną odpowiedniość zinstytucjonalizowanych norm Kościoła<sup>20</sup>

Homogeniczne społeczeństwo epoki przedtechnicznej kształtowało prawie wyłącznie chrześcijan tradycyjnych, związanych z Kościołem w sposób względnie pełny. Ścisła współpraca i więź Kościoła, państwa oraz innych podmiotów socjalizacji (np. rodzina, sąsiedztwo, szkoła) pozostawiała jednostce tylko jeden wybór: orientowanie się (przynajmniej zewnątrznie) na oczekiwania i wymagania Kościoła (członkostwo automatyczne). Jeżeli nawet w społeczeństwie tradycyjnym pojawiali się chrześcijanie tylko częściowo zintegrowani z Kościołem, to z powodu silnej kontroli społecznej byli oni empirycznie mało uchwytni. Stabilizacja stosunków społecznych gwarantowała stabilność religii oraz potwierdzała jej wiarygodność. Z drugiej strony religia odgrywała w życiu społecznym bardzo ważną rolę, gdyż przez swój system symboli, obejmujących wszystkie ważne sfery życia, przyczyniała się do pełnej integracji społeczeństwa. Z socjologicznego i psychologicznego punktu widzenia była ona poznawczą i normatywną strukturą, dzięki której człowiek „czuł się” zdomowiony we wszechświecie.

W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego do nowoczesnego dokonuje się wiele istotnych przekształceń, zarówno na poziomie instytucji, jak i świadomości ludzi. „Typowe premodernistyczne społeczeństwo tworzy warunki, w których religia ma dla jednostki wartość obiektywnej rzeczywistości. Modernistyczne społeczeństwo natomiast podkopuje tę pewność, odbiera jej obiektywność, rozbija jej status oczywistości, *ipso facto* subiektywizuje religię. Ta zmiana jest bezpośrednio związana z przechodzeniem od losu do wyboru: premodernistyczna jednostka była przywiązana do swoich bogów z takim samym nieubłaganym przeznaczeniem, które zdominowało całość jej egzystencji. Modernistyczny człowiek stoi w obliczu konieczności wyboru między bogami, których pluralizm został mu udostępniony. Jednym z typowych warunków egzystencji człowieka premodernistycznego była religijna pewność – człowiek modernistyczny z kolei doświadcza religijnych wątpliwości<sup>21</sup>. Trzeba jednak pamiętać, że w warunkach radykalnych zmian społecznych to, „co było stosowne niegdyś, jest niestosowne teraz, i *vice versa*. To, co było tabu, staje się *de rigueur*, to, co było oczywiste,

---

<sup>20</sup> U. Boos-Nünning, *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, München 1972, s. 26.

<sup>21</sup> P. L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, s. 13-27.

staje się śmieszne, to, co było czymś światem, staje się tym, co musi zostać przewyżczone. Oczywiście przejście takiej transformacji pociąga za sobą reinterpretację własnej przeszłości, i to radykalną”.<sup>22</sup>

### **Religia i religijność w społeczeństwie nowoczesnym**

Znamiennym rysem obecnej sytuacji społeczno-kulturowej jest odchodzenie od modelu społeczeństwa tradycyjnego, opartego na instytucjonalnych autorytetach, w tym i na autorytetach religijnych i kościelnych. Społeczeństwa współczesne znajdują się bez wątpienia w fazie zwrotnej i w okresie przejściowym, w których chwieją się do niedawna stabilne struktury społeczne, czyli te związane z tradycją i religią. Berger nie stosuje terminu „postmodernizm” czy „społeczeństwo postmodernistyczne (ponowoczesne)”, mówi o modernizacji, o społeczeństwach nowoczesnych czy o modernizujących się społeczeństwach.

Wraz z modernizacją społeczną zmienia się powoli utrwalony przez wieki tradycyjny układ życia społecznego. Dawne oferty życia tracą swoją wyłączość. Nowoczesność charakteryzuje się pluralizacją niemal wszystkich sfer ludzkiego życia. To, co było trwałe, staje się labilne, to, co było absolutnym nakazem, staje się ofertą wśród wielu innych możliwości. Reakcje ludzi na tę różnorodność równouprawnionych ofert i opcji są ambiwalentne. Pluralizm relatywizuje życie codzienne. Dla wielu ludzi współczesnych religia staje się swoistym „towarem konsumpcyjnym”, który można wybierać według potrzeb i gustów. Wraz z rozpadem tradycyjnych środowisk społecznych zmienia się nie tylko struktura społeczna, ale i poszerza się dla jednostek przestrzeń wolnych wyborów, również w odniesieniu do religii i Kościołów.<sup>23</sup>

Społeczeństwo nowoczesne, pluralistyczne łatwo określić przeciwstawiając je społeczeństwu tradycyjnemu lub społeczeństwu losu. Podział na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru został wprowadzony przez P. L. Bergera. Jest to podział dychotomiczny, przydatny do analizy konkretnych społeczeństw, realizujących w różnym stopniu cechy jednego lub drugiego typu idealnego. To, co w społeczeństwie tradycyjnym było

<sup>22</sup> Tenże, *Zaproszenie do socjologii*, s. 65.

<sup>23</sup> Tenże, *Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt? w: zbior., *Leben im Angebot. Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland*, Gütersloh 1994, s. 33-48.*

faktem, staje się kwestią wyboru. Berger określa tę zmianę jako przejście od „losu” do „wyboru”.<sup>24</sup>

Przejście od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru jest w zasadzie procesem nieodwracalnym. Ponieważ wszystko, co ma historyczny charakter, jest z natury nieodwracalne, także i w tym przypadku są możliwe wyjątki. Jednym z nich jest państwo totalitarne, będące w jakimś sensie nawrotem do społeczeństwa losu. Nowoczesny totalitaryzm, stosujący nowoczesne środki komunikacji społecznej i kontroli, tworzy nowy „świat losu”, pozbawiający ludzi nadziei na alternatywne rozwiązania, pluralizm i dialog. W rzeczywistości totalitaryzm jest zjawiskiem krótkotrwałym we współczesnych społeczeństwach, a stworzony przez niego nowy „porządek” – czymś przejściowym.<sup>25</sup>

„Nowoczesna jednostka żyje więc w świecie wyborów, co kontrastuje ostro ze światem losu, zamieszkiwanym przez człowieka tradycyjnego. Musi ona dokonywać wyborów wśród licznych sytuacji życia codziennego i ta konieczność wyboru sięga aż do przestrzeni wierzeń, wartości, widzenia świata. Decydować znaczy uczynić coś przedmiotem refleksji. Modernistyczna jednostka musi zatrzymać się i zrobić przerwę tam, gdzie człowiek premodernistyczny mógł działać w sposób bezrefleksyjny i spontaniczny. Po prostu człowiek modernistyczny musi myśleć w sposób bardziej rozważny, a nie dlatego, że jest bardziej inteligentny, lub że osiągnął wyższe poziomy świadomości, lecz dlatego, że siły sytuacji społecznej zmuszają go do tego. Staje w obliczu konieczności wyboru oraz *ipso facto* konieczności zrobienia pauzy, żeby pomyśleć przed wyborem na różnych poziomach życia. Codzienne życie jest pełne wyborów, od najbardziej trywialnych wyborów co do konsekwencji aż do wyborów stylów życia (...). W sposób bez precedensu w dotychczasowej historii nowoczesna jednostka planuje swoje własne życie, a wraz ze swoją rodziną, jako nowoczesna społeczność, planuje swoją kolektywną przyszłość. Ta konieczność wyboru stanowi pomost między preteoretycznym i teoretycznym poziomem myślenia”.<sup>26</sup>

Typ społeczeństwa zwanego modernistycznym i pluralistycznym dominuje w regionach o wysokim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego,

---

<sup>24</sup> P. L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit*, Frankfurt am Main 1994, s. 74.

<sup>25</sup> Tenze, *Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1980, s. 14-35.

<sup>26</sup> Tenze, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, s. 23.



które odeszły wyraźnie od jednorodnych i stabilnych stosunków społecznych. Charakteryzuje się on pluralizmem politycznym, społecznym, gospodarczym, kulturowym, moralnym i religijnym. Wszystkie typy pluralizmów wpływają na mentalność ludzi i instytucje społeczne. Społeczeństwo wyboru wiąże się z pewnymi charakterystycznymi cechami cywilizacji i świadomości współczesnej. W miejsce ściśle określonych i „zamkniętych” możliwości podejmowania decyzji w zakresie kształtowania życia pojawiają się w coraz większym zakresie wymogi kształtowania swojej biografii przez decyzje „otwarte” i na własną odpowiedzialność.

Procesy modernizacyjne na poziomie świadomościowym można określić jako przejście od świata losu do świata wyboru. Świat wyboru oznacza przede wszystkim pluralizm związany z modernizacją. „Tam, gdzie dawniej były dwie instytucje, dziś jest ich pięćdziesiąt. Instytucje – to programy dla aktywności ludzi. Wydarzyło się więc to, że tam gdzie zwykle był jeden lub dwa programy w danej dziedzinie życia, obecnie jest ich pięćdziesiąt. Nie wszystkie te programy stwarzają możliwości jednostkowego wyboru. Na przykład trudno traktować jako zwiększenie możliwości wyboru to, że aktualnie ludzie muszą płacić 5 różnych rodzajów podatków, podczas gdy tradycyjny wieśniak płacił tylko jeden rodzaj podatku. Niekiedy jednak to zwiększenie instytucji ma wpływ na zwiększenie możliwości wyboru – i to musimy zrozumieć”.<sup>27</sup> Różnorodność zwiększyła się wyraźnie, i to dla wszystkich.

We współczesnym świecie utrwała się przekonanie, że o życiu jednostek decyduje nie ślepy los, lecz świadomy wybór. Nowoczesna nauka i technika zwiększają niesłychanie możliwości kontrolowania środowiska naturalnego i społecznego, a przez to przyczyniają się do zanikania tych aspektów życia codziennego, które uprzednio były doświadczane i odbierane jako przeznaczenie czy los.<sup>28</sup> W nowoczesności mamy do czynienia niemal z kultem tzw. samorealizacji i bycia sobą, z wyraźnym przesunięciem ku indywidualizacji stylów życia. W społeczeństwie, którym nie ma wartości i norm zdefiniowanych zbiorowo jako powszechnie obowiązujących, jednostka sama musi określać swoje opcje i preferencje („ja chcę”; „zrobię to sam”), w swoim życiu jest coraz bardziej zdana na siebie. W warunkach

---

<sup>27</sup> *Tamże*, s. 20.

<sup>28</sup> P. L. Berger, *A Market for the Analysis of Ecumenicity*, Social Research 30/1963, s. 77-94.

otwartości decyzji i świadomości nic nie jest ostatecznie przesądzone, wszystko jest do pewnego stopnia możliwe.

W społeczeństwie pluralistycznym człowiek żyje w świecie oferującym możliwości wyboru, poczynwszy od konkurencyjnych dóbr konsumpcyjnych, a skończywszy na wielorakich alternatywnych „filozofiach życia”. Sam wybór staje się swoistym imperatywem. Społeczeństwo pluralistyczne zakłada istnienie i funkcjonowanie różnorodnych, autonomicznych podmiotów konkurujących w urzeczywistnianiu własnych celów. Pojawienie się i ścieranie odmiennych systemów wartości, światopoglądów oraz koncepcji budowania ładu społeczno-politycznego i gospodarczego może być czynnikiem dezintegrującym społeczeństwo, w każdym razie oznacza odejście od naturalnej jedności struktur społecznych i sposobów widzenia rzeczywistości.

Społeczeństwo pluralistyczne, w którym panuje różnorodność idei światopoglądowych, poglądów politycznych, interesów ekonomicznych i kulturowych, stylów życia oraz brak jest jednej nadrzędnej zasady, która by unifikowała wszystko, charakteryzuje się przynajmniej czterema istotnymi cechami:

1. pluralizm grupowy (*Gruppenplural*), wyrażający się w aktywnościach różnorodnych i konkurujących grup społecznych, nie tylko „do wewnątrz” przez solidarne wspieranie członków, ale i „na zewnątrz”, przez wpływ na opinię publiczną, inne grupy społeczne czy państwo;
2. pluralizm wartości (*Wertplural*), rozumiany jako daleko idąca otwartość społeczeństwa na wartości i normy; jeżeli nawet istnieją jakieś wspólne wartości dające ogólną orientację życia, to tradycyjne normy tracą powoli swoją moc obowiązującą;
3. społeczna dyferencjacja (*soziale Differenzierung*), rozumiana jako postępujące usamodzielnienie i w konsekwencji zróżnicowanie poszczególnych sfer życia i więzi wspólnotowych; wraz z procesem zróżnicowania społecznego dochodzi do nowej integracji na wyższym poziomie;
4. częściowa integracja społeczna (*partielle soziale Integration*), która oznacza, że jednostki przynależą do różnorodnych ugrupowań społecznych, ale identyfikują się z nimi tylko częściowo; integracja

dotyczy tylko wybranych aspektów życia, nie rozciąga się na całe życie ani na całą osobę.<sup>29</sup>

W społeczeństwie pluralistycznym rzeczywistości społeczne i religijne, które kiedyś były jasno określone, dziś przeobrażają się w instytucje złożone i zróżnicowane. Podstawową cechą nowoczesnego społeczeństwa jest rozdzielenie sfery prywatnej i publicznej. W tym typie społeczeństwa – twierdzą socjologowie – jednostka jest zwykle świadoma zwykłej dychotomizacji świata życia prywatnego i świata instytucji publicznych, z którymi jest powiązana, występując w różnych rolach. Należy jednak podkreślić, że pluralizm ma miejsce także wewnątrz tych dwóch sfer. Jest to oczywiste, jeśli chodzi o doświadczenie jednostki w sferze publicznej. Sfera prywatna również nie jest wolna od pluralizmu. Nowoczesna jednostka próbuje tak zorganizować sobie tę sferę, aby świat prywatny dostarczał jej zintegrowanego i podtrzymującego porządku znaczeń, którego nie dostarcza świat publicznych instytucji. Pluralizm interesów, stanowisk aksjologicznych, planów życiowych itp. wyraża bogactwo możliwości ludzkiej samorealizacji oraz prawo rozwijania na własną rękę celów i dróg swojego życia.<sup>30</sup>

Procesy modernizacyjne pociągają za sobą gwałtowne zmiany społeczne związane z przejściem od „świata losu” do „świata wyboru”, od absolutnych nakazów do względnie nieograniczonych możliwych opcji do wyboru. Sytuacja współczesna – w przeciwieństwie do tradycyjnej – zmusza niejako człowieka do ustawicznych, mniej lub bardziej świadomych wyborów. Nowoczesność i radykalny pluralizm są ze sobą ściśle związane. W tym kontekście P. L. Berger mówi o „imperatywie heretyckim” (greckie słowo *hairesis* oznacza „wybór”). „Heretyk” nie odrzuca całkowicie tradycji, ale wybiera z niej to, co chce, kwestionuje lub odrzuca inne jej elementy. Zarówno zawód, miejsce zamieszkania, styl życia, jak i światopogląd są wybierane przez jednostkę. W warunkach niemal nieograniczonego wzrostu technologicznego i instytucjonalnych możliwości cała biografia życiowa jednostki nie jest już wypadkową „losu”, lecz przedmiotem indywidualnej decyzji. Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzenie „przestrzeni” wolności,

---

<sup>29</sup> L. Roos, *Pluralismus und Grundwerteinigung. Ethische Bedingungen für das Überleben der Demokratie und Institutionalisierung*, w: F. Böckle, F. J. Stegmann (red.), *Kirche und Gesellschaft Heute. Franz Groner zum 65. Geburtstag*, Paderborn 1979, s. 156.

<sup>30</sup> P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Bezdomny umysł*, s. 490.

poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych ofert do wyboru, z drugiej zaś poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm, wyobcowanie, dezorientacja co do właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (tzw. ambiwalencja nowoczesności).<sup>31</sup>

W społeczeństwie pluralistycznym granice organizacji społecznych i światopoglądowych nie są ściśle określone. Wyraźne granice światopoglądów ulegają neutralizacji. W wielu dziedzinach życia zaznaczają się procesy dezorganizacji (np. w kulturze młodzieżowej, w wychowaniu, w rodzinie) i emocjonalnej destabilizacji jednostek (np. rozczarowania, konflikty, dramaty psychiczne). Społeczeństwo pluralistyczne stanowi kompleksową i trudną do osiągnięcia strukturę, w której wielu ludzi boryka się ze swoimi problemami egzystencjalnymi. Z powodu kryzysu religijnego w nowoczesnych społeczeństwach tzw. bezdomność społeczna stała się jakby natury metafizycznej, jest bezdomnością w kosmosie.<sup>32</sup>

Pluralizm społeczno-kulturowy i moralny oraz religijny często wkracza już na teren pierwotnej socjalizacji, tzn. pojawia się w okresie dzieciństwa, kiedy odbywa się podstawowy proces formowania „ja” i subiektywnego świata. W rezultacie jednostki mogą doświadczać wielości „świata znaczeń” nie tylko jako osoby dorosłe, ale już na samym wstępie swojego społecznego doświadczenia. O takich jednostkach można powiedzieć, że nigdy nie miały zintegrowanego „zbawionego świata”. Pluralizm społecznych doświadczeń wpływa w sposób istotny na tożsamość dzieci i młodzieży. Tym bardziej pluralizacja włącza się w procesy wtórnej socjalizacji, tzn. socjalizacji, która ma miejsce po wstępnym ukształtowaniu się własnego „ja”. Wiele z tych procesów wtórnej socjalizacji odbywa się w różnych formalnych instytucjach kształcących nowoczesnego społeczeństwa.<sup>33</sup>

W kręgu oddziaływań różnych systemów aksjologicznych kształtują się rzeczywiste postawy i zachowania wobec religii i Kościołów chrześcijańskich. Według Petera L. Bergera współczesna kultura zachodnia jest nacechowana dążnością do subiektywności. „Subiektywnie rzecz ujmując – zwykły człowiek staje się niezdecydowany, gdy idzie o sprawy religijne.

---

<sup>31</sup> P. L. Berger, *Welt der Reichen, Welt der Armen. Politische Ethik und Sozialer Wandel*, München 1976, s. 12-13.

<sup>32</sup> P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt-New York 1975, s. 159.

<sup>33</sup> P. L. Berger, B. Berger, H. Kellner, *Bezdomny umysł*, s. 491-492.

Obiektywnie rzecz ujmując – zwykły człowiek styka się z szeroką gamą sposobów definiowania rzeczywistości. Są to definicje o charakterze religijnym i niereligijnym, które rywalizują między sobą (przynajmniej w tym, aby na nie zwrócono uwagę), natomiast żadna z nich nie jest w stanie zmusić człowieka do przyjęcia jej za własną<sup>34</sup>

Wszyscy zgadzają się co do tego, że dezinstytucjonalizacja, kulturowy pluralizm, i strukturalny indywidualizm oddziałują nie tylko na ludzkie działania, ale i na świadomość społeczną. „Jednostka może wybierać swój *Weltanschauung* tak samo, jak wybiera inne aspekty swojej prywatnej egzystencji. Inaczej mówiąc, istnieje łatwe przejście między wyborami w różnych sferach życia – preferencja takiego samochodu a nie innego, takiego a nie innego seksualnego stylu życia, w końcu takiej a nie innej preferencji religijnej (...). Nowoczesna jednostka żyje więc w świecie wyborów, co kontrastuje ostro ze światem losu, zamieszkiwanym przez człowieka tradycyjnego. Musi ona dokonywać wyborów wśród licznych sytuacji życia codziennego i ta konieczność wyboru sięga aż do przestrzeni wierzeń, wartości, widzenia świata. Decydować znaczy uczynić coś przedmiotem refleksji<sup>35</sup>”

Pogłębiająca się indywidualizacja strukturalna stwarza nie tylko nowe możliwości kształtowania własnej osobowości (czyli biografii „majsterkowicza”), ale i nowe uzależnienia i przymusy społeczne. Wyzwolenie się spod wpływów i nacisków społecznych w jednej dziedzinie może oznaczać podporządkowanie się innym uwarunkowaniom. Indywidualizacja nie musi oznaczać wyzwolenia się od wszelkich determinant, lecz jedynie ich transformację. Procesy indywidualizacji wyborów wartości, zachowań i form życia, zapoczątkowane w nowoczesności, rozwijają się w epoce ponowoczesnej, wspólnie nabierają do pewnego stopnia wymiarów globalnych. W społeczeństwach ponowoczesnych dokonuje się – z powodu znacznego pluralizmu społecznego i kulturowego – proces problematyzacji przekonań religijnych i moralnych. Znikła dawna jednolitość systemów aksjologicznych.<sup>36</sup>

Pluralizm przynosi ze sobą relatywizację tradycyjnych orientacji normatywnych. W świecie przednowoczesnym, w którym panował w miarę koherentny system wartości i norm kulturowych, wartości i normy miały

<sup>34</sup> P. L. Berger, *Święty baldachim*, s. 173.

<sup>35</sup> Tenże, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, s. 416, 419.

<sup>36</sup> Tenże, *Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa*, Warszawa 2007, s. 17-18.

charakter niepodważalny i wyznaczały sposoby działania jednostek. Człowiek miał w praktyce niewiele opcji do wyboru. Między obiektywną i subiektywną tożsamością istniała daleko idąca symetria. W warunkach nowoczesności poszerza się przestrzeń wolności, ale równocześnie jednostka traci dawną pewność i bezpieczeństwo na rzecz zmiennych przekonań, opinii, poglądów i preferencji. Także religia staje się kwestią prywatnych preferencji oraz funkcjonuje na „rynku” idei, oferującym różnorodne „produkty” religijne, spośród których „klienci” mogą wybierać te istotne dla ich życia prywatnego. Sfera publiczna traci powoli swoje znaczenie religijne. Ci, którzy trwają przy uznawaniu świata definiowanego przez tradycje religijne, znajdują się na pozycjach poznawczej mniejszości. Wspólnoty religijne konkurują z innymi oferującymi świeckie sposoby interpretowania i wyjaśniania świata. Jednostki stają się „klientami” wybierającymi religijne lub sekularne sposoby myślenia i działania.

Konsekwencje indywidualizacji są widoczne w dziedzinie życia religijnego i moralnego. To, co religijne i moralne, jest bardziej określane przez jednostkę niż przez instytucje. Postawy wobec religii i wartości moralnych opierają się nie tyle na utrwalonych systemach normatywnych, ile raczej na subiektywnych i wewnątrzsterowanych wzorcach. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ na rynku światopoglądowym działają różni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności. Jednostki mają w nowych warunkach prawo i obowiązek wybierania spośród ofert obecnych na „rynku” religijnym. Konkurenci prezentujący swoje oferty na tym „rynku” muszą z kolei w większym zakresie uwzględniać potrzeby konsumentów i ich zainteresowania sprawami światopoglądowymi. Instytucje religijne są oceniane według tego, czy zaspokajają indywidualne potrzeby jednostek.<sup>37</sup>

Selektywność czy wybiórczość wobec prawd wiary jest stopniowalna, tylko niekiedy całkowita, tzn. odrzuca się niektóre, nawet istotne prawdy wiary (np. nieśmiertelność duszy ludzkiej), ale przyjmuje się istnienie Boga. Nawet wśród głęboko wierzących czy praktykujących regularnie możemy odnaleźć przejawy erozji religijnej, a nawet akceptację elementów wierzeń niechrześcijańskich (swoisty eklektyzm religijny). Niektórzy wierzący nie czują się wewnętrznie zobowiązani do przyjmowania kanonu wiary religijnej w całości i w konsekwencji nie odczuwają dysonansu

---

<sup>37</sup> Tenże, *Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, s. 46-79.

afektywno-poznawczego. Nawet deklarujący się jako głęboko wierzący wyrażają niekiedy wątpliwości co do niektórych treści wiary, a nawet je kwestionują. Tak zwani majsterkowicze składają swoją religijność z części religii oficjalnej oraz z elementów innych religii, podobnie jak dzieci bawiące się zestawem *Lego* (*à la carte, bricolage, patchwork*).<sup>38</sup> Wierni wybierają te treści katolicyzmu, w które chcą wierzyć, a inne podają w wątpliwość lub nawet odrzucają. Religia staje się coraz bardziej sprawą prywatną.

W pluralistycznym społeczeństwie instytucje religijno-kościelne są postawione w sytuacji konkurencji, a logika i prawa społeczeństwa pluralistycznego wdzierają się do sfery działań religijnych. Coraz więcej wartości i norm pozostaje pod wpływem ideologii świeckich, które stanowią konkurencję lub alternatywę dla instytucji kościelnych.<sup>39</sup> Osłabienie więzi między społeczeństwem i Kościołem, proces rozbicia jedności między grupami religijnymi i świeckimi oraz uwalnianie się tych ostatnich spod dominującego wpływu instytucji religijnych spowodowały utratę wielu funkcji pełnionych przez Kościoły chrześcijańskie. Religia „wymigrowała” – przynajmniej częściowo – z niektórych zakresów życia społecznego i straciła na publicznym znaczeniu (tzw. demonopolizacja instytucji kościelnych). Mówi się o postępującym procesie „erozji” Kościoła ludowego i zakwestionowaniu „Kościoła mas” w toku rozwoju cywilizacyjnego i społecznego.<sup>40</sup>

Socjologowie wskazują na zjawisko indywidualizacji religijności. Są ludzie, którzy konstruują sobie zindywidualizowaną religijność, biorąc elementy do tej konstrukcji z różnych tradycji ideowych i religijnych. Ten profil religijności nie daje się dopasować do żadnego ze zorganizowanych wyznań. Wielu z nich nie uważa się za religijnych, lecz za takich, którzy prowadzą poszukiwania duchowości lub interesują się sprawami duchowymi. Peter L. Berger podkreśla, że nie ma ustalonego sensu tej frazy. „Niekiedy oznacza jakiś rodzaj New Age’u – wiarę w ciągłość między rzeczywistością psychiczną a kosmiczną, do której dociera się za pomocą technik medytacyjnych, albo wiarę w odnalezienie swej prawdziwej jaźni jako «dziecka w sobie». Całkiem często stwierdzenie to znaczy jednak tyle: «Jestem religijny, ale nie mogę utożsamić się z żadną istniejącą tradycją

<sup>38</sup> Tenże, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, *Teologia Polityczna* 5/2009-2010, s. 94-95.

<sup>39</sup> Tenże, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973, s. 132.

<sup>40</sup> *Tamże*, s. 101-121.



religijną». Oczywiście jest, że skoro ów akt nieprzynależności pociąga za sobą korzyści natury materialnej – żadnych finansowych zobowiązań wobec parafii, żadnych roszczeń do charytatywnych działań społecznych – czyni go to tym bardziej atrakcyjnym”.<sup>41</sup> Ludzie praktykujący „wiarę bez przynależności” nie odczuwają potrzeby należenia do jakiegokolwiek z istniejących instytucji kościelnych, a nawet się od nich wyraźnie dystansują.

W warunkach indywidualistycznych wyborów upowszechnia się indywidualista jako „określony typ społeczny, który przynajmniej ma zadatki na migranta między różnymi dostępnymi światami i który świadomie, w zamierzony sposób, zbudował swoją osobowość z «materiału» zapewnianego przez wiele różnych tożsamości”.<sup>42</sup> Paradoxs indywidualizacji polega m.in. na tym, że uwalnia ona jednostkę od przymusów i konwencji dominujących w zamkniętych społecznościach (wspólnotach), ale jednocześnie uzależnia człowieka na różne sposoby (nowe zależności) od społeczeństwa, pozbawiając go poczucia bezpieczeństwa i identyczności. W warunkach indywidualizacji wzrasta ryzyko osobistych niepowodzeń i porażek.

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i indywidualizmu strukturalnego podtrzymywanie tradycji religijnych jako niezmiennej prawdy staje się coraz trudniejsze. „Sytuacja pluralistyczna pomnaża liczbę struktur wiarygodności konkurujących między sobą. *Ipso facto*, prowadzi to do relatywizacji ich treści religijnych. Konkretniej rzecz ujmując, treści religijne podlegają «dezobiektywizacji», to jest zostają pozbawione swego dotychczas przyjmowanego w świadomości za oczywistość statusu obiektywnej rzeczywistości. Stają się one «subiektywne» w dwojakim tego słowa znaczeniu: ich «realność» staje się «prywatną» sprawą jednostki, to jest zatracą właściwość oczywistej intersubiektywnej wiarygodności – zatem już «nie można mówić naprawdę» o religii. Ponadto ich «realność», o ile jest jeszcze podtrzymywana przez jednostkę, rozumiana jest jako byt tkwiący raczej w jej świadomości aniżeli w faktyczności zewnętrznego świata – religia nie odnosi się już do kosmosu czy historii, lecz do indywidualnej *Existenz* lub psychologii”.<sup>43</sup>

Postępująca modernizacja społeczna w wielu krajach podważa wiarygodność religii. W nowoczesnych społeczeństwach zjawiska, dawniej

---

<sup>41</sup> P. L. Berger, *Alternatywne nowoczesności*, [www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesności](http://www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesności), 45397,1,1.html (dostęp: 3 V 2018).

<sup>42</sup> P. L. Berger, T. Luckmann, *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, s. 260.

<sup>43</sup> P. L. Berger, *Święty baldachim*, s. 201.

wyjaśniane i interpretowane w sposób religijny, uzyskują pozareligijną interpretację. Są one społecznie i religijnie spluralizowane, jednostki w swoim życiu są konfrontowane z różnymi religiami i niereligijnymi światopoglądami, które roszczą sobie prawo do posiadania pełnej prawdy. Świadomość nowoczesnego człowieka staje się coraz bardziej zrelatywizowana i zdystansowana wobec własnej religii i własnego Kościoła. Ludziom coraz trudniej jest uwierzyć w transcendentne siły: Boga czy bogów, aniołów i szatana. Religie tracą swoją dawną oczywistość kulturową, a jednostki stoją przed koniecznością osobistego wyboru wiary (przymus wybierania). Modernizacja społeczna wiąże się z sekularyzacją świadomości religijnej ludzi wierzących, ale przede wszystkim z jej pluralizacją.<sup>44</sup> W warunkach przyspieszonej modernizacji społecznej postawy i praktyki oraz więzi religijne zmieniają swoje formy, ale religia nie zanika.

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego tożsamość religijna nie jest we współczesnym świecie tym, co jest dane, lecz tym, co jest zadane. Jednostki samodzielnie konstruują własne tożsamości, swoje światopoglądy, swój system wartości moralnych. Pluralizm społeczny oraz jego społeczna i psychologiczna dynamika sprawiają, że jednostkom coraz trudniej jest utrzymać pewność światopoglądową, nie angażując się w nieustanny proces walki ze sobą i światem zewnętrznym. Religijność przestaje być częścią kulturowego dziedzictwa, wybór religii staje się świadomą decyzją jednostki.<sup>45</sup> W warunkach ponowoczesności tożsamości religijne są mocno zróżnicowane.

Peter L. Berger wyraża pogląd, że nowoczesność nie przyniosła ze sobą upadku religii, lecz doprowadziła do jej przekształceń. Nie jesteśmy świadkami upadku religii. Teoria sekularyzacji bazowała na założeniu, że modernizacja społeczna prowadzi nieuchronnie do zaniku religii. Sekularyzacja i modernizacja stanowiły od dawna procesy powiązane ze sobą empirycznie.<sup>46</sup> Socjologowie poddawali nadinterpretacji pewne fakty świadczące o sekularyzacji, także pluralizm społeczny i religijny interpretowano jako przejaw sekularyzacji. Teoria sekularyzacyjna przyjmowała – mniej lub bardziej wyraźnie – tezę, że modernizacja społeczna prowadzi nieuchronnie do zaniku religii. Na podstawie wyników badań socjologicznych – twierdzi

<sup>44</sup> Tenże, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, s. 89-100.

<sup>45</sup> Tenże, *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem L. Bergerem*, Europa. Miesięcznik Idei 5/2012, s. 24.

<sup>46</sup> Tenże, *Trzeci świat jako idea religijna (Fragmenty)*, Pismo Literacko-Artystyczne 5(1986) nr 6-7, s. 81.

Peter L. Berger – ta teoria już dzisiaj w swojej klasycznej formie jest nie do utrzymania, potrzebujemy dzisiaj innego paradygmatu, a jest nim teoria pluralizmu, opierająca się na koegzystencji różnych religii i koegzystencji sekularnego oraz religijnego dyskursu.<sup>47</sup>

Świat współczesny charakteryzuje nie tyle sekularyzacja, ile raczej ważniejszy od niej fenomen pluralizacji religijnej. „Podstawowe procesy modernizacji – takie jak powszechne szkolnictwo, urbanizacja, rozwój środków masowego przekazu – prowadzą do współwystępowania obok siebie na pokojowych warunkach różnych punktów widzenia i systemów wartości. To niezwykle ważne zjawisko, które zmienia naturę religii, ale niekoniecznie jest tożsame z jej zanikiem. Pluralizm i rozmnożenie dostępnych możliwości oraz związana z tym konieczność wyboru nie muszą prowadzić do wyboru laicyzmu. Równie dobrze człowiek nowoczesny może wybrać religię choć warunki, w jakich tego dokonuje, zmieniają zarówno strukturę instytucjonalną poszczególnych kościołów, jak również indywidualne doświadczenie religijne. (...). Żadna tradycja religijna czy kulturowa nie jest już uznawana za niepodważalny pewnik. Zamiast tego nieustannie podlega kwestionowaniu, czyli innymi słowy zostaje zrelatywizowana. To bardzo powszechne zjawisko, nie tylko w Europie”.<sup>48</sup> Nowoczesność prowadzi do pluralizmu, który podważa oczywistość religijną, ale otwiera również mnóstwo poznawczych i normatywnych możliwości wyboru. Pluralizm jest dla wiary ważnym wyzwaniem, ale nie musi on prowadzić do sekularyzacji. Pluralizm religijny rozwija się na płaszczyźnie indywidualnej i zbiorowej (kolektywnej), ma swoje różnorodne oblicza.

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

---

<sup>47</sup> Tenże, *Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 2015, s. 7.

<sup>48</sup> Tenże, *Religia i nowoczesność*, s. 24.

poszukujesz i za którą tęsknisz. Berger ujmuje ten proces w krótkiej, być może nie do końca zadowolającej formule: „Nihilista staje się fanatykiem”.<sup>49</sup>

Pluralizm różnych przekonań światopoglądowych i moralnych podważa dotychczasową pewność. To, co wcześniej uchodziło za oczywiste, staje się opinią, traci swoją dotychczasową ważność. Opinie są na ogół niekoherentne i niestabilne. Pluralizm pociąga za sobą niepewność, prowadzącą w ekstremalnych przypadkach do nihilistycznych rozwiązań. Pewność jako idea staje się czymś iluzorycznym. Nie chodzi tylko o to, że nie wiemy, co jest prawdziwe, a co nie jest prawdziwe, ale wątpimy w istnienie jakiegokolwiek prawdy obiektywnej. Ten teoretyczny i praktyczny relatywizm jest legitymizowany przez postmodernistyczne nurty ideologiczne, przyznające każdemu prawo do własnej prawdy, jego własnych reguł moralnych. Jedyną zasadą odnoszącą się do wszystkich jest uniwersalna reguła tolerancji.<sup>50</sup>

Streszczając poglądy P. L. Bergera na temat wpływu pluralizmu na religijność, Grace Davie stwierdza: „Związek ten ma charakter dialektyczny: pluralizm prowadzi do erozji struktur wiarygodności stworzonych przez monopolistyczne instytucje religijne, gdyż oferuje alternatywy dla nich. Z kolei te alternatywy rywalizują ze starszymi tradycjami, przyczyniając się do dalszego podważenia ich wiarygodności – innymi słowy, do sekularyzacji. Co więcej, pluralizm stanowi nieodłączną część modernizacji, zważywszy na coraz większą mobilność nowoczesnego świata (zarówno jeśli chodzi o ludzi, jak i idee). Dlatego pluralizm staje się kluczową zmienną wpływającą na rozumienie związku między modernizacją a sekularyzacją. To właśnie wynikające z nowoczesności pluralistyczne tendencje okazują się niszczące dla religii”.<sup>51</sup>

\* \* \*

Spółczesność daje szansę jednostce świadomego i dobrowolnego opowiedzenia się za religią (w tym i za chrześcijaństwem) – jak pisze Peter L. Berger – „może wybierać swój światopogląd prawie tak samo jak większość innych aspektów swojej prywatnej egzystencji”.<sup>52</sup> W sytuacji,

---

<sup>49</sup> Tenze, *An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber*, Frankfurter Allgemeine Zeitung 105/1998, s. 14.

<sup>50</sup> *Tamże*.

<sup>51</sup> G. Davie, *Socjologia religii*, Kraków 2010, s. 88.

<sup>52</sup> P. L. Berger, *Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, s. 30.

w której dochodzi do rozbieżności interesów i zanika współpraca między państwem i społeczeństwem z jednej strony, a Kościołami chrześcijańskimi – a z drugiej, w której Kościoły są spychane na peryferie współczesnych struktur społecznych, przynależność do nich kształtować się będzie coraz rzadziej w oparciu o tradycję i konwencje społeczne, przede wszystkim będzie rezultatem dobrowolnej i osobowej decyzji jednostki.

Według Petera L. Bergera nowoczesność jest nie tyle katalizatorem procesów sekularyzacyjnych, ile wielkim motorem pluralizmu. „Przez większą część historii ludzkość żyła we wspólnotach odznaczających się wysokim stopniem spójności wartości i przekonań. Nowoczesność podważa tę spójność: przez migrację i urbanizację, w wyniku których ludzie o różnych przekonaniach muszą się nieustannie ścierać; przez powszechną edukację i masowe czytelnictwo, otwierające horyzonty wiedzy nieznanie większości ludzi przednowoczesnych; i – najbardziej chyba dramatyczne – przez masową komunikację. Zmiany te zachodzą od co najmniej kilku stuleci, dziś jednak, za sprawą globalizacji, uległy przyspieszeniu na całym świecie. Niemal nie sposób już znaleźć miejsc nietkniętych przez dynamikę pluralizacyjną”.<sup>53</sup>

Jeżeli nawet modernizacja nie zawsze pociąga za sobą sekularyzację, to – jak twierdzi P. L. Berger – podważa przekonania i wartości uważane dawniej za oczywiste (wielki inkubator relatywizmu), co dotyczy również religii. O ile w społeczeństwach tradycyjnych panował wysoki poziom zgodności w kwestiach podstawowych założeń poznawczych i normatywnych, a wartości i normy religijne oraz moralne mogły wydawać się oczywiste i niekwestionowane, to w czasach współczesnych podlegają one procesowi daleko idącej pluralizacji (odchodzenie od obowiązującej ortodoksji). Pluralizm przybiera gwałtowne formy („huraganowy” pluralizm), w pewnym sensie globalizuje się, dotyczy zarówno płaszczyzny instytucjonalnej, jak i świadomości jednostek. Kształtuje się swoisty „rynek” światopoglądów i systemów normatywnych, swoisty „rynek” preferencji religijnych, co oznacza w praktyce odejście od kondycji losu do kondycji wyboru w sprawach religijnych.<sup>54</sup>

*Janusz Mariański, Lublin*

---

<sup>53</sup> Tenże, *Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia*, Fakt 220/2005 (dodatek: Europa nr 38), s. 5-6.

<sup>54</sup> Tenże, *Refleksje o dzisiejszej socjologii religii*, s. 95.

### III. BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII – INDEKS TEMATYCZNY (2010-2019)

Wcześniejsze indeksy „Biuletynu socjologii religii”: M. Z a r z e c k i, *Biuletyn socjologii religii – indeks tematyczny (1974-1994)*, Collectanea Theologica 73(2003) nr 3, s. 181-192; A.M. P i w k o, *Biuletyn socjologii religii – indeks tematyczny (1995-2009)*, Collectanea Theologica 80(2010) nr 2, s. 154-156.

#### **2010 (red. Eugeniusz Sakowicz) nr 2 (63)**

G i e m z a Bogdan ks., *Zadania społeczno-polityczne Kościoła w Polsce w świetle przemówień Jana Pawła II do biskupów polskich*, CT 80(2010) nr 2, s. 119-134.

U k l a ń s k a Katarzyna, *Spoleczne postacie kanonizacji Jana Pawła II*, CT 80(2010) nr 2, s. 134-153.

P i w k o Aldona Maria, *Biuletyn socjologii religii – indeks tematyczny (1995-2009)*, CT 80(2010) nr 2, s. 154-156.

#### **nr 4 (64)**

K l i m s k i Wojciech, *Jan Paweł II jako religijny wzór osobowy*, CT 80(2010) nr 4, s. 175-187.

K l i m s k i Wojciech, *Przemiany polskiego katolicyzmu według paradygmatu modernizacyjnego – fakt czy perspektywa?* CT 80(2010) nr 4, s. 187-201.

K o s i b a Beata, *Perspektywy dialogu myśli katolickiej z liberalizmem w świetle encykliki Jana Pawła II „Centesimus annus”*, CT 80(2010) nr 4, s. 201-215.

#### **2011 (red. Eugeniusz Sakowicz) nr 3 (65)**

U k l a ń s k a Katarzyna, *Drugiego kwietnia – nowe święto Polaków?* CT 81(2011) nr 3, s. 159-173.

K o s i b a Beata, *Kwestie polityczno-ustrojowe w myśli katolickiej*, CT 81(2011) nr 3, s. 173-192.

#### **2012 (red. Eugeniusz Sakowicz) nr 1 (66)**

P i e r z c h a ła Kazimierz ks., *Religia w Unii Europejskiej i jej „problemy”*, CT 82(2012) nr 1, s. 161-176.

Rudnicka-Kassem Dorota, „Zawsze aktualne zadanie: wychowywać do pokoju”. *Przesłania Jana Pawła II na Światowy Dzień Pokoju jako elementarz dialogu*, CT 82(2012) nr 1, s. 176-185.

Linek Anna, *Młodzież o miłości... Czy jest o czym mówić? Perspektywa socjologiczno-religijna*, CT 82(2012) nr 1, s. 185-194.

**nr 3 (67)**

KosiBa Beata, *Koncepcja pracy w myśli katolickiej*, CT 82(2012) nr 3, s. 129-140.

Hajkowski Stanisław ks., *Charakterystyka wartości religijnych polskich migrantów w Irlandii Północnej*, CT 82(2012) nr 3, s. 140-153.

**2013 (red. Eugeniusz Sakowicz)**

**nr 2 (68)**

Górzana Sylwia, *Polityka w nauczaniu Jana Pawła II*, CT 83(2013) nr 2, s. 147-160.

Schabieńska Ida, *Religijność a integracja kulturowa Palestyńczyków w Polsce*, CT 83(2013) nr 2, s. 160-168.

**2014 (red. Eugeniusz Sakowicz)**

**nr 2 (69)**

Starnawski Witold, *Osobno i wspólnie. Indywidualny i społeczny aspekt wychowania religijnego*, CT 84(2014) nr 2, s. 121-131.

Stawiński Piotr, *Socjologia duchowości. Wybrane aspekty w kontekście amerykańskim*, CT 84(2014) nr 2, s. 131-144.

**2015 (red. Eugeniusz Sakowicz)**

**nr 1 (70)**

Witko Krzysztof ks., *Osoby niepełnosprawne w parafii – refleksja duszpasterzaz paryskiego przedmieścia*, CT 85(2015) nr 1, s. 189-194.

Frąk Dorota, *Wychowanie religijne i opieka nad osobami niepełnosprawnymi w domu pomocy społecznej*, CT 85(2015) nr 1, s. 194-200.

Kęska Milena, *Wolontariat na rzecz osób niepełnosprawnych*, CT 85(2015) nr 1, s. 200-205.

**nr 2 (71)**

Stawiński Piotr, *Aksjologiczne podstawy socjologii religii według Roberta N. Bellaha*, CT 85(2015) nr 2, s. 199-210.

Klimski Wojciech, *Jan Paweł II i sekularyzacja. Czy Polacy słuchają swojego świętego papieża?* CT 85(2015) nr 2, s. 210-225.



**2016 (red. Eugeniusz Sakowicz)**

**nr 1 (72)**

Marczewski Marek, *O profesjonalnej instytucjonalizacji socjologii religii i moralności. W siedemdziesiątą piątą rocznicę urodzin ks. prof. dr. hab. Janusza Mariańskiego*, CT 86(2016) nr 1, s. 177-196.

Stawiński Piotr, *Nowe ruchy religijne w warunkach globalizacji. Perspektywa socjologiczno-religijna*, CT 86(2016) nr 1, s. 196-205.

Kietliński Krzysztof ks., *Religijny Logos a granice postępu technicznego*, CT 86(2016) nr 1, s. 206-216.

**2017 (red. Eugeniusz Sakowicz)**

**nr 1 (73)**

Klimski Wojciech, *Problem „religijnego wymiaru pracy” w projektowaniu badań socjologicznych*, CT 87(2017) nr 1, s. 223-237.

Stawiński Piotr, *Aktywa duchowe a rozwój społecznych dążeń równościowych w koncepcjach Roberta W. Fogla*, CT 87(2017) nr 1, s. 237-248.

Gładkowski Krzysztof, *Znaczenie Kościołów dla polsko-niemieckiego pojednania. Aspekty socjologiczno-religijne*, CT 87(2017) nr 1, s. 248-264.

**2019 (red. Eugeniusz Sakowicz)**

**nr 3 (74)**

Mariański Janusz ks., *Sytuacje naruszające godność ludzką w ocenach doświadczeniach młodzieży*, CT 89(2019) nr 3, s. 193-216.

Baniak Józef, *Kryzys powołanych czy kryzys powołań? Zakonne powołania siostr i braci w Polsce w latach 1900-2017*, CT 89(2019) nr 3, s. 216-258.

*oprac. Paweł Szuppe, Warszawa*