

Rozdział I. Religia jako zjawisko społeczne

§ 1. Wprowadzenie

Homo religiosus to określenie, jakim posłużyła się *Karen Armstrong*, utożsamiając przekształcenie się praludzi w *homo sapiens* z chwilą wytworzenia się u nich potrzeb religijnych¹. Był to zapewne jeden z elementów procesu, kiedy najdawniejsi ludzie zaczęli kształtować podstawy kultury, odróżniając się w ten sposób znacząco od człekoksztaltnych, a zwłaszcza innych zwierząt. Działo się to wtedy, gdy człowiek zaczął dostrzegać w swoim życiu i otoczeniu rzeczy wykraczające poza jego podstawową egzystencję. Mogło tak być, gdy zastanawiał się, czy czasem jakaś wyższa siła nie rządzi zmianami pór roku, wschodami i zachodami słońca lub pływaniami morskimi. Pojawiał się strach i bezsilność wobec niepojętych dla ówczesnych ludzi zjawisk, połączone z pierwszymi potrzebami znalezienia dla nich wytłumaczenia. To, co było niepojęte nie tylko dla najdawniejszych istot ludzkich, ale też dla kolejnych pokoleń przez tysiąclecia, można było tłumaczyć ingerencją nadprzyrodzonych sił, duchów, czy też nieznanymi im potężnych istot. Wobec takich przypuszczeń mogły się wówczas pojawiać pierwsze wytłumaczenia o charakterze transcendentnym, wskazujące nadprzyrodzone istoty jako sprawców tych niezrozumiałych wówczas zjawisk. I tak prawdopodobnie zaczęły się tworzyć myśli i przekonania, które przybrały w ciągu pokoleń formy, które z czasem zaczęto nazwać religiami. Najstarsze prymitywne religie mogły więc powstawać jako odpowiedź na lęk i bezsilność wobec potęgi niezrozumiałej i groźnej natury, która niosła nie tylko szanse, ale też zagrożenia². Jest to oczywiście stanowisko niemożliwe do zaakceptowania dla osoby głęboko wierzącej, uznającej jedynie transcendentny charakter swojej religii. Jednak nauki badające religie, zwłaszcza socjologia i historia, rzeczywiście odzierają je z transcendencji i nadają im charakter wytworu kultury, będącego odpowiedzią na dosyć przyziemne potrzeby.

¹ K. Armstrong, *Historia Boga. 4000 lat dziejów Boga w judaizmie, chrześcijaństwie i islamie*, Warszawa 1998, s. 23.

² J. Casanova, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, Kraków 2005, s. 69.

§ 2. Definicja religii

Jak zdefiniować religię? Słowniki języka polskiego ujmują to zjawisko dosyć podobnie. Wskazują, że religia to: „wiara w Boga i cześć Mu oddawana, kult Boski, sposób chwalenia Boga, wiara, wyznanie, kościół, obrządek, zasady wiary i moralności”, „zespół wierzeń dotyczących istnienia Boga lub bogów, pochodzenia i celu życia, a także zasady moralne i obrzędy związane z tymi wierzeniami”, „zespół wierzeń dotyczących genezy, struktury i celu istnienia człowieka, ludzkości i świata, wiara w Boga, bóstwa i nieśmiertelność duszy oraz związane z nią zachowania i formy organizacyjne”³.

Autorzy opracowań, badacze starający się stworzyć siatkę pojęciową dla opisanego zjawiska religijnych, zgodni są co do jednego: nie ma zadawalającej naukowej definicji religii. Opisuje się ją najczęściej jako oparty na tradycji zespół przekonań (wierzeń), dotyczących świata (w tym także człowieka i ludzkości) oraz sił w nim rządzących, w których to przekonaniach odzwierciedla się stosunek człowieka do – różnie przezeń pojmowanego – *sacrum* (sił nadprzyrodzonych), uzewnętrzniający się w doktrynie religijnej, kulcie religijnym i organizacji religijnej⁴. Jest to forma świadomości społecznej, którą tworzy całokształt wierzeń, wyobrażeń, poglądów, których istota sprowadza się do wiary w istnienie nadprzyrodzonych sił, postaci, zjawisk, prawdy⁵. Świadomość ta dotyczy genezy, struktury i celu istnienia człowieka, ludzkości i świata (doktryna), związanych z tymi wierzeniami zachowań (kult) oraz form organizacyjnych (instytucje). Religia jest postrzegana jako zjawisko spełniające nie tylko funkcje religijne, ale też będące ideologią społeczną⁶, mogące determinować zachowanie wyznawców, chcących żyć zgodnie z wymogami swoich wierzeń.

Rozmaite rozumienie religii oraz idące za tym próby stworzenia jej definicji były i są istotnym elementem rozważań socjologów religii. Często sami badacze i myśliciele dochodzili do wniosku, że stworzenie zadawalającej definicji jest niemożliwe lub można się o to pokusić dopiero po przeprowadzeniu pełni rozważań, bez tworzenia założeń na początku badań⁷. Według socjologicznego rozumienia, gdzie z natury tej nauki najważniejsze jest odniesienie do zja-

³ J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki (red.), Słownik języka polskiego, t. V, Warszawa 1900, s. 510; Inny słownik języka polskiego PWN, t. II, Warszawa 2000, s. 432; S. Dubisz (red.), Uniwersalny słownik języka polskiego, t. IV, Warszawa 2003, s. 63; Nowy słownik języka polskiego, Warszawa 2002, s. 836.

⁴ K. Banka (red.), Słownik wiedzy o religiach, Bielsko-Biała 2007, s. 22.

⁵ M. Pietrzak, Prawo wyznaniowe, Warszawa 1999, s. 11.

⁶ A. Łopatka, Prawo do wolności myśli, sumienia i religii, Warszawa 1995, s. 12.

⁷ M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, t. 1, Tübingen 1956, s. 317, w: G. Kehler, *Wprowadzenie do socjologii religii*, Kraków 2006, s. 19.

wisk społecznych i kulturowych, religia jest postrzegana jako wytwór ludzkiego działania i określa sferę relacji między ludźmi a rzeczami zaliczanymi do sfery *sacrum*. W tym znaczeniu również wszelkie istoty nadprzyrodzone, uznawane za bóstwa, są traktowane przez socjologię religii jako wytwory kultury⁸. Takie rozumienie znaleźć można w poglądach *E. Durkheima*, dla którego religią jest wyzwalający solidarność społeczną system wierzeń i działania, odnoszące się do rzeczy sakralnych⁹. Odmienne poglądy zawarty jest w propozycji *J. Wachy* i *G. Menschinga*, dla których w religii istotny jest obiektywny element przeżycia religijnego, będący doświadczeniem *sacrum*, niemający jedynie subiektywnego, a więc iluzyjnego charakteru¹⁰. *H. Spencer* upatrywał istoty religii w uznaniu, że świat ze wszystkim, co go otacza, jest tajemnicą, która wymaga wytłumaczenia¹¹. Tajemnica, wyrażająca wszystko, co jest nadprzyrodzone, jest w tym rozumieniu cechą charakterystyczną dla wszystkich religii. W tej koncepcji jest to jednak cecha nie tylko religii, ale też nauki. Różnice uwidaczniają się w osobliwości wierzeń religijnych, czyli ich powszechności na pewnych stopniach rozwoju umysłowego, ich rozwijaniu się w różnych społecznościach niezależnie od siebie oraz ich wielkiej żywotności pomimo zjawisk destrukcyjnych. Koncepcja ta zakłada także istnienie jakiejś realnej podstawy religii – „faktu ostatecznego”, gdyż żadna instytucja ludzka nie mogłaby istnieć, gdyby powstała na pełnym fałszu¹². Natomiast *P.L. Berger* silnie łączył religię z człowiekiem, gdyż rozumiał ją jako ogół wysiłków człowieka, zmierzających do ustanowienia świętego porządku rzeczy – kosmosu¹³. Podobnie brzmi myśl *M. Eliade*, według którego to człowiek swoimi działaniami osiąga wiedzę o świętości i ją manifestuje, dzięki czemu wiedza ta staje się sferą *sacrum*, wyróżniającą ją od sfery *profanum*¹⁴.

Od razu trzeba zauważyć charakterystyczną cechę religii, wskazywaną w większości definicji, poza ujęciem czysto socjologicznym, jaką jest jej transcendentność¹⁵. Według przeważających poglądów, religia musi bowiem odwoływać się do Boga, bóstwa albo bóstw, czy inaczej pojmowanej wyższej siły, która znajduje się poza ludzkim umysłem, możliwościami zmysłowego poznania i także często zrozumienia. Znajduje się na innym poziomie niż naturalny, realny świat, jest związana z siłami nadprzyrodzonymi, potężniejszymi od człowieka

⁸ *G. Kehrer*, Wprowadzenie do socjologii religii, s. 24–27.

⁹ *Ibidem*, s. 23.

¹⁰ *Ibidem*, s. 22–23.

¹¹ *K. Kaczmarek*, Herbert Spencer a problemy socjologii religii, Poznań 2007, s. 16.

¹² *K. Kaczmarek*, Herbert Spencer, s. 18–19.

¹³ *G. Kehrer*, Wprowadzenie do socjologii religii, s. 25.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *M. Pietrzak*, Prawo wyznaniowe, 1999, s. 11; *Z.J. Zdybicka*, w: *Z.J. Zdybicka* (red.), Religia a sens bycia człowiekiem, Lublin 1994, s. 5.

i niezwiązanymi ludzkimi ograniczeniami, wynikającymi z natury¹⁶. Nie chodzi oczywiście o stwierdzanie czy uznawanie prawdziwości istnienia podmiotu otaczanego boską czcią. Wyznawca religii monoteistycznej nie uzna prawdziwości bóstwa innej religii, ale oceniając cechy potrzebne do stwierdzenia, czy mamy do czynienia z religią, trzeba, wedle takiego rozumienia, zbadać własne przekonania wyznawców, czy mają one charakter transcendentny. Przy takim założeniu, wszelkie inne przekonania, poglądy, koncepcje filozoficzne czy systemy zasad moralnych nie powinny być uznawane za religie, jeżeli w ich doktrynie nie ma nadprzyrodzonej siły, nie wskazują na transcendentalny absolut jako źródło swoich przekonań, zasad i mocy ich obowiązywania. Mogą one jednak przybierać formy zbliżone do religii, mogą inspirować powstanie ruchów o cechach charakterystycznych dla organizacji religijnych. Na przykład tzw. sekty, o ile nie są one odłamami większych religii, ale stanowią grupę, dla której źródłem poznania świata i człowieka, ich genezy i celu istnienia jest np. autorytet przywódcy, nauka lub wiara w związek z istotami pozaziemskimi – będącymi elementami wszechświata, a nie istotami nadprzyrodzonymi¹⁷. Mogą wtedy podlegać takim samym zasadom i ochronie, jakie zapewnia się w ramach wolności sumienia i wyznania, czy szerzej – wolności przekonań, lecz nie zostaną wtedy uznane za religie. Pozostaną jedynie zorganizowaną formą realizacji przekonań, gdyż będą stanowiły wytwór ludzkiego umysłu lub będą odwoływać się do świata materialnego. Nie jest to jednak tak jednoznaczne, w szczególności gdy przyjrzymy się buddyzmowi. Doktryna ta nie ma charakteru religijnego w powyżej wskazanym znaczeniu. Jej twórca – *Siddhartha*, znany głównie pod imieniem *Budda*, wskazywał ludziom metody zapanowania nad bytem za pomocą specjalnych technik, a nie sposoby zachowania się wobec nadnaturalnych sił. W nauce tej nie ma mowy o bogach, jakimkolwiek bycie nadprzyrodzonym ani życiu religijnym¹⁸. Powszechnie jednak najwyraźniej unika się wykluczenia buddyzmu i podobnych systemów ideowych spośród religii, zmieniając pod ich kątem definicję lub znajdując w nich elementy transcendentne. Trzeba zauważyć, że sam *Budda* przez wyznawców jest traktowany jako postać nadludzka, a ponadto buddyści zakładają istnienie demonów i bóstw, a więc istot nadnaturalnych¹⁹.

Warto też zauważyć poglądy orzecznictwa sądowego. Rozumienie religii przyjęte przez Sąd Najwyższy USA, który w orzeczeniach z 1961 r. i 1965 r.²⁰ stworzył jej szeroką definicję, jako zjawiska opartego na wierze w Boga i innych

¹⁶ G. Kehrer, Wprowadzenie do socjologii religii, s. 26.

¹⁷ T. Alexiewicz, Wiara w pigułce, czyli sekty, Poznań 1998, s. 16–21; R. Paprzycki, Prawnokarna analiza zjawiska satanizmu w Polsce, Kraków 2002, s. 110–113.

¹⁸ K. Banka (red.), Słownik wiedzy o religiach, s. 119.

¹⁹ G. Kehrer, Wprowadzenie do socjologii religii, s. 28.

²⁰ Orz. *Torcaso v. Watkins*, 367 U.S. 488 i *United States v. Seeger*, 380 U.S. 163.

wierzeniach, do których zaliczył m.in. buddyzm, taoizm, kulturę etyczną, a nawet świecki humanizm²¹. Takie stanowisko odwoływało się do myśli protestanckiego teologa *P. Tillicha*, według którego istotą przeżycia religijnego stawało się to, co stanowiło dla człowieka głębię życia, najwyższą wartość, to co traktuje się najpoważniej, przyjmując jako dane, bez żadnych warunków²². Europejski Trybunał Praw Człowieka uznał swój brak kompetencji do definiowania religii na potrzeby oceny wolności sumienia i wyznania, określonych w art. 9 EKPCz²³. Uznano za zasadne każdorazowe odwoływanie się do praktyki państwa, w którym powstał rozpoznawany problem. W sposób bardziej generalny, orzecznictwo Trybunału Europejskiego, oceniając, czy ma do czynienia z cechami charakterystycznymi dla systemów religijnych, wskazuje zwłaszcza na kryterium ustabilizowanego i zorganizowanego uprawiania kultu²⁴. Zrozumiała jest ostrożność w próbach definicji, skoro orzecznictwo odnosi się do różnych związków religijnych, różnych tradycji poszczególnych państw, a zwłaszcza bogactwa tego zjawiska i różnorodności postaw, określanych jako religijne. Trybunał Europejski uznał jednak za objęte ochroną Konwencji przekonania, niemające charakteru religijnego, ale mieszczące się w szerszym pojęciu, oceniającym dany pogląd przez pryzmat jego całościowego charakteru, spójności i szerokości systemu²⁵. Ocena ta jednak nie jest adekwatna do definiowania tego, co tradycyjnie zaliczane jest do religii, bo Konwencja w art. 9 mówi nie tylko o religii, ale odnosi się do szeroko pojmowanych przekonań, mogących mieć charakter czysto filozoficzny.

Tak więc wydaje się, że każda próba zdefiniowania religii będzie niedoskonała i doprowadzi do wykluczenia jakiejś grupy czy światopoglądu, które mają, przynajmniej w przekonaniu swoich zwolenników, charakter religijny. Mnogość rodzajów silnych przekonań religijnych albo traktowanych jako religijne nie pozwalają, moim zdaniem, na sformułowanie zadawalającej definicji, która nie powodowałaby krzywdzącego niektórych wykluczenia. Bogactwo przekonań nie pozwala na przyjęcie jako wyznacznika transcendentności, bo prowadziłoby to do wykluczenia choćby wspomnianego buddyzmu, co nawet bez naukowej ana-

²¹ *M. Potz*, Granice wolności religijnej. Kwestie wolności sumienia i wyznania oraz stosunku państwa do religii w Stanach Zjednoczonych Ameryki, Wrocław 2008, s. 68–69.

²² *M. Potz*, Granice wolności religijnej, s. 70.

²³ *Kimlya and Others v. Russia*, Nr 76836/01 i 32782/03,orz. z 1.10.2009 r.; HUDOC: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-119363>.

²⁴ *Hasan and Eylem Zengin v. Turkey*, Nr 1448/04,orz. z 9.10.2007 r.; HUDOC: <http://hudoc.echr.coe.int/sites/eng/pages/search.aspx?i=001-82580>; *L. Garlicki*, w: *L. Garlicki* (red.), Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności, t. I. Komentarz do artykułów 1–18, Warszawa 2010, s. 558.

²⁵ *M. Hucal*, Wolność sumienia i wyznania w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, Warszawa 2012, s. 20–21.

lize jego cech budziłoby choćby intuicyjny sprzeciw. Jest to przecież system filozoficzno-etyczny, który ma bardzo długą tradycję, zawiera całościowy i spójny zestaw norm oraz spełnia te same zadania, co transcendentne religie. Tak więc uważam za najbardziej trafną definicję proponowaną przez wspomnianego P. Tillicha, choć z pewnym zastrzeżeniem. Jest ona bardzo szeroka, wręcz mogłaby wydawać się zbyt szeroka i zaliczać do religii systemy poglądów bardzo odległych od tradycyjnego i powszechnego rozumienia religii. Jednak definicja ta odnosi się do istoty znaczenia pozycji religii, która staje się źródłem najwyższych wartości i nadaje im ich znaczenie nie dzięki jakiemuś przymusowi, czy obawą negatywnych konsekwencji. Prawomocność tych zasad wynika z samego autorytetu systemu tych przekonań, tradycji i powszechności uznawania w szerszej społeczności. Nawet jeżeli system taki u swego zarania nie ma bóstwa czy transcendentnego charakteru, to związana z nim moc i autorytet z czasem nadają mu cechy charakterystyczne dla „tradycyjnych” religii, co widać także we wspomnianym buddyzmie. Taki system wartości i przekonań zasługuje na zdo-bycie poważania oraz uznania jego roli społecznej o poziomie charakterystycznym dla „tradycyjnych” religii. Nie powinien jednak być uznany za religię, bo w takim wypadku, choćby świecki humanizm, z samej natury niereligijny czy czasami wręcz antyreligijny, zostałby zaliczony do systemów o charakterze religijnym.

§ 3. Główne zjawiska i teorie w obszarze współczesnej religijności społecznej i indywidualnej

Sposób przeżywania religii bywa rozmaity – indywidualny lub zbiorowy i na tym tle toczone są od lat spory ideologiczne, polityczne i prawne. Niezależnie od różnicy poglądów, nie można zaprzeczyć, że religia jest zjawiskiem społecznym. Od najdawniejszych czasów religijność nie pozostawała w sferze przekonań wyłącznie indywidualnych, ale rozszerzała się na otoczenie, choćby na najbliższych współplemieńców w pierwotnych społecznościach. Archeolodzy, poszukujący wspólnych cech już najdawniejszych społeczności plemiennych, odnajdują ślady wspólnych wierzeń, rytuałów, czczonych postaci i szczególnej pozycji kapłanów. Od zarania dziejów wiara stawała się coraz silniejszym elementem tożsamości, pozwalającym odnaleźć wspólnotę i wyróżnić się spośród innych grup ludzi²⁶. Wraz z rozwojem państwowości religia niewątpliwie zwiększała swoje znaczenie, gdyż spajała lud należący do kształtujących się państw, których gra-

²⁶ K. Banka (red.), Słownik wiedzy o religiach, s. 16–17.

nice były wówczas jeszcze nieostro wyznaczone, zmienne i często nieznanne wielu zamieszkującym je ludziom. Religia wrastała zatem w społeczeństwo, wpływając na kształtowanie się zbiorowej tożsamości i współkształtując świadomość istnienia we wspólnej, większej organizacji. Z czasem religia stawała się ważnym narzędziem władzy²⁷. Stopniowo rozwijały się silne związki władzy świeckiej z religijną, czego szczególnym przejawem było sprawowanie władzy religijnej przez władców, jak np. w starożytnym Rzymie. W innych miejscach i czasach religia stawała się narzędziem walki dysydentów i znowu za przykłady może posłużyć starożytny Rzym, gdzie taką rolę odegrało chrześcijaństwo, oraz znana z najnowszej historii religijność twórców i działaczy polskiej Solidarności²⁸.

Obrazy Boga (bóstwa) oraz znaczenie religii w życiu osobistym i społecznym na przestrzeni wieków zmieniały się w zależności od rozwoju kulturowego i cywilizacyjnego. Początkowo, Bóg był stwórcą wszechrzeczy i niepodzielnym władcą, a człowiek był tworem, powstałym z pierwiastka boskiego, żeby po długiej i bogatej ewolucji dochodziło do częściowego wycofywania się Boga na peryferie życia, aż do ogłoszenia „śmierci Boga” według myśli racjonalistycznej. Bardzo szczegółowy rozwój postrzegania Boga, przynajmniej w trzech największych i najstarszych religiach monoteistycznych, opisany przez *Karen Armstrong*, może zadziwić osobę nieobeznaną dotychczas z tą materią. Można zobaczyć rozwój myśli, który zapoczątkował postrzeganie Boga jako wszechpotężnego elementu przyrody, który stopniowo wycofywał się do osobnego królestwa, poprzez Boga – dawcę życia i objętego kultem źródła wszystkiego i obdarzonego uczuciem. Rozważania te jednak nie podejmowały bardziej intelektualnych analiz osoby boskiej. Dalej widzimy odejście od postrzegania Boga jako tajemnicy i próbę zgłębienia oraz zrozumienia go za pomocą rozumu, co stało się podstawą rozwoju niezwykle bogatej myśli filozoficzno-religijnej. W wymiarze mistycznym Bóg był niepoznawalny i odległy od materialnego świata, a można go było doświadczyć pośrednio przez święte księgi i cuda. Dalej można obserwować obraz Boga w chrześcijaństwie w warunkach dramatycznej rewolucji, jakiej doznał w dobie reformacji, aż po występującą szeroko w dobie Oświecenia kontestację Boga, który zaczynał „przegrywać” z siłą ludzkiego rozumu. Ostatecznie ta opowieść o Bogu dochodzi do czasów bardziej współczesnych, gdzie autorka zwraca szczególnie uwagę na trendy, w których Bóg zaczął być „porzucany” jako niepotrzebny wobec postępów rozwoju cywilizacyjnego, w wyniku którego, zgodnie ze stwierdzeniem *F. Nietzschego*, umarł²⁹.

²⁷ J. Justyński, *Historia doktryn polityczno-prawnych*, Toruń 2004, s. 28.

²⁸ A. Albert, *Najnowsza historia Polski 1914–1993*, Londyn 1994, s. 779.

²⁹ K. Armstrong, *Historia Boga*.

W rozważaniach na temat znaczenia religii w życiu społeczeństw i jednostek, zmieniającej się jej siły oddziaływania i kształtowania rzeczywistości, jednym z najważniejszych współcześnie zagadnień rozważanych przez naukowców, zwłaszcza socjologów religii, zdaje się być sekularyzacja. Nieco zgryźliwie można powiedzieć, że współcześni socjologowie religii zajmują się głównie tym zjawiskiem, gwałtownie się wzajemnie spierając w kwestii jej postępów albo tendencji odwrotnej. Sami zresztą czasem przyznają niemożność udowodnienia bronionych przez siebie teorii albo niemożność wyjaśnienia, dlaczego teoria sprawdzająca się w pewnej społeczności zupełnie nie sprawdza się w innej. Pomimo podejrzwania, że wszystko może się tu okazać jedynie hipotezą, warto przyrzeć się założeniom tej teorii oraz poglądom jej twórców i komentatorów.

Sekularyzację można najbardziej ogólnie określić jako proces wycofywania się religii z życia społecznego, a przynajmniej wycofywanie się z dotychczasowej silnej pozycji i przemieszczanie do sfery osobistych przeżyć. Religia staje się w takiej sytuacji podsystemem, co oznacza, że traci swoją dotychczasową nadrzędną pozycję i staje się jedną z propozycji dla pluralistycznego społeczeństwa. Zjawisko to może się ujawniać na różnych płaszczyznach. Powoduje w pierwszym rzędzie desakralizację, czyli uwolnienie społeczeństwa, a tym samym organizacji państwowych, od religii i przejmowanie przez nie funkcji sprawowanych wcześniej tradycyjnie przez religię. W ten sposób następuje przeniesienie tych funkcji ze sfery *sacrum* do sfery *profanum*, jak twierdzi K. Dobbelaere³⁰. Autor ten zauważa też powstawanie sekularyzacji indywidualnej, polegającej na pojawieniu się nowych form religii poza zasięgiem władz religijnych oraz rozwoju niereligijnych systemów przekonań, nazywanych przez niego systemami znaczeniowymi. Oznacza to rozwój religijności poza systemami zorganizowanych religii i przejście jej do sfery prywatnej. Przy takim podejściu trzeba zwrócić uwagę na rozumienie tego pojęcia przez T. Luckamanna, który zauważa poszerzanie się religijności odłączonej od instytucjonalnych form utożsamianych z kościołami czy innymi związkami wyznaniowymi, przez co powstaje religijność indywidualna, nazywana przez niego „niewidzialną religią”³¹. Powoduje to nie tyle zanik religii, ale zmianę jej roli, poprzez utratę funkcji publicznych i ograniczenia się do sfery prywatnych przeżyć. Jednocześnie badania socjologów religii wskazują na zmianę, która niekoniecznie musi oznaczać porzucanie potrzeb o charakterze religijnym. Zauważają oni bowiem odsuwanie się od religii opartych na tradycyjnych dogmatach na rzecz skłaniania się ku szeroko pojętej duchowości, której ucieleśnieniem stają się choćby medytacja, joga, teozofia czy psychoenergetyka. Jako przejaw tego trendu jest postrzegany także roz-

³⁰ K. Dobbelaere, Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy, Kraków 2008, s. 43.

³¹ T. Luckmann, Niewidzialna religia, Kraków 2006, s. 60.

wój nowych ruchów religijnych, przez które nie tylko kościoły tracą wiernych, ale których religijność może odchodzić od transcendencji do afirmacji świata, przez co kierują one uwagę na doczesność, pozbawioną obecności boskiej³².

Wskazane zjawiska nie oznaczają zaniku potrzeb religijnych, ale zmieniają one swoje punkty odniesienia, poprzez odejście od zakorzenionych w tradycjach społecznych kościołów oraz innych związków religijnych i zastąpienie ich nowym podejściem do przeżyć i potrzeb duchowych. *P. Norris* i *R. Inglehart*, nie odrzucając teorii sekularyzacji, sprzeciwiają się radykalnym poglądom klasycznych autorów, takich jak *A. Comte*, *H. Spencer*, *E. Durkheim* czy *M. Weber*, wieszczącym postępujący zanik religii, postrzegając to zjawisko jako tendencję, a nie jako niezmienné prawo³³. Autorzy ci wiążą narastanie albo cofanie się tej tendencji z zasadami teorii popytu i podaży oraz teorią bezpieczeństwa. Według teorii popytu, wraz z uprzemysłowieniem społeczeństwa znaczenie religii maleje, niezależnie od działań organizacji religijnych i ich przywódców. Teoria podaży, zapoczątkowana przez *E. Durkheima* i *M. Webera*, zakłada natomiast organizowanie zgromadzeń wiernych i niedopuszczanie do ich rozpadu w wyniku działania instytucji religijnych, przy niezmiennym poziomie zapotrzebowania społecznego na przeżycia religijne. Dalej, poszukiwano przyczyny zmniejszania się zapotrzebowania na religię wraz z rozwojem społeczeństwa. Zmniejszający się popyt na religię mógł wynikać z tego, że potrzeby ludzkie, które dotychczas były zaspokajane przez religie lub które były przedmiotem modlitw, stały się łatwiej dostępne we współczesnym świecie, przez co nie trzeba już było prosić o nie wszechmocnego Boga. Pogląd racjonalistyczny zakładał utratę wiarygodności teorii głoszonych przez Kościół wobec rozwoju nowoczesnych nauk, sprawdzalnych empirycznie, czego szczególnie ważnymi teoretykami byli *M. Weber*, *P. Berger* i *D. Martin*. W takich warunkach to, co kiedyś jawiło się jako nieznané i niezrozumiałé, było traktowane jako boska ingerencja, a wraz z rozwojem nauki mogło być w prosty sposób wytłumaczone naukowymi metodami. Najprostszym przykładem mogą być opętania, którymi kiedyś interpretowano choroby psychiczne lub neurologiczne, a gdy współczesna medycyna pozwoliła na ich rozpoznanie i leczenie, zmniejszył się obszar domniemanej działalności demonów. Z kolei teoria funkcjonalna wskazywała na przejmowanie przez świeckie państwo funkcji pełnionych dotychczas przez Kościół, takich jak np. edukacja czy opieka społeczna. Powodowało to wycofanie się organizacji religijnych z tych sfer i wpuszczenie na ten obszar organizacji państwowej, co siłą rzeczy zmniejszyło oddziaływanie ze strony Kościoła, tracącego przez to część swojego celu działania i wpływu na społeczeństwo. Taką zmianą okazał się choćby

³² *K. Dobbelaere*, *Sekularyzacja*, s. 230–232, 240.

³³ *P. Norris*, *R. Inglehart*, *Sacrum i profanum. Religia i polityka w świecie*, Kraków 2006, s. 27–29.

rozwój systemów ubezpieczeń społecznych, przez które zmniejszyło się znacznie tradycyjnie organizowanej przez kościoły działalności charytatywnej, obejmującej pomocą osoby starsze i chore. Wśród teorii wyróżnić jeszcze należy teorię rynków religijnych, związaną z konkurencyjnością. Według tego podejścia, konkurencyjność wpływa korzystnie na rozwój religii, gdyż wielość religii i grup religijnych powoduje zwiększenie zaangażowania ich przywódców w działaniach na rzecz przyciągnięcia do siebie wyznawców, natomiast brak konkurencji zamienia np. kościół państwowy w leniwego monopolistę, niechętnego do innowacyjności, troski o posiadanych wiernych i o poszukiwanie nowych³⁴. Słuszność tej teorii można zaobserwować na polskim przykładzie, w związku ze zmianą systemu polityczno-społecznego w 1989 r. Do tamtego czasu, polski Kościół katolicki miał szczególną pozycję, wynikającą z sytuacji formalnego uprzywilejowania i państwowej ochrony, jak w I i II Rzeczypospolitej, lub z sytuacji faktycznej, stając się ostoją wolności i polskości, jak np. podczas zaborów lub okresu PRL. Nigdy zatem wcześniej nie musiał konkurować na „wolnym rynku idei”, bo nie miał silnej konkurencji. Od upadku Polski ludowej Kościół uczy się komunikowania z wiernymi, z instytucjami państwowymi oraz z obojętną lub niechętną wobec siebie częścią społeczeństwa. Przykłady tych dwudziestu pięciu lat wskazują na to, że wcześniejsza pozycja monopolisty zdecydowanie utrudnia to zadanie. Duchowni często liczą na pomoc państwa, zwłaszcza wygodne im ustawodawstwo, zdejmujące z nich ciężar przekonywania do swoich racji i niesionych wartości, co widać choćby na przykładzie przeciwdziałania aborcji. Drugą charakterystyczną niedoskonałością takiego dotychczasowego monopolisty jest słaba komunikacja społeczna w drażliwych sprawach, gdy krytyka doktryny, instytucji kościelnych i zachowań samych duchownych jest nadzwyczaj często traktowana jako wrogi atak lub wręcz prześladowanie, pomimo merytorycznej, wyważonej i uzasadnionej argumentacji.

Najbardziej przekonująca wydaje się być teoria bezpieczeństwa. Opiera się ona na podstawowym założeniu, że nowoczesne, wysoko uprzemysłowione społeczeństwa, różnią się pod względem poziomu bezpieczeństwa od tych zacofanych i biednych. Przez swój rozwój społeczeństwa z pierwszej grupy mają większe możliwości przeciwdziałania niekorzystnym zjawiskom społecznym i przyrodniczym, co zapewnia mniejsze zagrożenie ze strony np. głodu, chorób czy kataklizmów, bo reprezentując odpowiedni poziom rozwoju, łatwiej przed nimi się obronić. Odpowiednio, społeczności słabsze pod tym względem, czują większą obawę przed otaczającym je światem, poprzez świadomość mniejszych możliwości obrony przed niekorzystnymi zjawiskami, które zagrażają wręcz ich egzystencji. Dlatego w tych pierwszych społeczeństwach rodzice mogą np. mieć

³⁴ P. Norris, R. Inglehart, *Sacrum i profanum*, s. 32–40, 148.