

Janusz Mariański

PLURALIZM

SPOŁECZNO-KULTUROWY JAKO MEGATREND A RELIGIJNOŚĆ I MORALNOŚĆ

STUDIUM SOCJOLOGICZNE

Janusz Mariański

**PLURALIZM SPOŁECZNO-KULTUROWY
JAKO MEGATREND
A RELIGIJNOŚĆ I MORALNOŚĆ
STUDIUM SOCJOLOGICZNE**

Lublin 2022

Recenzenci:

Prof dr hab. Maria Libiszowska-Żótkowska

Ks. prof. dr hab. Cyprian Rogowski

© *Copyright by Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie*

Wydawca:

Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie

ul. Zamojska 47, 20-102 Lublin, tel. +48 81 531 85 56

www.wsns.edu.pl

ISBN 978-83-9641970-5

Lublin 2022

Druk, skład i oprawa:

C.P.H. „M-M”, cph@op.pl

Prof. dr. hab. Marii Libiszowskiej-Żótkowskiej
Badaczce pluralizmu religijnego i moralnego

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział I. Społeczeństwo pluralistyczne między tradycją i zmieniającą się nowoczesnością	21
§1. Społeczeństwo pluralistyczne	23
§2. Pluralizm społeczno-kulturowy	46
§3. Uwagi końcowe	26
Rozdział II. Pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność	69
§1. Pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność – aspekty ogólne	70
§2. Pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność – aspekty szczegółowe	106
§3. Pluralizm religijny w warunkach globalizacji	126
§4. Uwagi końcowe	133
Rozdział III. Pluralizm społeczno-kulturowy a moralność	141
§1. Moralność ludzka w procesie przemian	143
§2. Moralność w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego	164
§3. Moralność relatywistyczna w kontekście pluralizmu społeczno-kulturowego	175
§4. Uwagi końcowe	191
Zakończenie	199
Wykaz skrótów	211
Bibliografia	213
Nota bibliograficzna	247
Postowie (<i>Marek Rembierz</i>)	251

Wstęp

Spółeczeństwo pluralistyczne łatwo określić, przeciwstawiając je społeczeństwu tradycyjnemu lub społeczeństwu losu. Podział na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru został wprowadzony do socjologii religii przez socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera (Berger 1980: 14-35). Jest to podział dychotomiczny, przydatny do analizy konkretnych społeczeństw, realizujących w różnym stopniu cechy jednego lub drugiego typu idealnego. Społeczeństwo losu można inaczej określić jako społeczeństwo tradycyjne, społeczeństwo wyboru – jako nowoczesne lub ponowoczesne. Typ społeczeństwa, zbliżony do społeczeństwa tradycyjnego, jest zdominowany 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 uprawomocniła struktury władzy (także władzy kościelnej). Jednostka nie posiadała 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 instytucjach i sprawnie funkcjonujących strukturach, każdy podmiot miał swoje określone zdania (*Podstawowe pojęcia socjologii religii* 2013: 221)

W sytuacji, gdy struktury społeczne powielają się bez istotnych zmian z pokolenia na pokolenie, nie pozostawiało 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 religijnej i moralnej. 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 nie, były nieznaczne 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) (Berger 1976: 220). W stabilnych, związanych z tradycją społeczeństwach, o jednolitych podstawach wartościowania natury religijnej i moralnej, panowała zgodność co do podstawowych wartości i norm oraz ich porządku (religijność z przyzwyczajenia, religijność nawykowa, religijność tradycyjna). Była ona wszechobecna we wszystkich aspektach życia codziennego, a jeden konkretny światopogląd dominował w całym społeczeństwie. Rozległe wsparcie dla podzielanych przekonań i praktyk religijnych oraz moralnych sprawiało, że przyjmowanie ich jako oczywistych było dla ludzi dość łatwe. Człowiekowi odizolowanemu w takim środowisku trudno było wyobrazić sobie jakiś inny system znaczeń (McGuire 2012: 72-73).

„W społeczeństwie tradycyjnym (konserwatywnym) nie tylko style życia, systemy wartości, lecz również wyobrażenia o sensie egzystencji są powielane w pokoleniowym przekazie utrwalonej i konserwującej tradycji. W takim systemie religia posiada znaczący autorytet, nadaje znaczenia i sensy, określa normy i wartości, definiuje dobro i zło, zachowania pożądane i deprecjonowane. Nie ma w nim miejsca na indywidualizm i autonomię. Religia daje czytelną interpretację życia jednostkowego i społecznego, dostarcza gotowych wzorów osobowych i etycznych. Chroni też przed złem, nadaje znaczeń cierpieniu i życiowym niepowodzeniom, oferuje nadzieję na życie wieczne. Dzięki rutynie powielanych wzorów czyni codzienność znośną i akceptowalną. Tym

samym sens życia indywidualnego i społecznego jawi się jako klarowna powinność i drogowskaz (Libiszowska-Żótkowska 2021: 180; Libiszowska-Żótkowska 2010: 167-183).

W społeczeństwach przednowoczesnych (tradycyjnych) religia cieszyła się ogromnym autorytetem, poprzez nią wcielał się w życie codzienne określony porządek wartości i norm, który był swoistym imperatywem społecznym. Religia stanowiła wyraźny „parasol ochronny” ochraniający niemal wszystkie dziedziny życia indywidualnego i społecznego. Nadawała życiu społecznemu znaczenie i sens, odgrywała ważną rolę interpretacyjną w odniesieniu do zjawisk dostępnych naszemu doświadczeniu. Wartości religijne i moralne należały do oczywistości życia zbiorowego. Wiele sektorów życia indywidualnego i zbiorowego było interpretowanych na sposób religijny. Religia i moralność posiadały jakby to samo umiejscowienie w strukturze społecznej, porządek moralny był legitymizowany w transcendującej człowieka rzeczywistości religijnej, obejmującej zarówno życie indywidualne jak i społeczne. W warunkach względnie stałej organizacji ludzkiego świata i struktury zadań życiowych utrwał się związek między religijną interpretacją świata a codziennym doświadczeniem ludzkim. W tradycyjnych społeczeństwach zobowiązania religijne, moralne i prawne były przekazywane przez te same instytucje społeczne, a wykroczenia przeciwko wartościom moralnym były jednoznacznie rozpoznawane i określane.

Działające w tych społeczeństwach instytucje wyznaczały przebieg życia, role społeczne wraz z ich oczekiwaniami, społeczne interakcje. Wymiary sensu życia moralnego nie musiały być definiowane na nowo każdego dnia, mieściły się niejako w przypisanych wzorach zachowań. Społecznie ważne interakcje przebiegały często w sposób bezrefleksyjny i quasi-automatyczny. Nie znaczy to jednak, że tradycja w całej swej różnorodności może być pojmowana w sposób całkowicie statyczny. Wyznaczała ona jednak wyraźne linie czasowe i przestrzenne dla dokonującej się zmiany (zmiana kontrolowana). Tradycja moralna była mocno powiązana z religią, obydwie miały oparcie w tej samej strukturze społecznej. Ludzie byli otoczeni wierzącymi podobnie jak i oni, nie kwestionowano wierzeń swojej własnej grupy czy społeczeństwa. Religie

kształtowały wartości i normy, obejmując swoim zakresem całość życia indywidualnego i społecznego (Cipriani, Prüfer 2021: 321-322).

W życiu religijnym i kościelnym dominowały instytucje, a nie jednostki. „Członkostwo ludzi w tym czy innym Kościele w dużej mierze determinowało ich przekonania i działania, po części dlatego, że zostali zsojalizowani do pakietu instytucjonalnego ich Kościoła, składającego się z wierzeń i praktyk. Można było oczekiwać, że katolik będzie wierzył w Trójcę Świętą, uczestniczył w mszy świętej, otaczać czcią świętych i jeść rybę w piątki; wolno się było spodziewać, że konserwatywny baptysta będzie codziennie czytać Biblię, modlić się w określony sposób, wierzyć w osobiste zbawienie oraz unikać tańca i picia alkoholu. [...] nakazana religia <oficjalna> dobrze pasowała do indywidualnych przejawów religijności” (McGuire 2012: 342-343). Ludzie wierzyli, że Kościół reprezentuje prawdziwą religię, że jest jej depozytariuszem i stosownie do niej starali się postępować (Bruce 2000: 40-41).

W warunkach względnie stałej organizacji ludzkiego świata utrwał się związek między religijną interpretacją świata a codziennym doświadczeniem ludzkim. Moralność była taka sama dla wszystkich członków społeczeństwa. Kościoły były trwałym elementem struktury społecznej. W społeczeństwie tradycyjnym pozostawało ludziom niewielkie pole dla ujawnienia się indywidualności. Wzory zachowań religijnych i moralnych były narzucone „z góry”. Ich trwałość gwarantowały stabilne środowiska społeczne. Wartości i normy religijne oraz moralne wydawały się zrozumiałe same przez się, gdyż podzielały je dookoła niemal wszyscy, istniała mniej lub bardziej jednolita ich akceptacja. Religia była dla nich systemem porządkującym świat i dostarczającym wyraźnych dyrektyw etycznych. Przyczyniała się do budowania wspólnego świata, w którym wszystkie aspekty życia społecznego otrzymywały ostateczną legitymizację religijną lub kościelną, wiążącą każdego wyznawcę.

W tradycyjnych społeczeństwach ludzie akceptowali to, co religia podawała do wierzenia za pośrednictwem Kościoła. Nawet jeżeli nie znali wszystkich dogmatów i norm moralnych głoszonych przez Kościół,

nikt w zasadzie nie podważał wprost jego nauczania. Dystansowanie się od nauk i przykazań kościelnych groziłoby utratą przynależności do Kościoła. Religijność i moralność nie stanowiły oddzielnych sfer życia, obydwie były włączone w całokształt życia społecznego. Co więcej, były najwyższym gwarantem jednolitego, sensownego, odczuwanego jako prawomocny porządku społecznego.

Moralny wymiar religii docierał do ludzi wierzących poprzez prawa i przepisy Kościoła. Pretendował on do roli obrońcy wartości moralnych. Stosowanie się do jego nakazów i zakazów było koniecznym warunkiem uczciwego i porządnego życia. Tym bardziej do dobrego życia moralnego człowiek potrzebował wiary religijnej. W tej perspektywie wiele nakazów rytualno-obrzędowych, jak uczestniczenie we mszy niedzielnej, przystępowanie do spowiedzi wielkanocnej, niejedzenie mięsa w piątek, nabierało charakteru moralnego. Człowiek przestrzegający przykazania kościelne mógł uważać się *ipso facto* za człowieka moralnie dobrego. Rozpowszechnione uznanie moralnych wartości katolicyzmu, objawiało się również częściowo wśród osób obojętnych religijnie, uznających związek zasad moralnych z religią. Stąd wynikała aprobata religijnego wychowania dzieci jako nieodłącznie związanego w wychowaniem moralnym.

W społeczeństwach tradycyjnych religia wraz ze swoimi instytucjami kościelnymi współkształtowała tożsamość jednostek i społeczeństwa, zwłaszcza poprzez systemy wartości i orientacji dla życia codziennego (unormowane interakcje). W społeczeństwach tradycyjnych religia zajmowała niezwykle istotne miejsce, dawała też podstawy legitymizacji instytucji społecznych, czy wręcz całego porządku społecznego. Jednocześnie wpływała ona w sposób dominujący na życie codzienne człowieka. Religie funkcjonowały w tradycyjnych społeczeństwach jako swoiste monopole. W społeczeństwach tradycyjnych ludzie żyli w środowiskach homogenicznych pod względem wyznaniowym czy światopoglądowym. Instytucje religijne odgrywały znaczącą rolę w życiu jednostek, grup społecznych i całego społeczeństwa.

Ludzie współcześni żyją w społeczeństwach zróżnicowanych pod względem światopoglądowym, pluralistycznych w zakresie postaw religijnych, permissywnych w zakresie postaw moralnych. Pluralizm form i postaci życia codziennego jest nie tylko pewną rzeczywistością, ale nabiera charakteru ważnej, niekiedy najważniejszej wartości. Każdy, jak długo nie narusza praw innych osób – według tego stanowiska – może żyć według własnych przekonań i pragnień, żadna instancja, z Kościołem i państwem włącznie, nie może wymuszać określonych modeli i wzorów życia. Dla wielu współczesnych pluralizm jako taki jest swoistym „wyznaniem wiary” i swoistą religią (Cynarzewska-Właźlik 2011: 829-830; Frankowski 2004: 111-116; Monti 2014: 86-105).

Spółeczeństwo pluralistyczne redukuje to, co określa się jako „los” lub „przeznaczenie”, zwielokrotnia zaś możliwości wyboru. W zmieniających się okolicznościach i sytuacjach życiowych wybór staje się koniecznością, swoistym nakazem (tzw. imperatyw heretycki) i dotyczy w zasadzie wszystkich (tzw. uniwersalizacja wyborów). Imperatyw wyboru w dziedzinie moralności, podobnie jak i w innych dziedzinach ludzkiego myślenia i działania, oznacza, że nowoczesny człowiek staje w obliczu nie tylko możliwości, ale i konieczności dokonywania wyborów spośród różnych wartości i norm religijnych oraz etycznych (Berger 1989a: 429).

Przejście od społeczeństwa losu do społeczeństwa wyboru jest w zasadzie procesem nieodwracalnym. Ponieważ wszystko, co ma historyczny charakter, nie 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 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.

Spółeczeństwa tradycyjne przekształcały się powoli w społeczeństwa nowoczesne, w końcu w społeczeństwa ponowoczesne (inna

nowoczesność, druga nowoczesność, późna nowoczesność, refleksyjna nowoczesność, płynna nowoczesność itp.). W nowoczesnych społeczeństwach rozwija się segmentalizacja i pluralizacja życia codziennego. Poszczególne systemy częściowe uzyskują wysoką niezależność i autonomię w wypełnianiu swoich funkcji, chociaż równocześnie zależą od funkcji wypełnianych przez inne systemy częściowe. Pluralizacja – wynikająca z faktu istnienia coraz liczniejszych grup o własnych interesach, przekonaniach i wzorach zachowań – zaznacza się zarówno na poziomie zewnętrznych zachowań społecznych, jak też i na poziomie świadomości zbiorowej. Tworzy się naturalna konkurencja systemów wartości i norm, gwarantująca możliwość wyboru spośród różnych alternatyw, w sytuacji, gdy brakuje jednej nadrzędnej zasady.

W pluralistycznym społeczeństwie ludzie mogą swobodnie zabiegać o swoje partykularne interesy, także w warunkach ostrych konfliktów i współzawodnictwa. Postępujące procesy społecznej dyferencjacji, które praktycznie występują we wszystkich sferach życia codziennego, prowadzą do tworzenia się niezależnych hierarchii wartości, które tylko częściowo pokrywają się. Każda z wydzielonych sfer życia codziennego (subsystemy) ma swoje wartości, normy oraz wzory zachowań i nie daje się kontrolować przez inne. W gospodarce ludzie kierują się skutecznością i efektywnością rynkową. W dziedzinie polityki państwo kieruje się racją stanu, która nie zawsze odpowiada kryteriom moralnym. To samo dotyczy „wolnej od wartościowania” nauki i niektórych systemów wychowania.

W nowoczesnych społeczeństwach utrwała się i pogłębia pluralizm społeczno-kulturowy, społeczeństwa współczesne są społeczeństwami radykalnego wyboru. Jednostka staje przed koniecznością wybierania spośród różnych ofert i opcji. Peter L. Berger nazywa ten przymus imperatywem heretyckim (greckie słowo *hairesis* znaczy wybór). Heretykiem w tym znaczeniu jest każdy, kto nie przyjmuje całej tradycji, lecz wybiera z niej pewne treści, inne pomija lub odrzuca. Współcześnie nawet ortodoksja religijna nie jest kwestią losu, lecz opcją, rezultatem mniej lub bardziej wolnego wyboru. Większość ludzi współczesnych jest „heretykami” (Berger 1990: 13-46).

Pluralizm określa strukturę społeczeństwa, w którym liczne, mniej lub bardziej niezależne od siebie, zorganizowane według różnorodnych kryteriów interesów, wartości i norm oraz znajdujące się we wzajemnej konkurencji grupy i instytucje, walczą o wpływy społeczne i polityczne. U podstaw konkurujących grup społecznych leżą rozmaite wartości i porządki wartości, nadające sens społeczeństwu oraz wpływające na tożsamość osobową jednostek. W warunkach społeczeństwa pluralistycznego upowszechnia się – stymulowany szczególnie przez środki masowej komunikacji – relatywizm moralny, który stawia na równi różnorodne koncepcje wartości, prowadząc do swoistego kulturowego synkretyzmu i tylko częściowej identyfikacji z grupami społecznymi.

„Jeżeli nawet nowoczesne społeczeństwa są sceptycznie nastawione do ponadczasowo ważnego kodeksu wartości, jeżeli nawet nie przyznają nieomylności żadnemu autorytetowi osobowemu, politycznemu, religijnemu czy intelektualnemu, to jednak jako struktury więzów pracy i komunikacji potrzebują one przynajmniej kilku ogólnie ważnych normatywnych reguł zobowiązujących, które nie są uwikłane w spór poszczególnych wyznań czy ideałów życiowych” (Höffe 1992: 169). Stąd – według Otfrieda Höffe – nie jest sensowny absolutny pluralizm, zdolny jest przetrwać i jest pożądany pluralizm względny, który rozwija się na podłożu tego, co zasadniczo wspólne (Höffe 1992: 169).

W ponowoczesnych społeczeństwach dokonuje się – z powodu znacznego pluralizmu społeczno-kulturowego – proces problematyzacji przekonań religijnych i moralnych. Znikła dawna jednolitość systemów aksjologicznych. „Ludzie stają w obliczu coraz bardziej różnorodnych przekonań, wartości, stylów życia i dlatego muszą między nimi wybierać. [...]. Socjolog powiedziałby, że współczesność problematyzuje przekonania z powodu znacznego pluralizmu, jaki tworzy w społecznym środowisku. Tam, gdzie istnieje wiele przekonań i gdzie człowiek dlatego musi między nimi wybierać, potrzeba też bardziej rozbudowanej refleksji” (Berger 2007a: 17-18). Ponowoczesność jest porządkiem posttradycyjnym. W wysoko rozwiniętej czy płynnej nowoczesności tożsamość osobowa i społeczna (w tym i religijna) musi być tworzona w sposób refleksyjny. Realizacji tego zadania nie ułatwia ogromna różnorodność opcji i preferencji.

Postępująca modernizacja społeczna w wielu krajach podważa wiarygodność religii. W nowoczesnych społeczeństwach zjawiska, dawniej wyjaśniane i interpretowane w sposób religijny, uzyskują pozareligijną interpretację. Są one społecznie i religijnie spluralizowane, jednostki w swoim życiu są konfrontowane z różnymi religijnymi 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 kościelnego punktu widzenia. Ludziom coraz trudniej jest uwierzyć w transcendentne siły: Boga czy bogów, aniołów czy szatana. Religie tracą swoją dawną oczywistość kulturową, a jednostki stoją przed koniecznością osobistego wyboru. Modernizacja społeczna wiąże się z sekularyzacją świadomości religijnej ludzi wierzących, ale przede wszystkim z jej pluralizacją (Berger, Weiß 2010: 19-20).

W pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań religijnych i moralnych. W miejsce przekonań silnych, przekazywanych przez tradycję, pojawiają się zmienne opcje. Nakazy i zakazy nabierają charakteru propozycji. Przekonania stają się niekiedy sprawą gustu, stabilne wzorce wyjaśniania życia – hipotezami (przejście od pewności do opinii). W kontekście pluralizmu zasad (a nasze czasy są naznaczone pluralizmem), wybory moralne i sumienie moralne, które podąża ich tropem, jawią się jako zasady zmienne i nieusuwalnie ambiwalentne (Bauman 1996: 31). Niepewność dotyczy nie tylko treści religijnych, ale i moralnych, chociaż w zróżnicowany sposób. Pluralizm w swoich różnych postaciach może stwarzać różne napięcia, nieporozumienia i konflikty. Nie sprzyja on utrzymywaniu się przekonań, że istnieją jedynie słuszne rozwiązania w danej sytuacji, obowiązujące wszystkich bez wyjątku.

Wysoko rozwinięte zachodnie społeczeństwa pluralistyczne przechodzą już powoli – zdaniem wielu socjologów – w epokę ponowoczesną. Inni mówią o przejściu do innej, drugiej, płynnej lub zmieniającej się nowoczesności, o refleksyjnej nowoczesności, o końcu nowoczesności, jeszcze inni o zmieniających się warunkach życia we współczesnych społeczeństwach, o świeckim i postchrześcijańskim społeczeństwie, o nowym typie społeczeństwa przemysłowego z rozwiniętymi cechami

nowoczesności, o społeczeństwie między modernizmem i postmodernizmem, o społeczeństwie w warunkach przyspieszonych zmian społecznych, o unowocześniających się społeczeństwach.

Opisując zasadnicze cechy społeczeństwa pluralistycznego, zwanego często ponowoczesnym, staraliśmy się zachować neutralny aksjologicznie (opisowy) punkt widzenia. Od tak rozumianego w sensie empirycznym pluralizmu należy odróżnić jego sens normatywny. Oznacza on, że uznaje się i pochwała różnorodność i zróżnicowanie grup czy sił społecznych. W warunkach funkcjonalnej odmienności poszczególne grupy społeczne istniejące obok siebie lub działające przeciw sobie mają jednakowe prawo do rozwoju (równouprawnienie). Brak ogólnie wiążących wartości podstawowych grozi niebezpieczeństwem relatywizmu (niekiedy nihilizmu), kryzysem poczucia sensu i orientacji, a nawet rozpadem społeczeństwa ze względu na brak konsensu w sprawie uprawnionych ram, w obrębie których mogą działać rozmaite siły (Höffe 1992: 162-164).

Pluralizm wydobywa jedynie różnorodność i konkurencję grup społecznych, odsuwa na dalszy plan elementy komplementarne: współpracę i wspólnotę. Społeczeństwo pluralistyczne jest lepsze od niepluralistycznego, ale „pluralizm nie jest w stanie sam sobie nadać sensu; jest jedynie pomocniczą, żadną miarą niewystarczającą, formą organizacyjną wolności i sprawiedliwości” (Höffe 1992: 167). Współczesne formy i kształty życia społecznego nie są ostateczną i najlepszą formą organizacji społeczeństwa. Nowoczesne społeczeństwa pluralistyczne będą z pewnością podlegać dalszym przemianom i przekształceniom.

Zmieniające się nowoczesne społeczeństwo nie może być absolutną negacją społeczeństwa dawnego, gdyż taki postępowanie mógłby przynieść – oprócz korzyści – znaczne straty, o ile jest w ogóle możliwy. W rzeczywistości mamy do czynienia ze swoistą koegzystencją nowoczesności i tradycji, z wahaniem się między kształtem tradycyjnym i nowoczesnym czy ponowoczesnym społeczeństwa. Współczesne rozwinięte społeczeństwa pluralistyczne niosą ze sobą wiele niebezpieczeństw i zagrożeń, ale dają również szanse ogromnego postępu i doskonalenia.

Spółeczeństwo pluralistyczne nie jest jakimś powierzchownym i przejściowym wyrazem życia społecznego, lecz odbiciem sytuacji globalnej, obiektywnej i subiektywnej, „znakiem czasu”, zjawiskiem historycznym o rozmiarach światowych.

Dokonujące się zmiany społeczno–kulturowe we współczesnym świecie zostaną szerzej opisane w rozdziale pierwszym niniejszego opracowania, noszącego tytuł „Spółeczeństwo pluralistyczne między tradycją i zmieniającą się nowoczesnością”. Jest on poświęcony charakterystyce społeczeństwa pluralistycznego i pluralizmu społeczno–kulturowego. W dwóch następnych rozdziałach są omówione konsekwencje pluralizmu społeczno–kulturowego dla życia religijnego (rozdział drugi) i dla życia moralnego (rozdział trzeci). W ramach modernizacji społecznej i związanej z nią pluralizacją społeczno–kulturową dokonują się istotne przekształcenia na płaszczyźnie wartości i norm religijnych i moralnych. W sytuacji szybkich zmian społeczno–kulturowych socjolog musi nieustannie konceptualizować i adaptować swoje wnioski do tempa i charakteru tych przemian, oraz wyjaśniać ich mechanizmy, kierunek, złożoność i dynamikę rozwojową. Modernizująca się nowoczesność czy ponowoczesność tworzy pewien kontekst społeczno–kulturowy, obejmujący wzory myślenia i działania ludzi, ich codzienne decyzje, wybory i zachowania.

Religijność i moralność badana w oglądzie socjologicznym jest traktowana jako zjawisko społeczne i kulturowe, jako ludzki świat, w którym jednostki odnoszą się do jakiegoś wymiaru transcendentnego, do *sacrum*, do Boga. Socjologowie religii biorą do pewnego stopnia w nawias genezę i prawdziwość religii. Rejestrują, interpretują i wyjaśniają to, co ludzie myślą, co robią, czego poszukują, do czego dążą w sferze *sacrum* czy religii, wskazują także na uznawane normy religijne i moralne mające charakter powinnościowy w ocenie badanych, np. katolików. Analizy socjologiczne dotyczące rzeczywistości religijnej i moralnej są prowadzone z możliwie najbardziej obiektywnego punktu widzenia, z pominięciem – o ile to jest możliwe – ocen i perspektyw normatywno–postulatywnych. Socjologia jako nauka obiektywna bada to, co istnieje,

a nie osądza, co powinno bądź nie powinno być (Znaniński 2011: 5-6; Maciuszko 1992: 114-116).

Socjolog o orientacji empirycznej koncentruje się na opisie wartości religijnych i moralnych uznawanych w jakiejś grupie społecznej lub w całym społeczeństwie, starając się zachować dystans wobec badanych zjawisk tak, aby nie dochodziły do głosu jego własne poglądy i przekonania. Socjolog nie posiada jakichś szczególnych kwalifikacji do wypowiedzania się na temat tego, co być powinno. Nie jest zdolny logicznie wyprowadzać wartości z faktów. Jego kwalifikacje zawodowe sprowadzają się do wyuczonej zdolności oceniania empirycznych świadectw. Na tę zdolność składają się: a) umiejętność widzenia rzeczy i oceniania sytuacji; b) odsuwania na bok własnych uczuć i przekonań, aby lepiej zrozumieć uczucia i przekonania innych ludzi; c) umiejętność słuchania raczej niż głoszenia poglądów; d) realistyczne spojrzenie na rzeczywistość, nawet gdyby odbiegała ona daleko od naszych życzeń (Berger 1989b: 3; Prüfer 2020: 226).

„Kiedy socjolog przystępuje do charakteryzowania religii, musi odróżnić wyraźnie swoje podejście od innych sposobów traktowania tego fenomenu. Przede wszystkim musi wziąć w nawias kwestie wiary, zapominając także o własnych przekonaniach i emocjach religijnych. Wiara i wiedza to dwie różne dziedziny. Kwestii istnienia czy nieistnienia Boga naukowe badanie nigdy nie rozstrzygnie i to nie dlatego – jak w wielu dziedzinach naukowej niewiedzy – że nie dysponujemy jeszcze skutecznymi metodami czy wystarczającymi danymi, ale dlatego, że pytanie to wykracza poza horyzont poznawczy dostępny nam jako ludziom wyposażonym przez Ewolucję, Naturę czy właśnie Boga w taki, a nie inny ograniczony aparat intelektualny” (Sztompka 2021: 187-188).

Z naukowego punktu widzenia religia jawi się jako fakt obiektywny. Socjolog bada, czy ludzie wierzą w Boga, w co wierzą i jak wierzą, i co z tego wynika dla ich indywidualnego i społecznego funkcjonowania. Nie jest on w stanie uchwycić wewnętrznych aspektów wiary, modlitwy, *sacrum*, ale penetruje jedynie zewnętrzne i społeczne aspekty religii (Bronk 2009: 221-235; Cipriani, Prüfer 2021: 5-14; Prüfer 2021: 135). Te

podstawowe dyrektywy metodologiczne są w zasadzie respektowane w niniejszym studium socjologicznym, choć może nie zawsze do końca i konsekwentnie. Socjolog może być uznany za badacza użytecznego dla społeczeństwa, ale nie za wszechwiedzącego, lub wiedzącego „lepiej”. Także ustalenia zawarte w tym opracowaniu nie mają charakteru prawdziwie absolutnych czy ostatecznych rozstrzygnięć, niekiedy mają do pewnego stopnia prowizoryczny charakter, gdy referujemy rozmaite stanowiska i opinie, zawsze mogą być one poprawiane i udoskonalane.

Religijność i moralność z socjologicznego punktu widzenia traktujemy jako „produkt” społecznego konstruowania, które jest procesem indywidualnym i zbiorowym zarazem. Socjologia nie określa istoty religii, zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, z kontekstem społeczno-kulturowym, jest efektem społecznych interakcji i dyskursów (religijność jako fenomen ludzki). Dla socjologa istotne jest to, że religijność określa relacje nie tylko z Bogiem, ale przede wszystkim pomiędzy ludźmi i grupami społecznymi. Z socjologicznego punktu widzenia nie ma religijności w oderwaniu od kontekstu społeczno-kulturowego. W zmieniających się kontekstach społeczno-kulturowych ulega przekształceniom religijność i moralność w ich aspektach świadomościowych i behawioralnych.

Rozdział I

Społeczeństwo pluralistyczne między tradycją i zmieniającą się nowoczesnością

Nowoczesne pluralistyczne społeczeństwa, zwłaszcza będące w fazie wkraczania do ponowoczesności, przechodzą proces ustawicznych przekształceń, nieustannych zmian. Rozwój ten ze swoją zmienną dynamiką nie zmierza ku jakiemuś punktowi końcowemu, lecz jest ciągłą zmianą, dostosowaniem się, uczeniem się, pędem ku nowemu itp. Społeczeństwo znajduje się w ciągłym ruchu. Odcięte od przeszłości, nie jest ukierunkowane na ideały, wzorce, normy i cele, lecz na fleksybilny samorozwój i samosterowność. Zamiast wiary w postęp pojawia się tu postawa ciągłej rewizji tego, co terazniejsze, oraz świadomość ryzyka. Ludzie mają możliwość wyboru w postaci powiedzenia „tak” lub „nie” w odniesieniu do panujących tradycji społeczno-kulturowych. Także Kościoły chrześcijańskie konkurują między sobą, a także rywalizują z innymi grupami, które swoje roszczenia do autorytetu opierają na pozareligijnych podstawach.

Przyszłość nie jest zwykłą kontynuacją terażniejszości, jawi się jako coś nowego, otwartego i nieokreślonego. Nie musi tak być, może być inaczej: zmienność, otwartość na nowe style życia, ruch i heterogeniczność charakteryzują społeczeństwa przechodzące od nowoczesności do ponowoczesności. Poszerza się wachlarz możliwych wyborów, dominuje idea zmiany na wszystkich obszarach życia społecznego. Wypracowane w przeszłości wzorce radzenia sobie z rzeczywistością są w nowej sytuacji – przynajmniej częściowo – dysfunkcjonalne. W pluralistycznym świecie, o charakterze ponowoczesnym, nic nie jest pewne, wszystko ulega nieustannym przemianom (Kowalczyk 2021: 473-476). Społeczeństwa pluralistyczne charakteryzują się relatywnie nieograniczoną kooperacją i rywalizacją wielu różnych systemów znaczeń i sensów, grup i instytucji społecznych, co w konsekwencji prowadzi do wielu przemian, niekiedy daleko idących (zmieniające się społeczeństwo).

W nowoczesnym społeczeństwie rozwija się segmentalizacja i pluralizacja życia codziennego. Poszczególne systemy częściowe uzyskują wysoką niezależność i autonomię w wypełnianiu swoich funkcji, chociaż równocześnie zależą od funkcji wypełnianych przez inne systemy częściowe. Pluralizacja – wynikająca z faktu istnienia coraz liczniejszych grup o własnych interesach, przekonaniach i wzorach zachowań – zaznacza się zarówno na poziomie zewnętrznych zachowań społecznych, jak też i na poziomie świadomości zbiorowej. Tworzy się naturalna konkurencja systemów wartości, gwarantująca możliwość wyboru spośród różnych alternatyw, w sytuacji, gdy brakuje jednej nadrzędnej zasady. W pluralistycznym społeczeństwie ludzie mogą swobodnie zabiegać o swoje partykularne interesy, także w warunkach ostrych konfliktów i współzawodnictwa. Postępujące procesy społecznej dyferencjacji, które praktycznie występują we wszystkich sferach życia codziennego, prowadzą do tworzenia się wielu niezależnych hierarchii wartości, które tylko częściowo pokrywają się.

O ile dawniej tradycja i obyczaj wywierały przemożny wpływ na życie człowieka, a obowiązujące w społeczeństwach tradycyjnych wartości i etyka stanowiły względnie stabilne wskazówki, jak należy żyć, o tyle współcześnie jednostki w znacznie większym stopniu niż kiedykolwiek przedtem mogą samodzielnie kształtować własne życie (Giddens 2004: 84). W nowoczesności – jak głosi tytuł książki Marshalla Bermana – „Wszystko, co stałe, rozpyta się w powietrzu” (2006). W stabilnych, związanych z tradycją społeczeństwach, o jednolitych podstawach wartościowania natury religijnej i moralnej, panowała zgoda co do podstawowych wartości i ich porządku.

W społeczeństwach otwartych, pluralistycznych sytuacja staje się zdecydowanie odmienna, a większość z nich zbliża się dzisiaj do stanu społeczeństwa indywidualistycznego. Społeczeństwa takie charakteryzują się indywidualnym rozumieniem wartości, subiektywizacją stylów życia, światopoglądów i moralności. Upowszechniają się w nich: sceptycyzm wobec zobowiązujących i wspólnych ideałów, relatywizm w kwestiach natury religijnej i światopoglądowej, a nawet nihilizm moralny (Brezinka 2007: 26-27). W niniejszym rozdziale dokonamy ogólnej charakterystyki

społeczeństwa pluralistycznego oraz przeanalizujemy dokładnie zjawisko pluralizmu społeczno-kulturowego w społeczeństwach płynnej nowoczesności czy ponowoczesności (Bauman, Gajewska 2005: 15).

§ 1. Społeczeństwo pluralistyczne

Społeczeństwa współczesne, zwane ponowoczesnymi, charakteryzują się daleko idącym zróżnicowaniem poszczególnych dziedzin życia. Gospodarka, polityka, szkolnictwo, czas wolny, zabezpieczenie zdrowia, kultura, moralność, religia – tworzą własne systemy strukturalne, z odrębnym zakresem oczekiwań i żądań pod adresem jednostek oraz grup społecznych, z własnymi kodeksami postępowania i prawami, z własną logiką działania i racjonalnością. Te różne sfer życia nie tworzą już całości charakteryzującej się powszechnie uznawanymi wartościami i normami. Często zdarza się natomiast, że uznawane w społeczeństwie wartości wchodzą ze sobą w kolizję. To, co jest uznawane za właściwe w jednej sferze życia społecznego, nie musi być traktowane jako właściwe w innej dziedzinie. Jednostki uczestniczą w wielu grupach społecznych, są konfrontowane z różnymi, niekiedy kolidującymi ze sobą zobowiązaniami.

Społeczeństwa współczesne realizujące model gospodarki rynkowej są podobne do wielkich domów towarowych, oferujących klientom nieograniczone wprost możliwości nabywania towarów. Na rynku podaży oferuje się nie tylko dobra materialne, ale i przeżycia duchowe (od turystyki po erotykę), wartości kulturowe (od muzyki klasycznej po kursy języków obcych), rozrywkę, różnorodne terapie i nauki zbawcze, propagujące nowe formy sensu życia, stylu i światopoglądu. Rynek duchowych ofert rośnie i poddany jest on mechanizmom popytu i podaży. Wielość różnorodnych ofert jest odczuwana jako ubogacenie lub wyzwolenie, innym razem jako obciążenie, niemal nie do zniesienia. Gospodarka rynkowa jest jedną z przyczyn mnożenia propozycji i ofert, główną przyczyną jest bardzo złożony proces modernizacji (Berger 1994a: 33-48).

Pluralizm społeczno-kulturowy dominuje w regionach o wysokim poziomie rozwoju społeczno-gospodarczego, które odeszły od stosunkowo jednorodnych i stabilnych stosunków społecznych. Społeczeństwa

współczesne charakteryzują się pluralizmem politycznym, społecznym, 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 warunkach przyspieszonych i legitymizujących się jakby „w sobie” zmian społecznych kurczą się możliwości doświadczenia tradycji i ciągłości, potrzebne do tworzenia znośnych „światów życia” i tożsamości osobowej.

„To, co było stosowne niegdyś, jest niestosowne teraz, i *vice versa*. To, co było tabu, staje się *de rigueur*, to, co było oczywiste, staje się śmieszne, to, co było czymś światem, staje się tym, co musi zostać przezwyciężone. Oczywiście przejście takiej transformacji pociąga za sobą reinterpretację własnej przeszłości, i to radykalną” (Berger 1988: 65). Piotr Sztompka mówi nawet o „traumie zmienności”, która może prowadzić do ambiwalencji i różnorodnych sprzeczności w dziedzinie wyborów oraz motywacji religijnych i moralnych (Sztompka 2008: 212).

W społeczeństwach, które Zygmunt Bauman nazywa „płynną nowoczesnością” lub „nowoczesnością w stanie ciekłym”, trzeba się nieustannie ulepszać, starać się, by inni nas nie wyprzedzili. „Postęp wymaga tego, by nieustannie się modernizować. Kiedyś uważano, że trzeba się unowocześnić, żeby być nowoczesnym. Modernizacja to proces, który prowadzi do moderności (bycie nowoczesnym). Dzisiaj już tak nie jest. Obecnie jedynym sposobem bycia nowoczesnym jest nieustanne, kompulsywne, obsesyjne ulepszanie się. Bez przerwy. Być nowoczesnym nie modernizując się to tak jak bycie wiatrem, który nie wieje albo jak bycie rzeką, która nie płynie. To jest niemożliwe” (Bauman, Gajewska 2005: 23).

Istnieje w społeczeństwie pluralistycznym wiele konkurencyjnych grup społecznych, częściowo przenikających się, częściowo niezależnych od siebie. Ich liczba jest właściwie nieograniczona, na miejsce jednych powstają drugie. Cele grupowe mogą być ukierunkowane bardziej „do wewnątrz” lub bardziej „na zewnątrz”, bardziej na dobro swoich członków lub bardziej na wspomaganie interesów środowiska. Wszystkim grupom społecznym przysługuje daleko idąca samodzielność i autonomia.

Jednostka nie jest skazana na jeden zamknięty system aksjologiczny, lecz jest konfrontowana z różnorodnymi możliwościami stylów życia i ocen postępowania. W związku z tym dochodzi do pomniejszenia roli i znaczenia ogólnie obowiązujących wartości i norm moralnych, a niekiedy do ich wyraźnej redukcji. Z pluralizmem wartości i norm wiąże się pluralizm wzorów osobowych i wzorów zachowań (Sztompka 2020: 221-222).

W społeczeństwach pluralistycznych różnego rodzaju światopoglądy rywalizują między sobą, ta relatywnie nieograniczona rywalizacja systemów znaczeń jest cechą charakterystyczną tego typu społeczeństw. Sam pluralizm sprawia, że utrzymanie jakiegoś systemu znaczeń staje się problematyczne, ponieważ podważa on oczywistość każdego dowolnego światopoglądu. Sytuacja pluralistyczna relatywizuje konkurujące ze sobą światopoglądy, a społeczeństwo jako całość nie wspiera już jednego systemu znaczeń. W warunkach pluralistycznych każda grupa religijna musi tak się organizować, by służyć sobie samej za podstawę wiarygodności. Niektóre grupy religijne akcentują swoje więzi wspólnotowe poprzez silne utożsamienie się z etnicznym dziedzictwem kulturowym, inne próbują stworzyć pewną enklawę kulturową, cechująca się często interakcją ze współwyznawcami oraz fizycznym lub symbolicznym wycofaniem się ze „świata” konkurencyjnych przekonań i wartości. Budowa własnej struktury wiarygodności podtrzymuje doświadczenie „przynależności” swoich członków (McGuire 2012: 72-73).

Życie społeczne staje się coraz bardziej złożone i nieprzejrzyste, a żadna z istniejących form kulturowych nie jest uprzywilejowana i priorytetowa. Tradycyjne instytucje, w tym instytucje religijne, nie są już zasadą porządkującą życie zbiorowe i indywidualne jako całość. Jeżeli nawet nowoczesność wspiera procesy detradycjonalizacji społeczeństwa, to jednak nie jest w stanie zakwestionować wszystkich wartości tradycyjnych. Nowe elementy są często włączane do zbioru modyfikowanych wartości tradycyjnych. W społeczeństwach ponowoczesnych mieszają się – podobnie jak w tyglu – najrozmaitsze, często sprzeczne wartości, normy, wzory zachowań, zwyczaje czy style życia. Brakuje jednak jednolitego kodeksu wartości i norm, który regulowałby wszystkie systemy

społeczne i kulturowe. Społeczno-strukturalne procesy pluralizacji relatywizują częściowo wiarygodność tradycyjnych wzorów myślenia, wartościowania i działania.

Rzeczywistość społeczna, niezależnie do tego, czy nazwiemy ją ponowoczesnością czy zmodernizowaną nowoczesnością, niesie ze sobą różnorodne ambiwalencje i związane z nimi ryzyko. Przyspieszona modernizacja społeczna i kulturowa sprzyja konfliktom wartości, napięciom społecznym, dylematom moralnym, zderzeniu dawnych i nowych wzorów zachowań, ale także poszerza znacznie możliwości swobodnego wyboru z podaży różnorodnych wartości i norm. Społeczeństwa współczesne oferują ogromną, stale rosnącą skalę możliwości, ale i coraz więcej ryzyka (im więcej opcji, tym więcej ryzyka). Rozszerzający się rynek przeżyć i doznań zmusza człowieka do przyjmowania roli selekcyjnego, wybierającego z wielu możliwości różnych form działania (Schulze 1992: 55). Wybór spośród różnych możliwości staje się kulturowym nakazem, poniekąd koniecznością życiową, także w dziedzinie subiektywnego kształtowania sensu życia.

Institucje społeczne mają swoje uzasadnienie jedynie wtedy, gdy zaspokajają określone potrzeby jednostek. One same zaś są skupione na krótkotrwałych przeżyciach i doznaniach, zapewniających maksimum przyjemności i ulotnej satysfakcji. Dla wielu ludzi życie jest przede wszystkim okazją do maksymalizacji wrażeń i doświadczeń, do realizacji indywidualnego szczęścia, powinno być w możliwie największym stopniu wolne od różnego rodzaju przykrości, cierpień, a w końcu od długiego umierania. Nowoczesność, a szczególnie ponowoczesność, jest często definiowana jak okres upadku autorytetów, jako faza wzmożonej indywidualizacji oraz wyboru różnych opcji („homo optionis”). W konsekwencji nowoczesne czy ponowoczesne społeczeństwo jest społeczeństwem wielu opcji.

W sytuacji krzyżujących się oddziaływań społecznych jednostki podejmują różnorodne decyzje. Nie są one zaprogramowane w tradycji, są bowiem dziełem jednostki, która w ten sposób kształtuje swoje życie. Religia, która w społeczeństwie tradycyjnym była sposobem wyjaśniania

świata, a poprzez rytuały – sposobem umacniania więzi społecznych, w społeczeństwie pluralistycznym i jako idea, i jako instytucja nie obejmuje całokształtu życia człowieka. „To, co tradycyjne, jest nudne, a takie <ortodoksyjne> instytucje, jak rodzina i Kościół są w defensywie z powodu swej niezdolności do zmiany” (Bell 1994: 25).

Pragnienie autonomii staje się w nowoczesności, a zwłaszcza w ponowoczesności, podstawowym doświadczeniem. Tożsamość osobowa kształtuje się pod wpływem różnorodnych elementów. Sieć styczności i stosunków społecznych nie jest wyznaczana przez rodzinę pochodzenia czy miejsce zamieszkania, lecz staje się przede wszystkim kwestią wolnego wyboru i swoistego przetargu (negocjacji) zgodnie z logiką rynku. Ulega zakwestionowaniu wiele tradycyjnych poglądów i praktyk. Sama tradycja jest oceniana selektywnie według zindywidualizowanych kryteriów i wyraźnie słabnie. Nieustanna zmiana staje się cechą charakterystyczną społeczeństw pluralistycznych. Nie ma nic tak stałego, jak nieustanna zmiana. Dzięki postępowi techniczno-informatycznemu wszystko staje się poniekąd możliwe, „prawie wszystko da się zrobić”. Jest ważne nie tyle, skąd pochodzi człowiek i kim jest, ile to, kim może się stać.

Truizmem jest stwierdzenie, że społeczeństwa nowoczesne, tym bardziej ponowoczesne, mają w mniejszym lub większym zakresie charakter pluralistyczny. Już prawie 100 lat temu polski socjolog Stefan Czarnowski pisał, że świat ludzki nie stanowi ani jednorodności, ani całości. Istnieją tylko poszczególne grupy i związki grup, poszczególne kultury, z których każda obejmuje odmienny obszar przestrzenny i ma odmienne tempo oraz kierunek rozwoju. Grupy te i kultury pozostają ze sobą w stosunkach, krzyżują się, opanowują i przenikają wzajemnie. Być może dopiero w przyszłości ludzkość stanie się jednym organizmem społecznym, żyjącym jedną zasadniczą kulturą (Czarnowski 1956:197).

Konstatacje Stefana Czarnowskiego odnoszą się do społeczeństw współczesnych w powiększonym jeszcze zakresie. Składają się one z wielu grup społecznych, struktur, instytucji, organizacji, statusów, światopoglądów i systemów wartości, a przynależność do nich wynika

z indywidualnych decyzji. Wyrastają one często na odmiennym podłożu ideowym, przenikają się wzajemnie, są od siebie zależne lub niezależne, czasem obojętne wobec siebie. Cechą podstawową społeczeństw pluralistycznych jest uznanie tych różnicowości grup, struktur i organizacji społecznych, jej prawnomoralne przyzwolenie i równouprawnienie poszczególnych „inności”. Według opinii niektórych badaczy społecznych ów pluralizm wieloprzymiotnikowy (gospodarczy, społeczny, kulturalny, polityczny, moralny, religijny itp.) powinien być brany pod uwagę jako wyznacznik ładu społeczno-moralnego (Adamski 2011:85).

Nowoczesność jest nie tyle katalizatorem procesów sekularyzacyjnych, co wielkim „motorem” pluralizmu. Pluralizacja doprowadziła do stanu, w którym pojawia się dużo więcej możliwości wyborów niż poprzednio. Obecność alternatyw wyboru sprawia, że to, co uchodziło w życiu społecznym za oczywiste, naturalne czy normalne zostaje zakwestionowane, a nawet odrzucone. Jednostka poczuwa się tylko do tych zobowiązań, które zaciąga sama na zasadzie dobrej woli, umowy lub wolnego wyboru. Wybór zaś w każdej chwili może ulec zmianie. Radykalny pluralizm w różnych dziedzinach ludzkiego życia jest najbardziej wyraźnym symptomem społeczeństwa ponowoczesnego.

W społeczeństwie pluralistycznym jednostka nie jest tylko zaprogramowana do przejęcia i wykonywania określonych ról społecznych, spełniania życzeń i oczekiwań różnych grup społecznych, ale ma zagwarantowaną wolność. Ta wolność jest możliwością faktycznego wyboru – ze względu na przyszłość – spośród alternatyw w określonych sytuacjach społecznych. Dostrzeganie lub niedostrzeganie tych alternatyw oraz możliwości, a także umiejętność wybierania między nimi, stanowi ważną część składową ludzkiego doświadczenia. Wolność wyboru odnosi się do wszystkich członków nowoczesnego społeczeństwa, choć zapewne w różnym zakresie i w zróżnicowany sposób.

Współczesnemu człowiekowi nie wystarcza ukazywanie norm „ex auctoritate”, pyta o ich uzasadnienie, jak i o uwiarygodnienie samego autorytetu stojącego za systemem norm etycznych. Pytanie o słuszność proponowanych przez religię i Kościół zasad i reguł moralnych

zbiega się z dystansem, jaki wytworzył się między współczesnym światem a teologią moralną, z upowszechniającym się przekonaniem, że człowiek ma możliwości niemal nieograniczonego rozwoju, że nic nie jest z góry zabronione, że ma on możliwość wyboru orientacji dla swojej przyszłości. Istnienie jakiejś ogólnie obowiązującej etyki byłoby więc niezgodne z „logiką” społeczeństwa pluralistycznego.

W postępowaniu wielu ludzi współczesnych nie zauważa się wewnętrznego i bezpośredniego związku z wartościami i normami bezwzględными. Tracą one powoli swoją moc niosącą usensownienie życia. Tam, gdzie brakuje wartości, zaznacza się zachwianie sensu i tożsamości osobowej, gdyż one właśnie kierują emocjonalnymi i poznawczymi orientacjami oraz standardami wyboru celów i środków działań. Człowieka porównuje się niekiedy do klienta w sklepie samoobsługowym, który ma do dyspozycji mnóstwo towarów, ale brak mu kryterium wyboru tego, co właściwe i godne pożądania. Zbyt wcześnie musi rozróżnić i wybierać w bogatej ofercie dotyczącej wszystkich dziedzin życia, często w sytuacji rozpadu lub niejasności kryteriów etycznych, stanowiących oparcie dla społecznych i indywidualnych wyborów.

W ponowoczesności mamy do czynienia nie tyle z unicestwieniem tradycji, co z jej modyfikacją, polegającą na ograniczeniu jej mocy zbiorowej, utracie jej siły wiążącej jako wzorca, który należy bezwzględnie odzwierciedlać i szanować. Wielu socjologom wydaje się, że erozja tradycyjnej moralności jest tendencją nieodwracalną. Inni podkreślają, że nieustannym procesom detradycjonalizacji towarzyszą zjawiska retradycjonalizacji, czyli formują się nieustannie nowe tradycje, tworzą się nowe wzory kulturowe przekazywane następnymi pokoleniami. „Różnica polega na tym, że o ile w mienionych stuleciach tradycje kulturowe stanowiły pomost między generacjami i podlegały bardzo wolnym, często niemal nieodróżnialnym zmianom, o tyle obecnie zmiany zachodzą w oszałamiającym tempie, co oznacza współistnienie różnych, nierzadko sprzecznych przekazów i tworzy daleko idące podziały międzypokoleniowe. Ci, którzy zapowiadają zmierzch różnicujących grupy i jednostki tradycji, wydają się także nie zauważać typowych dla współczesności nawrotów do tradycji dawnych, nie zawsze przystających do nowych czasów. Chodzi tu

zwłaszcza o tradycje, które wzmacniają solidarność grupową, ułatwiają kulturową identyfikację i zwiększają szanse przetrwania w niesprzyjających warunkach społecznych” (Hirszowicz 2007: 192).

Według Anthony Giddensa nowoczesność – przez większą część swojego trwania – w równym stopniu odbudowywała tradycję, co ją osłabiła. W rozwiniętej nowoczesności (inaczej ponowoczesności) mamy do czynienia z rozprzestrzenianiem się nowoczesnych instytucji, które się uniwersalizują pod wpływem globalizacji, z drugiej strony zachodzą procesy celowej zmiany pociągające za sobą problematyzację tradycji, ale nawet w społeczeństwach posttradycyjnych (zglobalizowanych) tradycje nigdy całkowicie nie znikną, pod pewnymi względami i w niektórych warunkach nawet rozwijają się. Świat społeczny w tak zwanej rozwiniętej refleksyjności charakteryzuje się zarówno ponownym odkryciem tradycji, jak i jej rozpadem oraz często osobliwymi zaburzeniami już utrwalonych trendów (Giddens 2009: 235-252).

Wielu współczesnych socjologów odchodzi od prostego schematu interpretacji, w którym jednoznacznie przeciwstawia się tradycję i nowoczesność. Osłabienie tradycji nie oznacza *ipso facto* rozwoju nowoczesności, w wielu społeczeństwach nowoczesnych nadal silne są elementy tradycji, podważana jest dawna opozycja między społeczeństwami tradycyjnymi a nowoczesnymi. Nawet zwolennicy tezy o detradycjonalizacji przyznają, że dotychczasowa tradycja bynajmniej nie zginęła, nie straciła zupełnie na znaczeniu, a nowoczesność wciąż wytwarza nowe tradycje. W nowej, drugiej czy refleksyjnej nowoczesności powstaje społeczeństwo posttradycyjne, ale i tu nowoczesność zachowuje pewne elementy tradycji, reprodukuje je i produkuje nowe (Krasnodębski 2006: 206-207). W rzeczywistości detradycjonalizacja i retradycjonalizacja są do pewnego stopnia procesami równoległymi.

W miejsce orientacji „wszystko tak jak dawniej” wkracza orientacja „wszystko może być inaczej”. Według Jolanty Kopki nastąpiło odejście od stabilnego układu aksjonormatywnego, wywodzonego co prawda z różnych założeń (prawa moralnego, deontologii, umowy społecznej i in.), ale opartego na społecznie akceptowanych sankcjach. „Możemy

również powiedzieć, że nawet jeżeli akceptacja systemu etycznego wymuszona była wówczas przez system kar i nagród, to funkcjonowała obligatoryjnie, alternatywne systemy moralne łączone były raczej z patologią niż normą. Odejście od uporządkowanego świata łączyło się z poszukiwaniem nowych wartości i odrzuceniem systemu kontroli społecznej. Rezygnując ze społecznego uporządkowania świata, ludzie nie tylko stanęli wobec jego różnorodności, ale także wystąpili przeciwko wszelkim <pewnikom>, systemom etycznym, tradycjom. Odrzucone reguły zostały zastąpione społeczną *praxis*, ciągłym dialogiem, komunikacją, szukaniem rozwiązań <tu i teraz>” (Kopka 2008: 70).

Ważna cecha nowoczesnych społeczeństw odnosi się do społeczno-kulturowej pluralizacji orientacji oraz tożsamości osobowych i społecznych. „Jednostka, nie czując skrępowania żadnymi nakazami i zakazami, może realizować wszystkie swoje pragnienia i marzenia, może eksperymentować i testować kolejne możliwości, którą ją zainteresują. Czyni tak w przekonaniu, że samorealizuje się, że osiąga indywidualny sukces, faktycznie zaś dokonywane przez nią wybory mogą ją zasklepiać we własnym ego, mogą być niekorzystne dla dalszego jej rozwoju i dla dobra wspólnego. W efekcie takiej postawy w globalizującym się świecie, w którym zagęszczają się kontakty międzyludzkie, w którym ludzie wprost ocierają się o siebie fizycznie, wielu pozostaje wzajemnie wobec siebie obcymi duchowo i moralnie, tracą też poczucie odpowiedzialności za los innych ludzi i dobro wspólne” (Dyczewski 2013: 30-31).

W społeczeństwie pluralistycznym człowiek żyje w świecie oferującym możliwości wyboru, poczawszy 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.

Spółeczeństwo 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:

- pluralizm grupowy („Gruppenplural”), wyrażający się w aktywnościach różnorodnych i konkurujących grup społecznych, nie tylko „do wewnątrz” poprzez solidarne wspieranie członków, ale i „na zewnątrz”, poprzez wpływ na opinię publiczną, inne grupy społeczne czy państwo;

- 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;

- 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;

- częściowa integracja społeczna („partielle soziale Integration”), która oznacza, że jednostki przynależą do różnorodnych ugrupowań społecznych, ale identyfikują się z nimi częściowo; integracja dotyczy tylko wybranych aspektów życia, nie rozciąga się na całe życie ani na całą osobę (Roos 1979: 156).

W społeczeństwie pluralistycznym rzeczywistości społeczne, moralne i religijne, które kiedyś były jasno określone, dziś przeobrażają się w sytuacje złożone i zróżnicowane. Podstawową cechą nowoczesnego społeczeństwa jest rozdzielenie sfery publicznej i prywatnej. W tym typie społeczeństwa – twierdzą socjologowie – jednostka jest zwykle świadoma zwykłej dychotomizacji świata prywatnego życia i świata publicznych instytucji, z którymi jest powiązana, występując w różnych rolach społecznych. Należy jednak podkreślić, że pluralizm ma miejsce 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, by świat prywatny dostarczał jej zintegrowanego i podtrzymującego porządku znaczeń, którego nie dostarcza świat publicznych instytucji (Berger, Berger, Kellner 1989: 490). Pluralizm interesów, stanowisk aksjologicznych, planów życiowych itp. wyraża bogactwo możliwości ludzkiej samorealizacji oraz prawo rozwijania na własną rękę celów i dróg swojego życia.

Zerwanie z monopolem „na sposób życia”, zainteresowanie się sprawami jednostki i prawami wolnościowymi jest bardzo charakterystyczne dla współczesnych społeczeństw. Poszerza się ustawicznie wolność wyboru i przestrzeń możliwości wyboru (nie tylko wolność „od”). Tak długo, jak nie narusza się wolności innych, każdy może żyć na swój sposób. Wzorce życia nie muszą być dziedziczone, lecz zasadniczo mogą być tworzone według „własnej reżyserii”. Poszczególne jednostki otrzymują nie tylko szansę wybierania, ale stoją poniekąd pod przymusem wybierania. Prywatyzacja decyzji nie oznacza jednak automatycznie nieograniczonej wolności (Berger 1980: 46-79).

W rzeczywistości człowiek dokonujący wyborów (*homo elicens*) znajduje się w różnych sytuacjach: a) w sytuacji drastycznie ograniczonych możliwości dokonywania wyborów (np. skrajne ubóstwo, ciężka choroba, niesprawność umysłowa); b) w sytuacji, gdy istnieją możliwości dokonywania wyborów, ale ludzie rezygnują – z takich czy innych względów – z wyborów; c) w sytuacji, gdy ludzie dokonują wyborów, ale nie według jakiegoś ustalonego sposobu i utrwalonych kryteriów; d) w sytuacji, gdy wybory są dokonywane według jakichś w miarę stałych, utrwalonych kryteriów czy orientacji zachowawczej, albo nastawionej na zmiany (Siciński 1989: 17-18).

W społeczeństwie pluralistycznym powstaje mnóstwo grup i instytucji społecznych, które często konkurują pomiędzy sobą. Nie tylko współistnieją obok siebie, ale są związane ze sobą na wiele sposobów, przez niezliczone interakcje takie jak wymiana, wzajemna wiedza, konflikty, rywalizacja itp. Jednostki równocześnie lub sukcesywnie mogą być lub są członkami wielu grup społecznych, mają prawo powiedzieć

„tak” lub „nie” wobec zastanej tradycji. Coraz częściej nasza świadomość społeczna tworzy się poprzez powtarzające się akty odcinania się od przeszłości. Wraz z postępami industrializacji i urbanizacji społeczeństwa stawały się coraz bardziej zróżnicowane i aktywne pluralistycznie, w których nie ma jednego światopoglądu o rozszczeniach monopolistycznych czy totalistycznych. Każda grupa czy organizacja w społeczeństwie cieszy się wolnością w zakresie tworzenia własnych prawd, ich upowszechniania oraz równością nie tylko wobec prawa i w zakresie tych samych szans, ale i w sensie absolutnego równouprawnienia do zajmowania każdej pozycji i stanowiska (zakaz wszelkiej dyskryminacji) (Schmidtchen 1992:174).

Nie znaczy to bynajmniej, że w społeczeństwach pluralistycznych jednostki są wyzwolone spod różnego rodzaju przymusów społecznych, wywieranych przez struktury społeczne (jako „system” instancji kierujących zachowaniami). Jednakże istnieją dziedziny życia i działania prawie całkowicie wyzwolone spod tych wpływów (np. różne obszary życia prywatnego), a równocześnie jednostki mają możliwość wyboru dystansu wobec instytucji. Nie są one też „skazane” na wybór określonych sensów i znaczeń jakiejś dominującej kultury, lecz mogą – jako konsumenci sensów – autonomicznie kształtować swoją osobową tożsamość. Wraz z modernizacją następuje odchodzenie od „losu” do „wyboru”, od „przymusu” do „zmiennych możliwości” (Berger 1994b:74). W warunkach poszerzającej się wolności podejmowane są wciąż nowe indywidualne decyzje. Życie jednostki, jej światopogląd i tożsamość, stają się jakby projektem czy serią projektów wciąż na nowo realizowanych. Człowiek współczesny zachowuje się trochę tak, jak byłby na aukcji, wciąż oczekuje na nowe oferty. To nowoczesność stwarza wciąż nowe sytuacje, których poszukiwanie i wybieranie staje się swoistym imperatywem (Berger, Berger, Kellner 1973: 72-74).

Cechą charakterystyczną społeczeństw pluralistycznych jest niestanna zmiana. W warunkach ciągłego postępu wszystko staje się poniekąd możliwe. „Nie ma już więcej jednej społecznej <całości>, do której jednostka należy, jak to było w tradycyjnych społeczeństwach” (Kaufmann 2000:325). Jednostki kumulują w sobie zarówno w tym

samym czasie, jak i w kolejnych okresach biografii, wielość członkostw lub ról społecznych, które często są źle skoordynowane i stawiają jednostkę w sytuacji konfliktowych żądań. Nowoczesność, a zwłaszcza ponowoczesność, jest pojmowana niekiedy jako koniec tradycji. Zygmunt Bauman mówi o „płynnym” stadium nowoczesności, w której nie ma już pewników, lecz coraz częściej są to znaki zapytania, projekty życia, nieodkreślone ryzyko itp. (Bauman 2006a: 5-25).

W warunkach pluralizmu społeczeństwo oferuje jednostkom wiele możliwych do wyboru opcji i preferencji, często niekompatybilnych. Każdy ma znaczne możliwości wyboru spośród szerokiego wachlarza propozycji, może tworzyć nowe wartości oraz negocjować pomiędzy różnymi wartościami – propozycjami. Na chaotycznym rynku wartości handluje się zgodnie z prawem podaży i popytu. Poprzez argumenty odwołujące się do społecznie zakorzenionej tradycji lub autorytetu niewiele się osiągnie. Fala różnorodności wartości w życiu codziennym i rezygnacja z wartości uniwersalnych jest zaprzeczeniem dominacji jednego stylu życia. Im więcej jest możliwości wyboru, tym bardziej jesteśmy postmodernistyczni i tym jest lepiej. Radykalny pluralizm – twierdzi się – należy zaakceptować, jego szanse do życia samookreślającego się i samoodpowiedzialnego wykorzystać, a zagrożenia dostrzegać i minimalizować.

Rozbicie społecznych systemów wartości i norm oraz niedobór reguł spajających społeczeństwo pluralistyczne może prowadzić do wytworzenia się próżni aksjologicznej. Społeczeństwo przestaje być całością moralną, o wspólnie obowiązujących regułach. W atmosferze różnorodności rozwija się rynek ideologiczny, a idee, wartości, sensy i znaczenia przekształcają się w obiekty rynkowe, konkurujące między sobą i z innymi towarami rynkowymi. Społeczeństwo pluralistyczne występuje raczej jako „likwidator” niż „producent” wartości. Pluralizm zaznacza się nie tylko na płaszczyźnie makrosocjalnej w formie różnych porządków wartości lansowanych przez grupy społeczne, ale przesuwają się na płaszczyznę mikrosocjalną. W jednostce współistnieją różnorodne wartości i style życia. Prawo jednostki do *konsensu* przekształca się w prawo do *dissensu*. W obliczu mnóstwa agresywnych ofert chwytają

się to, co jest atrakcyjne, unika się zobowiązań, aby móc zawsze w porę zrezygnować. Wzrastający synkretyzm w poglądach i opiniach (wymieszanie różnych systemów wierzeń) jest znakiem rozpoznawczym społeczeństwa pluralistycznego, zwłaszcza jeżeli procesy pluralizacji rozwijają się w konsekwentny sposób. Według niektórych socjologów pluralizm jest zinstytucjonalizowanym synkretyzmem.

Człowiek może konstruować siebie i świat przez siebie przeżywany, tak jak chce, gdyż nie jest związany ściśle jakąś rzeczywistością normatywną czy wzniosłymi ideałami. W praktyce afirmuje się niemożność znalezienia ostatecznego, wszechogarniającego sensu życia i świata oraz brak obiektywnych wartości moralnych. Kultura współczesna pozbawiona religijnego zaplecza nie może wydobyć z siebie istotnego dla człowieka przesłania co do głębszych wymiarów ludzkiego losu, co do celu i sensu życia. W warunkach radykalnego pluralizmu łatwo o bezradność wobec niebezpieczeństw i nieszczęść, o powiększenie obszarów niepewności i ryzyka, o utratę sensu życia, mimo że otwiera on nieograniczone możliwości wyboru spośród różnorodnych opcji, w tym także moralnych i religijnych. Nic bowiem nie jest oczywiste, każda sprawa może być oceniana z różnych perspektyw.

W encyklice *Fides et ratio* z 1998 roku Jan Paweł II charakteryzuje w następujący sposób skrajne nurty pluralizmu: „W ostatnich czasach doszły też do głosu różne doktryny próbujące podważyć wartość nawet tych prawd, o których pewności człowiek był przekonany. Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie. Od takiej postawy nie są wolne także pewne koncepcje życia pochodzące ze Wschodu: odbierają one bowiem prawdzie charakter absolutny, wychodząc z założenia, że objawia się ona w równej mierze w różnych doktrynach, nawet wzajemnie sprzecznych. W takiej perspektywie wszystko zostaje sprowadzone do rangi opinii” (FR, nr 5).

W społeczeństwach pluralistycznych o cechach ponowoczesności brak jest wiarygodnych pomocy i wskazówek orientacyjnych. Cała rzeczywistość staje się problematyczna i chaotyczna, brakuje bowiem uniwersalnego kodu organizującego życie indywidualne i społeczne. Teoretycy ponowoczesności podkreślają zgodnie, że proces przemian charakteryzuje się z jednej strony postępującym osłabieniem tradycyjnych więzi i przymusów społecznych, z drugiej zaś wzrostem przestrzeni osobistej wolności. Życie społeczne poddane jest współcześnie logice różnorodnych opcji i wyborów, leżących w zasięgu możliwości poszczególnych jednostek. Wartości, normy, wzory zachowań, a także główne orientacje życiowe – dawniej uważane za niepodważalne i oczywiste – są traktowane jako zmienne lub nawet przestarzałe, niemodne, przednowoczesne. Wspólnym mianownikiem dokonujących się zmian jest pluralizm i indywidualizacja. Skala podzielanych przez większość ludzi współczesnych wspólnych wartości przesuwają się dramatycznie od aurytatywności (obowiązek, odpowiedzialność, ofiarność, uległość), w stronę kryteriów zindywidualizowanych (np. osobiste spełnienie, intensywność doznań, sukces, wolność, samorealizacja).

W ponowoczesnym społeczeństwie zwiększa się wybór różnych form życia, stylów myślenia, wzorów działania, bez koniecznych odniesień do ogólnie wiążących struktur społecznych, zasad i kryteriów ocen. Przemiany te można by określić jako przejście od biografii „przypisanej” do biografii „z wyboru” (biografia „majsterkowicza”, która staje się równocześnie biografią „ryzyka”). Wyzwolenie się z tradycyjnych więzi i uzależnień oznacza w sferze prywatnej pluralizację form życia i indywidualizację ról związanych z płcią. Pluralizm nie musi prowadzić do pełnej relatywizacji, są pewne jego granice. Także społeczeństwo pluralistyczne dopuszcza te przekonania, te grupy społeczne i punkty widzenia, które w sposób wyraźny nie naruszają praw innych osób, nie niszczą pokojowego współżycia międzyludzkiego, a także istnienia samego państwa. W warunkach postępu techniczno-informatycznego wszystko staje się poniekąd możliwe, prawie wszystko da się zrobić. Z myślenia postmodernistycznego znikają takie cechy jak monocentryzm,

normowanie „z góry”, ogólnie obowiązujące roszczenia interpretacyjne, uniwersalizm wartości i norm.

Radykalny pluralizm w różnych dziedzinach ludzkiego życia jest najbardziej wyraźnym symptomem ponowoczesnego społeczeństwa. Radykalny pluralizm i pełna różnorodność są traktowane we współczesnym świecie jako wartości zasługujące na aprobatę i ochronę. W różnorodności dostrzega się możliwość pełniejszej samorealizacji człowieka, ubogacenia jego osobowości. Społeczeństwo pluralistyczne zapewnia jednostkom warunki, by mogły one bez przeszkód korzystać z prawa do wolności przekonań, swobodnego kształtowania różnorodnych stylów życia, autonomicznego wyboru „własnej prawdy”, dążenia do duchowej doskonałości we własnym zakresie (Szkotut 1994: 114-115). Równocześnie likwiduje się szansę uzyskania uniwersalnie lepszych lub gorszych odpowiedzi na stawiane problemy życiowe. Wszelkie bowiem wartości są jedynie artykulacjami specyficznych, społeczno-historycznych sytuacji czy kontekstów.

Według niektórych teoretyków w rozwoju społecznym zbliża się tzw. trzecia fala, głosząca potęgę mniejszości. Zasada większości, podstawowa reguła legitymizująca instytucje dotychczasowej demokracji, staje się powoli anachroniczna. „Miejsce społeczeństwa o wyraźnej budowie warstwowej, w którym zawsze istniała możliwość, by któreś z kilku wielkich ugrupowań potoczyły się, tworząc większość, zajmuje wspólnota złożona z tysięcznych – często doraźnych – mniejszości, które w nieustannym wirze przemian tworzą zmieniające się układy relacji i napięć, z rzadka tylko mogąc dojść do zgodnej decyzji w najważniejszych kwestiach. Napływająca trzecia fala podmywa przeto same prawne podstawy większości funkcjonujących dziś rządów” (Toffler, Toffler 1996:113). W wyłaniającym się coraz bardziej zróżnicowanym, wieloaspektowym, otwartym społeczeństwie musimy zaakceptować zróżnicowanie jako niezbędną cechę współczesnego świata i do niej dostosować rozwiązania polityczne. Demokracja trzeciej fali, czyli demokracja mniejszości, nie musi oznaczać, że drobne mniejszości będą tyranizować swymi decyzjami wszystkie inne grupy. Jest możliwe poszukiwanie

Rozdział I. Społeczeństwo pluralistyczne między tradycją i zmieniającą się nowoczesnością
nowej większości, kształtującej się ze wspólnych decyzji grup mniejszościowych (Toffler, Toffler 1996:112-117).

We współczesnym świecie jednostka jest „skazana” na samodzielny wybór. „Człowiek postrzega rzeczy w ich wielości, pozwala im oddziaływać na siebie, ocenia je na podstawie ich subiektywnej treści przeżyciowej, decyduje się mniej lub bardziej eklektycznie na to, co mu najbardziej odpowiada, częstuje się *à la carte*, pozwala, by między wieloma postrzeżeniami istniały sprzeczności, ponieważ jej odniesienie do wolnej od sprzeczności całości jawi się jako na wskroś bezcelowe. Tam, gdzie rzeczy w ten sposób stają obok siebie jako równoznaczne, pojawia się duże niebezpieczeństwo, że wyzwanie pluralizmu i tolerancji przechodzi w obojętność i brak zainteresowania czymkolwiek” (Kasper 1999: 49).

Normalna biografia jednostki jest biografią z wyboru, biografią „majsterkowicza”. Jednostka musi sama rozwijać własną tożsamość osobową, może i musi samorealizować się przez całe życie, w warunkach społeczeństwa wielu wartości, opcji, zindywidualizowanych stylów życia. To, co dawniej było określone z góry, dzisiaj znajduje się w obszarze kompetencji i kreatywności jednostki, w granicach możliwości jej wyboru oraz swoistego prawa do subiektywności. Swoisty obowiązek kształtowania własnego życia jest istotnym elementem nowoczesnego czy ponowoczesnego stylu życia.

Skala wartości podzielanych przez większość współczesnych ludzi przesuwają się dramatycznie od autorytatywności (np. obowiązek, odpowiedzialność, ofiarność, uległość), w stronę kryteriów zindywidualizowanych (np. osobiste spełnienie, intensywność przeżycia, sukces, wolność). Sieć styczności i stosunków społecznych nie jest wyznaczana przez rodzinę pochodzenia, miejsce zamieszkania czy przynależność klasową, lecz staje się przede wszystkim kwestią wolnego wyboru i swoistego „przetargu” dokonywanego według logiki rynku.

Indywidualizacja jako proces społeczny wiąże się z uwalnianiem się jednostek od historycznie ustalonych form społecznych i tradycyjnych więzi, co wiąże się z utratą dawnej pewności w zakresie znajomości wzorów działania i norm postępowania oraz z tworzeniem się nowych

więzi społecznych. Odchodzenie od tradycyjnie zorganizowanych społeczeństw ze społecznie zdeterminowanym przebiegiem życia jednostek, przypisanymi rolami społecznymi i wspólnymi normami (rozkład dawnych form organizacji społecznej) oznacza wzrost autonomii jednostek i swoistą destrukuryzację społeczeństwa. Jednostki poprzez swoje aktywne działania stają się odpowiedzialne za własny „los”, mogą przyczynić się do polepszenia swojej sytuacji życiowej, ale mogą również doznać porażki.

W zmieniającym się społeczeństwie ryzyka na znaczeniu zyskują relacje międzyludzkie o charakterze celowo-racjonalnym, nakierowane na własne „ja”, na osobiste osiągnięcia, co często prowadzi do poczucia osamotnienia, izolacji, utraty orientacji i przemiany dotychczas stabilnych środowisk społecznych. Zwolennicy tezy indywidualizacji w jej złagodzonej formie wskazują na nowe formy uspołecznienia w posttradycyjnym społeczeństwie (postindywidualistyczna moralność). Akcentowanie rozwoju osobowości i autonomii oznacza, że jednostka poszukuje pewności życiowej nie w strukturach zewnętrznych, lecz w sobie samej (Schmidtchen 1999: 32). Proces ten nie musi prowadzić do atomizacji społeczeństwa i upowszechnienia się egoizmu, lecz może „wymuszać” poszukiwanie nowych form uspołecznienia jednostek.

W nowoczesnych społeczeństwach pluralizm staje się nie tylko faktem społecznym, ale nabiera charakteru naczelnej wartości. Społeczeństwo pluralistyczne, które rządzi się tego rodzaju zasadą, staje się społeczeństwem radykalnego wyboru, osadzonym na tzw. rynku wartości, który proponuje wiele odmian wartości, norm i wzorów życia. Każdy jego członek może wybierać według własnych preferencji i każdy za swój wybór odpowiada. Istotą tego społeczeństwa jest uznanie różnorodności światopoglądów i religii, wartości i stylów życia oraz sił kształtujących reguły ich prawnomoralnego przyzwolenia. To przyzwolenie staje się niejako koniecznością społeczeństwa pluralistycznego, któremu obca jest zasada jedności prawdy – ta bowiem musiałaby wyznaczać jedność wiary i moralności, na które nie ma miejsca w nowoczesnym społeczeństwie (Adamski 2009: 307).

Szczególne rolę w rozwoju społeczeństwa pluralistycznego odgrywają media, a zwłaszcza nowe technologie medialne. Media masowe są głęboko uwikłane w proces przemian społecznych i pełnią w nich aktywną rolę. Przyczyniają się do ujednoczenia i standaryzacji form życia zbiorowego, wpływają na mentalność i zachowania ludzi, kształtują ich wartości i kryteria ocen. Dla wielu ludzi doświadczenie życia jest w znacznej mierze tożsame z doświadczeniem medialnym. Określenia: społeczeństwo medialne, społeczeństwo informacyjne, społeczeństwo wiedzy, mają swoje odniesienie do rzeczywistości społecznej, wyrażają symboliczną interakcję. Znoszące wszelkie granice geograficzne, polityczne i społeczne środki masowego komunikowania kształtują lub modyfikują postawy życiowe jednostek, rodzin, grup społecznych i społeczeństwa globalnego, dla niektórych stały się gwarancją skutecznego działania. Media są niezbywalną częścią naszych kontaktów z rzeczywistością, są – obok władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej – czwartą władzą o potężnej i wszechobecnej sile. Dzięki mediom masowym człowiek staje się „obywatelem świata”, jest jednak wątpliwe, czy czynią go one zawsze lepszym, czy sprzyjają procesowi jego stopniowego dojrzewania, czy przyczyniają się do budowania bardziej sprawiedliwego i bardziej zjednoczonego społeczeństwa.

Nowe technologie medialne powodują, że radykalnie zmienia się psychologiczny stosunek człowieka do czasu i przestrzeni. Swoją uwagę skupia on na tym, co konkretne, użyteczne i łatwo dostępne. Człowiekowi skoncentrowanemu na zmiennych i bieżących sprawach może zabraknąć motywacji do podjęcia głębszej refleksji. Z pewnością dla wielu ludzi stają się one głównym źródłem wskazań i aspiracji w odniesieniu do zachowań indywidualnych, rodzinnych i społecznych, przyczyniają się do lepszego kształtowania obrazu świata i tworzenia nowych sieciowych form partycypacji społecznej (społeczeństwo sieci, społeczeństwo cyfrowe).

Nowe technologie medialne sprzyjają myśleniu w kategoriach relacji i funkcji, zdobywaniu wiedzy i tworzeniu się nowych wspólnot wirtualnych. Z drugiej strony przez rozmywanie tożsamości osobowej mogą się przyczyniać do zagubienia w życiu codziennym, pewnej dezorientacji, a

nawet pojawienia się przeżyć traumatycznych o wielorakich konsekwencjach osobowościowych i społecznych. Nowe technologie odpowiadają potrzebom zdywersyfikowanego, nowoczesnego społeczeństwa. Internet i inne technologie to coś znacznie więcej niż źródło i potężne narzędzie przekazywania informacji na odległość, to także nowy styl życia i nowy sposób komunikowania się między ludźmi. Magia nowego medium oddziałuje na ludzi wszystkich pokoleń, świat staje się coraz mniejszy, dzięki tym mediom dokonują się przemiany wielu fundamentalnych obszarów ludzkiego życia. To, co jest przedstawiane w mediach, wydaje się wielu ludziom rzeczywiste i prawdziwe.

Nowe technologie medialne są przedmiotem szczególnego zainteresowania ludzi współczesnych. W Orędziu na XLIII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z dnia 24 stycznia 2009 roku Benedykt XVI podjął problem wpływu nowych technologii cyfrowych na relacje międzyludzkie i zmianę modeli komunikacji społecznej. Zmiany te są szczególnie widoczne wśród ludzi młodych, którzy wychowali się w ścisłym kontakcie z nowymi technikami komunikacji („pokolenie cyfrowe”) i dobrze czują się w świecie cyfrowym, w mniejszym zakresie wśród ludzi starszych, którzy z trudem uczą się nowych technik nawiązywania relacji z innymi ludźmi. Nie są oni już tylko biernymi odbiorcami, ale często stają się interaktywnie zaangażowanymi twórcami. Tworzy się coś, co jest nazywane kulturą sieci albo kulturą cyfrową. Telefony komórkowe, komputery, internet itp. umożliwiają przesyłanie obrazów i słów do najodleglejszych zakątków świata w sposób niewyobrażalny dla poprzednich pokoleń. Dzięki nowym mediom możliwe są kontakty i natychmiastowe porozumienia między jednostkami, tworzą się wspólnoty i sieci, przekazywane są informacje i wiadomości, ludzie dzielą się swoimi opiniami i poglądami (Benedykt XVI 2009: 5). Za pośrednictwem internetu ludzie nawiązują wiele nowych znajomości, ale relacje elektroniczne nie zastąpią bezpośredniego kontaktu z drugim człowiekiem. Dzięki internetowi na milionach monitorów na naszej planecie pojawiają się miliardy obrazów. Nawet kampanie polityczne (np. przedwyborcze) w znacznej mierze zaczynają się odbywać w internecie.

Trzeba się zastanawiać nad jakością tego, co z wielką łatwością trafia do internetu, nad tym, czy służy to uczciwemu i wzajemnemu poszukiwaniu prawdy. Istnieje niebezpieczeństwo, że nowym znajomościom nawiązywanym za pośrednictwem internetu brakuje społecznego zakorzenienia. „Sieci oparte na kontaktach bezpośrednich są gęste i ograniczone, podczas gdy te wytwarzane przez komunikację komputerową są porozrzucane i nie mają wyraźnych granic. Anonimowość i płynność wirtualnego świata zachęca do nawiązywania kontaktów przelotnych i nietrwałych. Ta przygodność komunikacji elektronicznej trafia w gust części mieszkańców cyberprzestrzeni, jednak uniemożliwia tworzenie kapitału społecznego” (Putnam 2008: 300).

Nowe technologie mogą pociągać za sobą nowe niebezpieczeństwa. Świat cyfrowy, w którym powstają nowe wirtualne sieci, nie jest dostępny dla wszystkich. Te nowe narzędzia komunikacji społecznej pozwalające na szybkie i skuteczne dzielenie się wiedzą i informacjami są często niedostępne dla osób i tak już zepchniętych na margines ekonomiczny i społeczny. Pojęcie „wykluczenia cyfrowego” odnosi się do nierówności w dostępie do cyberprzestrzeni. Istnieją grupy słabiej i silniej „podłączone” do sieci, co więcej, te rozpiętości – związane z wykształceniem, dochodem, strukturą społeczną, rasą – raczej się zwiększały, a nie zmniejszały. Według amerykańskiej badaczki mediów Pippy Norris internet nie zmobilizował grup uprzednio nieaktywnych, lecz jeszcze wzmocnił istniejącą dyskryminację w dostępie do polityki (Putnam 2008: 295). Bariery te mogą jednak zostać w przyszłości przełamane, a internet stanie się środkiem aktywnej komunikacji społecznej dla wszystkich.

W wymiarach społecznych rewolucja elektroniczna stanowi bez wątpienia obietnicę wielkich pozytywnych przemian dla krajów rozwijających się, ale zarazem realne niebezpieczeństwo, że powiększą się jeszcze nierówności społeczne, a przepaść w dziedzinie informacji i komunikacji będzie się nadal pogłębiać. Nasuwa się w tym miejscu pytanie, co możemy zrobić, by rewolucja informatyczna i komunikacyjna, której głównym motorem jest internet, wspierała zarówno ludzki rozwój, jak i solidarność społeczną. Nie unikniemy też pytania, jak internet, który został wymyślony dla celów operacji militarnych, może teraz

służyć kulturze dialogu, współuczestnictwa, solidarności i pojednania, a przede wszystkim pokoju. Jak będą funkcjonować w przyszłości nowe wspólnoty wirtualne, które określa się jako sieci, złożone z dużej liczby ludzi powiązanych raczej wspólnymi interesami, zainteresowaniami czy aspiracjami, a nie przynależnością do tej samej grupy wyznaniowej, etnicznej, lokalnej itp.

Internet umożliwia dostęp do świata nauki i wiedzy wielu ludziom, którzy nie mieli wcześniej takich możliwości lub mieli je tylko w ograniczonym zakresie. Stwarza nie tylko większe możliwości zdobywania informacji, ale i uczy przekazu interaktywnego. Wprowadzony przez internet nowy język przekazu modyfikuje procesy uczenia się i zmienia jakość relacji międzyludzkich. W imponujący sposób zwiększył on tempo, rozmiary i zasięg przekazu społecznego, a jego treści niewątpliwie wywierają wpływ na wszelkie aspekty życia, na sumienie i mentalność poszczególnych osób, na kształtowanie opinii publicznej. Nowe technologie medialne przyspieszają rozwój społeczeństwa pluralistycznego.

Niezmiernie szybki rozwój nowych technicznych środków komunikowania społecznego zasługuje na określenie „radykalna zmiana”, „nowe media” czy „rewolucja medialna”. Dzięki cywilizacji naukowo–technicznej i rozpowszechnionym środkom społecznego przekazu świat staje się jakby mniejszy, co jest określane jako „kurczenie się” świata lub tworzenie się globalnej wioski. Jednocześnie media masowe nie tylko opisują ten świat, ale go do pewnego stopnia kreują, są jedną z wielkich sił, które nie tylko są instrumentem informowania, ale w pewnym sensie konstruują i modelują świat społeczny. Dzięki nim prawo do wiedzy i przekazywania informacji w całym bogactwie ukazuje się w nowym świetle. Przepływ informacji, idei i wartości dokonuje się w różnych formach i na różnych zasadach. Media zmieniły i zmieniają w znaczący sposób proces kształtowania i wychowania, określają tematy komunikowania społecznego i prywatnego, wpływają na opinie i przekonania o tym, co jest ważne w społeczeństwie, o co warto zabiegać, a także oddziałują na kulturę polityczną, tworzą warunki komunikowania się wszystkich instytucji i organizacji. Komunikowanie medialne różni zasadniczo społeczeństwa ponowoczesne od tradycyjnych, co więcej, technolodzy i

miedioznawcy twierdzą, że stoimy dopiero u progu prawdziwej rewolucji w dziedzinie komunikowania społecznego.

Nowe technologie, w tym internet, stają się częścią zmieniającej się kultury, której wszystkie implikacje nie są na razie dokładnie rozpoznane. Niosą one nie tylko nowe szanse pluralizacji życia, ale i nowe zagrożenia oraz ryzyko. Przyczyniają się nie tylko do pluralizacji życia, ale i do rozpadu tradycyjnych więzi oraz poszukiwania oparcia w nowych formach uspołecznienia. Związana z pluralizmem społeczno-kulturowym fragmentaryzacja życia pociąga za sobą wiele problemów związanych z kształtowaniem się tożsamości osobowej i społecznej współczesnego człowieka. Zagrożenia anomią społeczną i moralną stają się rzeczywiste, zwłaszcza gdy wybieranie wartości i norm staje się obowiązkiem jednostki, a warunki do podejmowania autonomicznych decyzji nie zawsze są zagwarantowane. Tu także tkwią przyczyny różnego typu indywidualnych i społecznych zagrożeń oraz ryzyka.

W społeczeństwach nowoczesnych i ponowoczesnych zagadnienia wartości spychane są na drugi plan. Często zamiast mówić o wartościach przywołuje się opcje albo style życia. To, jakimi wartościami należy kierować się w życiu, co należy rozumieć przez porządne i przyzwoite życie, staje się powoli kwestią indywidualnych decyzji i preferencji. Nowe sytuacje kryzysowe sprawiają, że zagadnienie wartości przesuwa się znowu w stronę dyskursu publicznego i staje się przedmiotem zainteresowania opinii publicznej. We współczesnym dyskursie nad wartościami, w tym i wartościami moralnymi, część badaczy społecznych podkreśla znaczący niedobór wartości, zmierzch wartości moralnych, a nawet ogólny upadek wartości. Inni uciekają się do apeli o ratowanie wartości, domagają się rewolucji moralnej i przemiany świadomości aksjologicznej ludzi współczesnych. Jeszcze inni wierzą w humanistyczny postęp w orientacjach na wartości, wyrażający się w rozwoju postaw coraz bardziej świadomych i odpowiedzialnych obywateli.

Jeżeli nawet we współczesnych społeczeństwach pluralistycznych nie brakuje wartości o charakterze partykularnym, często zresztą ze sobą sprzecznych, co wywołuje niepewność i dezorientację, to jednocześnie

odczuwa się wyraźny deficyt wartości ogólnie obowiązujących, o charakterze uniwersalnym oraz brak kryteriów pozwalających odróżnić wartości trwałe od zmiennych opcji i przelotnych interesów, mylnie określanych jako wartości. Kryzys moralny związany z „przewartościowaniem wartości” dodatkowo zwiększa potencjał ryzyka wywołanego przemianami strukturalnymi we współczesnych społeczeństwach. Potrzebna jest nam nie tylko sprawiedliwa i pożyteczna gospodarka na miarę człowieka i godna człowieka, ale przede wszystkim taka wizja społeczeństwa, w którym osoba ludzka otwarta na relacje z innymi jest centrum porządku społecznego, politycznego i gospodarczego, poprzez otwarcie się na innych (solidarność), poprzez współpracę z innymi (współdziałanie) i poprzez zaangażowanie się na rzecz innych (odpowiedzialność). Jeżeli nawet taka wizja społeczeństwa może wydawać się nieosiągalną utopią, to jednak powinniśmy wierzyć, że jest to marzenie do spełnienia.

Pluralizm społeczno-kulturowy i moralny nie tylko stwarza zagrożenia dla człowieka i społeczeństwa, ale też daje szansę autonomicznego i odpowiedzialnego kształtowania własnego życia, sprzyja kulturze dialogu i tolerancji. Jednostki, coraz mniej ograniczone w swoich wyborach życiowych presją środowiska, mogą być bardziej autonomiczne i odpowiedzialne moralnie, mniej podporządkowane zewnętrznym normom społecznym i mniej konformistyczne. Konfrontowane znacznie częściej niż dawniej z własnym sumieniem, mogą doświadczać pełniejszego człowieczeństwa. Społeczeństwo pluralistyczne stwarza szansę dla ludzi gotowych do tolerancji, kooperacji, rezygnujących z przemocy, darzących innych szacunkiem i zaufaniem, wiarygodnych. Może się ono stać społeczeństwem przyjaznym ludziom, na miarę godności i autonomii osoby ludzkiej, społeczeństwem wartości, a nie tylko interesów.

§ 2. Pluralizm społeczno-kulturowy

Procesy pluralizacji życia społecznego są niekiedy traktowane jako jeden z aspektów dezinstytucjonalizacji, mogą być rozważane odrębnie. Sam pluralizm jest uznawany za podstawową zasadę organizacji nowoczesnego społeczeństwa, jest także traktowany jako wartość nadrzędna

i wyznacznik nowoczesnego ładu społeczno-kulturowego. Wyraża się on na wielu poziomach rozwoju współczesnych społeczeństw, zarówno jako wielość teoretycznych stanowisk w poszukiwaniu prawdy, jak i różnorodności proponowanych i praktykowanych wartości, norm i wzorów zachowań. Pluralizm jest ważnym skutkiem modernizacji.

W najogólniejszym znaczeniu pluralizm odnosi się do społeczeństwa, w którym wszystkie grupy społeczne zachowują swoją odrębną tożsamość i mają względnie równą pozycję społeczną (Goodman 1997: 363). Termin pluralizm pełni ważną rolę w różnych naukach, np. w filozofii (Krąpiec 1986: 21-82; Podsiad 2000: 627; Rodziński 1992: 36-43; Szostek 1997: 51-63; Szostek 1992: 17-28; Szubka 2011: 15-32; Wojewoda 2010), w naukach politycznych (Blackburn 1997: 296; Heller 2000; *Historia świadomości europejskiej* 2019; Jaworski, Lech 1991; Marczevska-Rytko 2011: 390-391; *Pluralizm polityczny* 1999: 690; Walz 1999: 690), w naukach prawnych (Kojder 2001: 207-224; Kojder 2014: 295-298; Winczorek 2009: 12-35), w naukach pedagogicznych (Nęcek 2021: 111-121; Rembierz 2017: 191-237; Różańska 2015: 102-467; Stotwińska 2014: 5-23; Śliwerski 2009: 561-572), w naukach religioznawczych (Agadżanian 1995: 88-95; Mielec 2002: 14-19; Pace, Stefani 2002; *Pluralizm kulturowy* 2010; Różańska 2015: 69-101), w naukach teologicznych (Bartnik 2018: 185-187; Drożdż, Przygoda 2006: 623-626; Fic 2021: 103-112; Formigoni 2000: 566-567; Kasperek 2006: 7-39; Rogowski 2011: 295-303; Wąs 2002: 920-923), a także w naukach społecznych, co będzie przedmiotem dalszych naszych rozważań.

Według *Encyklopedii Nauczania Moralnego* pluralizm to „faktyczne i zarazem postulowane przez niektóre wizje życia społecznego zróżnicowanie postaw i zachowań, często od siebie niezależnych i autonomicznych, odnoszących się do wszystkich dziedzin ludzkiego życia; uprawniona różnorodność opinii, instytucji, poglądów, idei i grup społecznych, podlegających wzajemnej tolerancji, współistnieniu i uznaniu; zasadniczo wyróżnia się pluralizm społeczny, etniczny, kulturowy, idei, wyznaniowy, religijny, demokratyczny i teologiczny. W tym znaczeniu pluralizmu nie należy traktować jako mniejszego zła, lecz jako coś niezwykle pozytywnego (np. wolność) w życiu obywatelskim i religijnym.

Nie oznacza rozbijania jedności, lecz przyczynianie się do wszechstronnego spojrzenia na rzeczywistość. Pluralizm bywa jednak rozumiany jako odrzucenie istnienia absolutnej prawdy i niezmiennych zasad moralnych, wówczas jest powiązany (a nawet utożsamiany) z relatywizmem moralnym” (Nęcek 2005: 387; Ziółkowski 2005: 356-361).

W sensie politycznym pluralizm (pluralizm = wielość, różnorodność; pluralizacja = zwielokrotnienie; pluralny = wielokrotny) to „demokratyczna zasada ustrojowa gwarantująca różnym grupom społecznym i politycznym prawo wyrażania swych interesów oraz udział w sprawowaniu władzy”; w sensie filozoficznym to „pogląd, według którego w rzeczywistości lub w poznaniu istnieje wiele różnych, niezależnych od siebie podstawowych elementów (*Słownik 100 tys. potrzebnych słów* 2008: 564).

Pluralizm oznacza także zróżnicowanie konkurencyjnych wartości. Wartości, w które ludzie wierzą i uznają, nie muszą być w ostatecznym rozrachunku zgodne ani wzajemnie warunkujące się. Te, które są w danym społeczeństwie cenione, zalecane czy wysoko cenione, mogą mieć charakter wartości centralnych lub konfliktowych. Wartości centralne są akceptowane przez zdecydowaną większość członków danego społeczeństwa i stanowią dla nich swoisty skarb, będący podstawą i gwarancją ciągłości społecznej. Wartości konfliktowane są podzielane przez wyraźną mniejszość społeczeństwa i pociągają za sobą konflikty społeczne, jeżeli są upowszechniane oficjalnie i „na siłę”. Konkurencja wartości jest normalnym stanem rzeczy, a równocześnie jest możliwa oddolna kooperacja w warunkach podstawowych różnic i sprzeczności, niekompatybilnych wartości.

Pluralizm w sensie ogólnym oznacza „współistnienie, przenikanie się i konkurowanie różnych sposobów rozumienia rzeczywistości i interpretacji życia, których nie da się sprowadzić do nadrzędnej jedności”. Występuje on jako pluralizm społeczny („oznacza sytuację, w której jednostki ludzkie, grupy i instytucje społeczne ze względu na segmentaryzację, autonomizację i specjalizację społeczeństwa pozostają we wzajemnej konkurencji i współzawodnictwie w preferowaniu, legitymizowaniu

Rozdział I. Społeczeństwo pluralistyczne między tradycją i zmieniającą się nowoczesnością i urzeczywistnianiu własnych systemów znaczeń”) i jako pluralizm kulturowy („oznacza sytuację, w której występuje wielość i konkurencja różnych światopoglądów oraz rywalizacja w pozyskiwaniu dla nich klientów na rynku światopoglądowym”). (Drożdż, Przygoda 2006: 623-624). Według Piotra Sztompki pluralizm kulturowy to po pierwsze, „wielość i różnorodność kultur, zarówno następujących po sobie w wymiarze historycznym, jak i koegzystujących współcześnie”; i po drugie, „stanowisko ideologiczne podkreślające prawo różnych społeczności do odmiennych sposobów życia, a nawet lansujące tezę o pełnej równości wszystkich kultur” (Sztompka 2012: 313; Wagner 1993: 130).

Krzysztof Olechnicki i Paweł Załęcki określają pluralizm społeczny (pluralizm kulturowy) jako „współistnienie na jednym terytorium odmiennych pod różnymi względami (zwłaszcza kulturowo-ideologicznymi) grup społecznych, podlegających wzajemnemu procesowi akomodacyjnemu. Wyróżnia się m.in. pluralizm etniczny – współwystępowanie w obrębie jednego społeczeństwa, państwa lub jakiejś większej zbiorowości różniących się między sobą grup etnicznych, oraz pluralizm rasowy – współwystępowanie odmiennych grup rasowych w obrębie państwa lub innej dużej zbiorowości społecznej” (Olechnicki, Załęcki 2000: 154; *Pluralizm* 2008: 233-234).

Pluralizm społeczny (strukturalny), który rozwija się w społeczeństwach o złożonej strukturze, charakteryzuje się dużym zróżnicowaniem społecznym oraz wielością wyspecjalizowanych grup i instytucji społecznych. Z kolei pluralizm kulturowy, który wiąże się z pluralizmem społecznym, odnosi się do sytuacji, w których występują konkurencja oraz współzawodnictwo w instytucjonalnym porządku ogólnych znaczeń dotyczących życia codziennego. „Konkurencja i współzawodnictwo mają miejsce tam, gdzie brak konsensu, homogeniczności i monopolu światopoglądowego. Wówczas jednostki lub grupy ludzkie mogą rywalizować na <rynku światopoglądowym> w zakresie preferowania własnych światopoglądów. W powyższej definicji konkurencja i współzawodnictwo dotyczą właśnie światopoglądu, filozofii życia czy systemu znaczeń” (Piwowski 1996: 364-365; Piwowski 1980: 105-123).

Według Franciszka Adamskiego pluralizm to „wielość grup ludzkich, wielość struktur i instytucji, organizacji i stanowisk – a przynależność do nich wynika z indywidualnej decyzji. Co więcej, są to przeważnie grupy i struktury konkurencyjne – wyrastają często na odmiennym podłożu ideowym, ale też przenikające się, są też zupełnie niezależne od siebie, obojętne wobec siebie” (Adamski 2011: 80). Pluralizm ma charakter wielopostaciowy. We współczesnych społeczeństwach, zwanych pluralistycznymi, pluralizm jest uznawany za podstawową zasadę organizującą życie społeczne. Uznanie tej różnorodności grup i instytucji społecznych, jej prawnomoralne przyzwolenie oznacza zarazem równouprawnienie poszczególnych inności. „Pluralizm wartości jako regulator życia jednostkowego i społecznego, przejawiający się w indywidualnych i wolnych wyborach, wynika głównie z zakwestionowania tezy o istnieniu jednej, obiektywnej prawdy” (Adamski 2011: 80).

Pluralizm przejawia się co najmniej w trzech odmiennych sytuacjach: po pierwsze, gdy w obrębie jednej, społecznej czy kulturowej całości, wewnątrz pewnej społeczności zachodzi zjawisko zróżnicowania i heterogeniczności, co pociąga za sobą różnorodność typów czy cech stanowiących ją członków, niejednokrotnie ich poglądów, dążeń i wartości; po drugie, gdy występują pewnego rodzaju postawy charakteryzujące się otwartością czy nawet życzliwością na wszelką różnorodność i inność, tolerowaniem tych inności, a nawet gotowość ich zaakceptowania; po trzecie, gdy zaznacza się pluralizm form zewnętrznych przy jednorodności ich wewnętrznych znaczeń (jedność zasady moralności leżącej u podstaw zróżnicowanych kulturowo form zachowania). (Adamski 2011: 80-81).

Nowoczesne społeczeństwa nie są zbiorowościami jednostek, składają się one z wielu grup, stowarzyszeń, instytucji, organizacji itp. Przynależność do nich ma charakter wolny, wynikający z indywidualnej decyzji. Pluralizm bądź – jak mówią inni – pluralność, staje się zasadą organizacji życia społecznego i nowym paradygmatem w naukach społecznych. Wraz z pogłębianiem się zróżnicowanych i wyspecjalizowanych systemów funkcjonalnych dokonuje się radykalizacja pluralizmu społecznego i kulturowego, co wzbudza na ogół pozytywny wydźwięk emocjonalny i aksjologiczny. Pluralizm zmienia zakres doświadczeń

jednostki, gdyż w miejsce pewności i oczywistości pojawia się konfrontacja z różnymi koncepcjami kulturowymi. Także własny świat przekonañ religijnych przestaje być „oczywistym” światem w zetknięciu się z „innością” (Libiszowska-Żółtkowska 2007:199).

Istnieje w społeczeństwie pluralistycznym wiele konkurencyjnych grup społecznych, częściowo przenikających się, częściowo niezależnych od siebie. Ich liczba jest właściwie nieograniczona, na miejsce jednych powstają drugie. Cele grupowe mogą być ukierunkowane bardziej „do wewnątrz” lub bardziej „na zewnątrz”, bardziej na dobro swoich członków lub bardziej na wspomaganie interesów środowiska. Wszystkim grupom społecznym przysługuje daleko idąca samodzielność i autonomia. Jednostka nie jest skazana na jeden zamknięty system aksjologiczny, lecz jest konfrontowana z różnorodnymi możliwościami stylów życia i ocen postępowania. W związku z tym dochodzi do pomniejszenia roli i znaczenia ogólnie obowiązujących wartości i norm moralnych, a niekiedy do ich wyraźnej redukcji. Z pluralizmem wartości wiąże się pluralizm wzorów osobowych i wzorów zachowań, także w sferze życia religijnego (Berger 1994b: 96). Tam, gdzie nie ma monopolu i hegemonii jednych systemów nad innymi, upowszechnia się pluralizm (Ehrlich 2000: 120-121).

Procesy pluralizacji życia społecznego są niekiedy traktowane jako jeden z aspektów dezinstytucjonalizacji, a sam pluralizm jest uznawany jako wartość nadrzędna i wyznacznik nowoczesnego ładu społeczno-kulturowego. Wyraża się on na wielu poziomach rozwoju współczesnych społeczeństw, zarówno jako wielość teoretycznych stanowisk w poszukiwaniu prawdy, jak i w różnorodności proponowanych i praktykowanych wartości, norm i wzorów zachowań. Według Petera L. Bergera pluralizm jest ważnym skutkiem modernizacji, tj. radykalnej przemiany ludzkiego życia w warunkach rozwoju technologicznego dwóch ostatnich wieków. Rewolucja przemysłowa zapoczątkowana w XVIII wieku w Anglii, rozprzestrzeniła się aż do najdalszych zakątków świata (Berger 1994a: 36).

Pluralizm określa strukturę społeczeństwa, w którym liczne, mniej lub bardziej niezależne od siebie, zorganizowane według zróżnicowanych kryteriów interesów, wartości i norm oraz znajdujące się we wzajemnej konkurencji grupy i instytucje walczą o wpływy społeczne i polityczne. U podstaw konkurujących grup społecznych leżą rozmaite wartości i porządki wartości, nadające sens społeczeństwu oraz wpływające na tożsamość osobową jednostek. W warunkach społeczeństwa pluralistycznego upowszechnia się – stymulowany szczególnie przez środki masowej komunikacji – relatywizm etyczny, który stawia na równi różnorodne koncepcje wartości, prowadząc do swoistego kulturowego synkretyzmu i częściowej identyfikacji.

Różnorodne grupy społeczne są niejako „skazane” na siebie w strukturze społeczeństwa, ich interesy wchodzą w konkurencję i konflikt z interesami innych grup. Rozwiązywanie konfliktów nie może następować tylko spontanicznie i instynktownie, potrzebne są jakieś ogólne wiążące reguły, zapewniające ludzkie i sprawiedliwe podejście do konfliktów. Inaczej bowiem w pluralistycznej walce konkurencyjnej będą przegrywać słabsi. W czasach „płynnej nowoczesności” tożsamość osobowa nie jest dana, lecz zadana, jest zadaniem ciągłym wymagającym nieustannego podejmowania wysiłków i decyzji (Bauman 2009: 405).

Nowoczesne społeczeństwo charakteryzuje się tym, że jego członkowie z powodu postępującej dyferencjacji i nieprzejrzystości społecznej rozwijają mentalność, która wyraża się w pomniejszonym zaangażowaniu lub w braku uczestnictwa. W warunkach postępującego zróżnicowania społeczeństwa w formie funkcjonalnych systemów częściowych i ich zdolności do przekształceń jednostka nie jest z konieczności przyporządkowana w sposób pierwotny do jakiegoś jednego subsystemu, lecz – zgodnie z zasadą inkluzywności – wszyscy mają zasadniczo dostęp do wszystkich subsystemów. Wysoko rozwinięte społeczeństwa sprzyjają indywidualizmowi i zmniejszaniu się tzw. światów życia. Zróżnicowaniu funkcjonalnemu społeczeństwa odpowiada strukturalna indywidualizacja ludzkiego życia (Luhmann 1998b: 217-261).

Częściowa identyfikacja z grupą społeczną oznacza charakterystyczną postawę ludzi, którzy czują się przynależni do jakiejś grupy czy do kultury jakiegoś społeczeństwa poprzez akceptację istotnych wartości i norm, ale nie zamierzają bez zastrzeżeń zaakceptować wszystkich wartości i norm danej grupy czy społeczeństwa. W konsekwencji żadna instytucja czy instancja nie ma bezwzględnego prawa zmuszania ludzi do określonych form myślenia i działania.

Pluralizm opinii i poglądów w życiu publicznym i prywatnym uchodzi powszechnie za rzecz naturalną i sensowną. Wtórnie ten proces jest wzmacniany przez dwa czynniki: odchodzenie od wartości-obowiązku do wartości samorealizacyjnych (w sytuacji konfliktu wybiera się wartości samorealizacyjne) i zanikanie wartości centralnych na rzecz wartości stojących jakby obok siebie (horyzontalny pluralizm wartości). Badania socjologiczne wskazują, że tendencja idąca w kierunku samorealizacji sprzyja upowszechnianiu się postaw zorientowanych na zaspokajanie potrzeb konsumpcyjnych („konsumpcyjna filozofia życia”), kosztem postaw zorientowanych na spełnianie obowiązków.

Cechą charakterystyczną i konstytutywną nowoczesnej świadomości nie jest jednak utrzymanie „status quo”, lecz akcentowanie zmienności wszystkich rzeczy i nastawienie na to, co jest nowe. Tradycyjne wartości, jak samodyscyplina, rzetelne wypełnianie obowiązków, odpowiedzialność, wzgląd na innych itp. słabo włączają się w nowoczesny porządek wartości, charakteryzujący się racjonalnością, efektywnością i podatnością na zmiany. W zakresie uznawanych społecznie wartości i norm zaczyna funkcjonować swoisty świecki „urząd nauczycielski”. Tożsamość osobowa w warunkach strukturalnej indywidualizacji nie znajduje dostatecznego wsparcia w kolektywnej tożsamości. Związek pomiędzy kolektywną i indywidualną tożsamością zostaje zerwany (Luhmann 1989: 245). Oznacza to z jednej strony wyzwolenie się człowieka spod presji i kontroli zewnętrznej (z opcją na rzecz odmierności), z drugiej otwiera przed nim szerokie możliwości samorealizacji w wielu dziedzinach życia i działania, z możliwością obniżenia standardów etycznych włącznie. W społeczeństwie pluralistycznym pogłębia się proces indywidualizacji w zakresie możliwości i perspektyw rozwojowych.

Empirycznie rozumiany pluralizm oznacza mnogość wyznań i religii (pluralizm religijny), wartości (pluralizm aksjologiczny), grup społecznych (pluralizm społeczny), stylów i „filozofii życia” (pluralizm kulturowy) oraz sił kształtujących zjawiska polityczne (pluralizm polityczny). W sensie normatywnym pluralizm dotyczy uznania i pochwały tej różnorodności i zróżnicowania. Przy całej funkcjonalnej odmienności poszczególne grupy społeczne mają jednakowe prawo do swobodnego rozwoju. Jednostki i grupy społeczne są względem siebie niezależne, działają i konkurują ze sobą w sposób równouprawniony, bez relacji nadrzędności i podrzędności, według zdefiniowanych przez siebie interesów. Różne instytucje przekazują społeczne lub osobowe treści nie ponad innymi instytucjami, lecz niejako obok nich.

Pluralizm powinien prowadzić do pokojowego współżycia ludzi o różnych przekonaniach światopoglądowych i etycznych. Nie zawsze jednak tak jest. Pomiędzy różnymi przynależnościami etnicznymi, orientacjami kulturowymi i tożsamościami religijnymi wzrasta konkurencja. Z tej kulturowej i religijnej pluralizacji wynika niemal z konieczności wzajemne relatywizowanie się roszczeń do posiadania jedynej prawdy. Żadna wspólnota religijna nie może wysuwać roszczeń, że jej wierzenia i praktyki są oczywiste i niepodważalne. Jest wielce prawdopodobne, że w tych warunkach głoszone prawdy wiary przez różne wspólnoty religijne wzajemnie się osłabiają, nie są one już włączone w ogólnie obowiązującą strukturę wiarygodności, wymagają one nowego uprawomocnienia (Pollack 2007: 35-36).

W postmodernistycznym pluralizmie nie ma jednej obiektywnej prawdy. Pluralizm ten usuwa wszelką jedność, chociaż nie oznacza chaosu. Wielość wartości i norm nie prowadzi do rozpadu społeczeństwa. Zwolennicy filozofii postmodernistycznej twierdzą, że „wszelka jedność, wszelka Prawda i Sprawiedliwość i Słuszność w ostatecznym rachunku prowadzą do totalitaryzmu. Każdy, kto głosi, że jego prawda jest jedyna albo najlepsza, w końcu jest totalitarystą. Dlatego rezygnacja z potrzeby jedności to zarazem zwycięstwo nad przymusem i represywnością, głównymi wadami cywilizacji zachodniej” (Lisicki 1995: 44-45).

Właściwie na każde pytanie jest co najmniej kilka możliwych odpowiedzi, względnie uprawnionych i wylegitymizowanych, nie zaś wynikających tylko z permissywizmu czy zwykłej dowolności. Oznacza to jednak, że prawda obiektywna przekształca się w uzasadnione opcje. „Faktycznie w społeczeństwie tak bardzo zróżnicowanym integracja społeczna może być jedynie produktem świadomości poszczególnych członków, owocem osobistej subiektywnej syntezy. Jeśli społeczeństwo nie narzuca pewnej globalnej tożsamości, łączącej w sobie specyficzne role różnych sfer: politycznej, kulturowej, naukowej, ekonomicznej, wówczas każdemu przypada tworzyć sobie subiektywną, indywidualną tożsamość, prowizoryczną i względną, przechodząc poprzez wszystkie te cząstkowe funkcjonalne doświadczenia. Tak więc widzimy, że indywidualizm nie jawi się wcale jako degradacja jakości moralnej współczesnych ludzi, lecz jako normalne przystosowywanie się do procesu zróżnicowania społecznego (Gerwen 1994: 289-290).

Pluralizm zaznacza się nie tylko na płaszczyźnie makrosocjalnej w formie różnych porządków wartości lansowanych przez grupy społeczne, ale przesuwana się na płaszczyznę mikrospołeczną. W jednostce współistnieją różnorodne wartości i style życia. Prawo jednostki do konsensusu przekształca się w prawo do *dissensu*. W obliczu mnóstwa agresewnych ofert chwytają się to, co jest atrakcyjne, unika się zobowiązań, aby móc zawsze w porę zrezygnować. Wzrastający synkretyzm w poglądach i opiniach (wymieszanie różnych systemów wierzeń) jest znakiem rozpoznawczym społeczeństwa pluralistycznego, zwłaszcza jeżeli procesy pluralizacji rozwijają się w konsekwentny sposób. Według Gerharda Schmidtchena „pluralizm jest zinstytucjonalizowanym synkretyzmem” (Schmidtchen 1978: 23; *Aufbruch statt Abbruch* 2018).

W społeczeństwach pluralistycznych o cechach ponowoczesności brak jest wiarygodnych pomocy i wskazówek orientacyjnych. Cała rzeczywistość staje się problematyczna i chaotyczna, brakuje bowiem uniwersalnego kodu organizującego życie indywidualne i społeczne. „Młodzi ludzie, zwłaszcza w krajach zachodnich, żyją w społeczeństwach nadobfitości. Są ciągle bombardowani nowymi propozycjami i możliwościami, tak w zakresie dóbr materialnych, jak i duchowych. Obfitość propozycji

jest tak duża, iż ludzie zaczynają cierpieć na brak decyzji. Nie mogą dokonać wyboru. Zaczynają się męczyć a nierzadko załamywać lub dokonywać wyborów bez sensu. Człowiekowi grozi dzisiaj pod wpływem ciągle zmieniających się wrażeń totalny bezwład. Ludzie przestają rozróżniać między tym, co istotne i co nie istotne, co ma i co nie ma sensu” (Pałyga 1981: 116-117).

Człowiek może konstruować siebie i świat przez siebie przeżywany tak, jak chce, gdyż nie jest związany jakąś rzeczywistością normatywną czy wzniosłymi ideałami. W praktyce afirmuje się niemożność znalezienia ostatecznego, wszechogarniającego sensu życia i świata oraz brak obiektywnych wartości moralnych (Garrido 1994: 77; Štefaňak 2021a: 60-62). Kultura współczesna pozbawiona religijnego zaplecza nie może wydobyć z siebie istotnego dla człowieka przestania co do głębszych wymiarów ludzkiego losu, co do celu i sensu życia. W warunkach radykalnego pluralizmu łatwo o bezradność wobec niebezpieczeństw i nieszczęść, o powiększanie się obszarów niepewności, o utratę sensu życia, mimo że otwiera on nieograniczone możliwości wyboru spośród różnorodnych opcji, w tym także moralnych i religijnych. Nic bowiem nie jest oczywiste, każda sprawa może być oceniana z różnych perspektyw.

Pluralizacja życia pociągająca za sobą jego relatywizację sprawia, że jednostka często nie wie, jak należy myśleć, jak należy działać, w końcu, kim ona właściwie jest. Pojęcie „wyobcowania” dobrze określa rozwijający się stan niepewności. Alienacja jest jakby odwrotną stroną wolności. Nowoczesny człowiek – w porównaniu z tradycyjnym – jest bardziej wolny, ale i bardziej wyalienowany (Berger 1994a: 38). 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 charakter niepowtarzalny 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 swoją dawną pewność i bezpieczeństwo na rzecz zmiennych przekonań, opinii, poglądów i preferencji. Nowoczesna wolność i nowoczesna

samotność są nierozdzielnie związane i ucieczka od jednej oznacza automatycznie ucieczkę do drugiej. Pluralizm staje się ważną częścią składową nowoczesnego życia, a tzw. heretycki imperatyw zmusza do podejmowania decyzji (Berger 1994b: 74-75 i 98-110).

W mnogości nieprzejrzytych ofert w różnorodnych dziedzinach życia jednostki tracą niekiedy orientację i wówczas sytuacja staje się sytuacją „obciążenia” i „udręki”. Kryteria wyborów nie zawsze są jasne i nie zawsze można przewidzieć wszystkie bezpośrednie i pośrednie skutki podjętych decyzji. Powstaje wówczas niepewność co do słuszności wybranych opcji oraz zwiększone ryzyko. Możemy wybierać spośród wielu możliwości biograficznych, napotykając na mniejszą kontrolę społeczną, bardziej racjonalnie dysponując warunkami własnej egzystencji, ale równocześnie jesteśmy często pozbawieni możliwości ogarnięcia wszystkich stojących przed nami możliwości wyborów. „W miejsce tradycyjnego typu dyktatury zmuszającej do ograniczania się, pojawia się nowy typ, który możemy nazwać dyktaturą możliwości” (Schulze 1994a: 17).

Radykalny pluralizm i całkowita różnorodność są traktowane jako wartości zasługujące na aprobatę, podtrzymywanie i ochronę. W różnorodności dostrzega się możliwość pełniejszej samorealizacji człowieka, ubogacenia jego osobowości. Społeczeństwo ponowoczesne zapewnia jednostkom warunki, by mogły one bez przeszkód korzystać z prawa do wolności przekonań, swobodnego kształtowania stylów życia, autonomicznego wyboru „własnej prawdy”, dążenia do duchowej doskonałości we własnym zakresie. Równocześnie ogranicza szansę uzyskiwania uniwersalnie lepszych lub gorszych odpowiedzi na stawiane problemy życiowe. Wszelkie bowiem wartości są jedynie artykulacjami specyficznych, społeczno-historycznych sytuacji czy kontekstów.

Jeżeli nowoczesność i ponowoczesność są powiązane jako przełom i kontynuacja, jeżeli pluralizm stanowi kategorię kluczową dla obydwu tych faz rozwoju kultury, to jego pojmowanie w fazie postmoderny wyraźnie się zmienia (bardziej cenny jest *dissens* niż *konsens*). Podkreśla się, że „z postmodernizmem mamy do czynienia wszędzie tam, gdzie występuje zasadniczy pluralizm języków, form, sposobów myślenia i

postępowania, i to nie w różnych dziełach obok siebie, lecz w jednym, a więc interferencjalnie [...]. Postmodernistyczny pluralizm oznacza przeżywanie perspektywy całości i jedności także w aspekcie nostalgicznym, a to wyzwala radość i optymizm” (Wilkoszewska 1992: 10).

Świadomość utraty całości i poczucie niemożności jej ponownego scalenia była obecna wcześniej. W postmodernizmie głosi się potrzebę utraty całości, nie odczuwa się potrzeby jej posiadania. Pluralizm jako zasada obowiązująca oznacza teraz coś więcej niż wielość i konkurencyjność grup społecznych i systemów sensu, oznacza mianowicie rozbięcie wszelkich całości czy jedności, upadek monopoli definiujących sensy i znaczenia. W społeczeństwie ponowoczesnym mamy do czynienia z wielością bez stałych punktów odniesienia, bez perspektywy jedności. Pluralizm nabiera nowego zabarwienia jakościowego, staje się pluralizmem zdecydowanym, radykalnym. Wraz z radykalizacją pluralizmu kulturowego nowoczesność przechodzi w ponowoczesność. Ponowoczesny światopogląd ujmuje świat jako „nieredukowalnie i nieodwołalnie pluralistyczny, złożony z wielu suwerennych całości i pozycji władzy, pozbawiony jakiegokolwiek, pionowego lub poziomego, obecnego lub potencjalnego porządku” (Bauman 1992: 18). W społeczeństwie charakteryzującym się bezgraniczną wyrozumiałością dla subiektywnych przekonań nie ma nadziei na znalezienie wspólnych punktów widzenia.

Postmodernistyczny pluralizm jest przenikaniem się różnych koncepcji, oczekiwań, form wiedzy, stylów życia, wzorów postępowania itp. Dotyczy wszystkich wymiarów kultury, a więc i religii i moralności. Nie ma w nim uprzywilejowanych punktów widzenia, hierarchii wartości, żadnych granic i stałych czy wspólnych miar zewnętrznych. Różne tendencje polityczne, kulturalne, moralne, religijne i wszelkie inne mogą być uznane za mające równe znaczenie i wszystkie pod pewnym względem słuszne. Pluralizm radykalny, tolerancyjny wobec sprzecznych wartości i norm, znosi ograniczenia i może sprawiać wrażenie, że wszystko jest dozwolone. Jest swoistą „sygnaturą” współczesnych społeczeństw.

„Mówi się, że cała sfera regulacji normatywnych, a więc moralność, religia, filozofia, utraciły w społeczeństwach postnowoczesnych

moc obowiązującą. Nie determinują już działania, postaw, poglądów. Człowiek wędruje przez całe życie bez drogowskazów, bez busoli. Jest sam sobie <sterem, żeglarzem, okrętem>. Ma to być stwierdzenie faktu. Z drugiej strony postmoderniści oceniają ten fakt pozytywnie. Głoszą, że wielkie metanarracje, systemy normatywne likwidowały różnorodność i odmienność, glajszachtowały, ograniczały swobody. Są więc niepotrzebne” (Bukusiński 1995: 92).

W życiu społecznym radykalnie pluralistycznym istnieje wielość wartości i norm, jeżeli nie traktowanych jako jednakowo ważnych, to w każdym razie dających się sensownie uzasadnić, a organizacja tego życia ma umożliwić „współżycie” tych sprzecznych ze sobą, ale równoprawnych orientacji czy poglądów na świat. Społeczeństwa współczesne stają się społeczeństwami wielu możliwości wyboru (opcji), niekiedy aż po granice aksjologicznego chaosu. Pluralizm wyborów nie gwarantuje sam ze siebie ani tolerancji, ani solidarności, zakłada natomiast kompetencje moralne. Według Zygmunta Baumana „w warunkach postmoderny podmioty działania napotykają stałe problemy moralne i są zobligowane do wyborów pomiędzy jednakowo uzasadnionymi (lub jednakowo nieuzasadnionymi) zaleceniami. Wybór zawsze oznacza przyjęcie odpowiedzialności i z tego powodu nabiera cech aktu moralnego. W kondycji postmodernistycznej podmiot działania jest ograniczony nie jako aktor i nie jako ten, który podejmuje decyzje, lecz jako podmiot kompetentny moralnie” (Bauman 1991: 24).

W warunkach wyłaniania się radykalnego pluralizmu trzeba poszukiwać konsensu aksjologicznego jako fundamentu wspólnego dobra całego społeczeństwa i szansy przewyciężenia partykularnych interesów różnych grup społecznych, instytucji i organizacji społecznych, dla uzyskania równowagi między wartościami indywidualnymi (osobistymi) i społecznymi (podstawowymi). Pluralizm jako taki nie jest wartością w sensie pozytywnym, wartością, która wiązałaby społecznie ludzi. Nie ma on w sobie wewnętrznej siły integrującej. Oznacza jedynie otwartość na różne style życia, konkurujące systemy wartości, tworzy podstawy dla społecznej i osobistej wolności.

Uznanie i pochwała dla pluralizmu równie zasadnych wartości, dowolnych i wymiernych, wydaje się stanowić istotną cechę ponowoczesnego społeczeństwa. Radykalny pluralizm jest akceptowany i zinstytucjonalizowany w nowoczesnych demokracjach, ale demokracja potrzebuje konsensualnej bazy, którą tworzą prawa człowieka. Te prawa także gwarantują uprawnienia do odmienności, zapewniają strukturę pluralności. W warunkach ponowoczesności – według Wolfganga Welscha – zmienia się charakter polityki: od obrońcy jedności i całości zmierza ona do obrony różnorodności, łączy różnorodne interesy. Ponowoczesność nie prowadzi ku anomii, lecz ku dyferencjacji w polityce (Welsch 1988: 54-61).

W warunkach pluralizmu społecznego i kulturowego tworzą się nowe orientacje życiowe. Według socjologia niemieckiego Gerharda Schulze dla ludzi współczesnych centralnym pojęciem jest „przeżycie” (*Erfahrung*), „doznanie” (*Erlebnis*). Świadomie lub nieświadomie kierują się oni na przeżywanie swojego życia, przy czym nie samo przeżycie jest ważne, lecz przede wszystkim jego intensywność. Działający podmiot doświadcza siebie nie tylko jako istotę moralną, walczącą o osiągnięcie odległych celów, uświadamiającą sobie obowiązki, zatroskaną o przetrwanie dla siebie i innych, lecz raczej jako istotę dążącą do osiągnięcia celów krótkoterminowych, o charakterze przyjemnościowym (hedonistycznym), przynoszących mniejsze lub większe satysfakcje (Schulze 1994b: 13-36).

Hasło „przeżyć swoje życie” staje się swoistym imperatywem kategorycznym wielu ludzi współczesnych. Wskazuje ono na takie kształtowanie życia, które daje się ująć w wymiarze przeżycia. Pytanie, jak osiągnę mój cel, jest zastępowane pytaniem, co chcę osiągnąć, co chcę przeżyć. Przekształcanie środowiska zewnętrznego jest mniej ważne niż troska o własne, miłe przeżycia wewnętrzne, o swoiste „upiększanie” świata wewnętrznego (estetyzacja życia). W konsekwencji zmniejsza się gotowość długofalowego angażowania się w jakąkolwiek sprawę.

W warunkach ustawicznie wzrastających możliwości wybierania, a nawet swoistego przymusu dokonywania wyborów, tworzy się jakby nowy „świat społeczny”, naznaczony przeciwieństwem pomiędzy światem zewnętrznym i wewnętrznym. Dawna orientacja „na zewnątrz”, by

poprzez pracę, karierę społeczną, osiągnięcia, ubezpieczenie na starość, zapewnić sobie przetrwanie, traci na znaczeniu. Akcent spoczywa na doznaniach, orientacji „ku wnętrzu”, na stanach, uczuciach indywidualnych, na elementach subiektywnych. Nie wystarczy zdobyć jakieś przedmioty, muszą one w wyraźny sposób – zgodnie z życzeniem i oczekiwaniem – oddziaływać na jednostkę. Orientacja na doznania staje się bezpośrednią formą poszukiwania szczęścia i podstawowym modelem stosunków człowieka z innymi i z całym społeczeństwem.

Orientacja na doznania określa sens życia. Człowiek staje się poniekąd „zbieraczem”, „kolekcjonerem” wrażeń. Zróżnicowanie ofert i możliwości ich przyswojenia prowadzi niejednokrotnie do ryzyka rozczarowań. „Niepewność i rozczarowanie zaliczają się do najbardziej charakterystycznych, podstawowych przeżyć podmiotu w społeczeństwie doznań. W dużej mierze to te właśnie problemy są przyczyną społecznej dynamiki. To one doprowadzają do powstania estetycznych schematów codzienności, środowisk społecznych i puszczają w ruch spiralę podaży i popytu na nowe doznania” (Schulze 1994a: 14).

Przejście od społeczeństwa niedoborów do społeczeństwa dobrobytu zmienia w sposób zasadniczy postawy życiowe ludzi. „Wszystkiego należy spróbować, przede wszystkim produktów uznanych, ale również, paradoksalnie tych nowo wprowadzanych. Odbiorcy przyzwyczajają się do nowości. Jeżeli zmiana zostaje podniesiona do rangi zasady, to po kryjomu popada w powtarzalność. Z obojętnością i spokojem publiczność rejestruje nieustanny strumień zmian na rynku propozycji różnorodnych doznań: mody i trendy, informacje, zmiany produktów, gagi sterujące przeżyciami, innowacje programowe w mediach elektronicznych, nowości na rynku muzycznym i wydawniczym, ostatnie i najnowsze odkrycia w turystyce, śmiałe premiery teatralne, rewolucyjne przełomy stylów, skandalizujące prowokacje itd. W końcu nie ma już nic nowego, co można by przeżyć, gdyż nowość jest ciągle zastępowana kolejną nowością. Rzadko wychodzimy poza siebie, ale jeżeli się to udaje, to jest to wyjście reglamentowane i z lekką ironią w stosunku do samych siebie” (Schulze 1994a: 13; Sieradzki 2007: 144-172).

Chwilowe zmniejszanie się poziomu dobrobytu w jakimś społeczeństwie nie może zniszczyć tej podstawowej orientacji człowieka, by „mieć coś z życia”. W społeczeństwie doznań poszukiwanie szczęścia i sensu nie dotyczy życia jako całości, lecz raczej poszczególnych jego fragmentów, w których podmiot odnajduje wciąż nowe przeżycia. O jakości następujących po sobie doznań decyduje pojedynczy podmiot. Nie tyle więc ważne jest podtrzymywanie życia, ile raczej jego przeżywanie. Każdy dzień powinien być interesujący, bogaty w przeżycia, piękny. Obowiązkiem społeczeństwa jest dostarczanie wciąż nowych ofert.

Inwestuje się pieniądze, czas, aktywność i oczekuje się w tym samym momencie wymiernych korzyści w postaci nowych doznań. „Nie martw się o jutro, bądź szczęśliwy dzisiaj” – brzmi jeden z imperatywów społeczeństwa doznań. Szczęście według tej filozofii życia jest towarem do nabycia. Zaspokojenie określonych potrzeb nie może być przesuwane w mniej lub bardziej odległą przyszłość, musi odbywać się „tu i teraz” („trzeba mieć coś od życia”). Życie codzienne, mieszkanie, przedmioty codziennego użytku, sposoby zachowania się, a także własne ciało, to wszystko staje się dominującą troską współczesnego człowieka, aby było przyjemne i przynosiło miłe doznania.

Aby nie tracić przyjemności życia, trzeba wciąż usuwać trudności i przeszkody hamujące osiągnięcie satysfakcji i doznań (sztuka życia). W warunkach wzrastającej pluralizacji i indywidualizacji jednostka staje się zarówno autorem scenariusza, jak i reżyserem oraz głównym aktorem historii swojego życia (biografia życiowa jako podstawowe zadanie jednostki). Projekt pięknego i pełnego doznań życia definiuje sama jednostka. Wzrost możliwości działania, eksplozja ofert na „rynku przeżyć”, poszerzenie potencjału konsumpcji itp., sprawiają, że jednostka dokonuje ustawicznych wyborów, poszukując szczęścia. Oferta towarów i usług rośnie w nieskończoność, występuje nadmiar możliwości wyboru.

Jakkolwiek wszystko wydaje się możliwe, to przecież nie sposób wszystko wybrać, wszystko przeżyć, trzeba więc zdecydować się na jakąś opcję. Ryzyko rozczarowań i niepowodzeń jest wielkie. Występuje także ciągła obawa utraty czegoś bądź nieosiągnięcia pożądanego

stanu przeżyć, lęk przed nudą, samotnością, stresem czasu wolnego i innymi objawami tzw. postmodernistycznego kryzysu podmiotu. Tradycyjne kryteria selekcji dostarczają w coraz mniejszym stopniu orientacji życiowej na „rynku przeżyć”.

Jednostce nie grozi utrata życia z powodu niedoboru dóbr materialnych, lecz utrata poczucia szczęścia i sensu. Samo życie staje się swoistym projektem doznań. Wzrastająca pluralizacja i indywidualizacja ma zarówno pozytywne, jak i negatywne cechy. Z jednej strony oznacza zaakcentowanie roli podmiotu i jego poszukiwanie możliwie największych doznań w różnych sytuacjach życia codziennego, a tym samym znaczenie świadomie konstruowanej tożsamości osobowej, z drugiej strony może prowadzić do narastania postaw egoistycznych i odejścia od ludzkiej solidarności. Pluralizacja i indywidualizacja w społeczeństwie doznań zwiększa wolność, ale przynosi ze sobą i nowe niebezpieczeństwa.

Orientacja wewnętrzna (na własne „ja”), orientacja na doznania staje się udziałem niemal wszystkich warstw społecznych, chociaż w różnym stopniu i z różną intensywnością. Większość ludzi w społeczeństwie doznań charakteryzuje się optymizmem, gotowością do osiągnięć, pragmatycznością i mobilnością. W sposób świadomy dopasowują się oni do zmieniających się trendów w społeczeństwie. Mniejszość członków tego zindywidualizowanego społeczeństwa nie radzi sobie z wymogami kształtowania swojego życia na własną odpowiedzialność. Indywidualna emancypacja nie przekształca się w odpowiedzialną podmiotowość.

Wzrastająca orientacja na przeżycia i doznania pociąga za sobą określone konsekwencje w stosunkach jednostki z instytucjami. Koncentracja na własnym życiu prowadzi do spadku zainteresowania różnymi dziedzinami życia publicznego, m.in. politycznego. Niektórzy mówią o swoistej tyranii intymności i upadku znaczenia życia publicznego („ja” staje się podstawową zasadą). Takie instytucje, jak partie polityczne, związki zawodowe, Kościoły, gminy, stowarzyszenia itp. są traktowane jako „instytucje bez doznań”. Istnieje więc niebezpieczeństwo tworzenia się grup społecznych i małych ugrupowań o charakterze mniej lub

bardziej egoistycznym oraz niebezpieczeństwo zanikania solidarności społecznej (Schulze 1992: 169-217).

Procesy pluralizacji nie prowadzą do powstania jakiejś próżni społecznej. W społeczeństwie doznań krystalizują się nowe, społeczne formy życia. Jednostki zrzeszają się w nowe wspólnoty charakteryzujące się częściową identyfikacją, ograniczoną sferą kontaktów w czasie i przestrzeni, ale zjednoczone wspólną orientacją na ten sam typ przeżyć. Wśród nowych ruchów społecznych można wymienić m.in. spontaniczne grupy protestu, nowe zaangażowania polityczne, ruchy propo-kojowe, ruchy proekologiczne, grupy religijne. Polityzacja tego typu zaangażowań będzie rosnąć w miarę zwiększania się problemów niszczenia środowiska naturalnego, napięć społecznych, braku orientacji w sprawach religii itp. Ludzie grupują się w społeczeństwie doznań raczej według subiektywnych punktów widzenia, inne środowiska społeczne stają się mniej interesujące (Sieradzki 2011: 55-92).

Jeżeli nawet teoria społeczeństwa doznań budzi pewne wątpliwości jako tłumacząca całość ludzkiego życia, to jednak dobrze wyjaśnia mechanizmy postaw i działań wielu ludzi współczesnych. W warunkach pluralizacji i indywidualizacji, braku poczucia więzi i gotowości podejmowania wiążących na trwałe decyzji, łatwo jest o nastawienie życiowe, według którego szczęście człowieka zależy od krótkotrwałych przeżyć i doznań. Paradygmat *Erlebnisgesellschaft* współgra z paradygmatem społeczno-kulturowej pluralizacji i strukturalnej indywidualizacji (tezy komplementarne). Dominujący typ ludzi zorientowanych na potrzeby i doznania działa w kierunku urzeczywistnienia się społeczeństwa samo-realizacji. Krytycy teorii *Erlebnisgesellschaft* podkreślali, że w latach dziewięćdziesiątych XX wieku następowały negatywne zmiany społeczne, jak wzrastające bezrobocie, nowa bieda społeczna, inflacja, zadłużenie państwa, trudności z imigrantami, spadek realnych dochodów. Te i inne fakty stawiają pod znakiem zapytania teorię społeczeństwa doznań.

Spółeczeństwo doznań jest fazą przejściową. Są możliwe przynajmniej trzy scenariusze dalszego rozwoju: „1) Możliwość pierwsza to dalszy rozwój społeczeństwa doznań. Proces modernizacji skierowanej do

wewnątrz dociera do kresu. Tym, co nastąpi, jest tylko zmiana podmiotowych mód, kontynuacja wymiany znaków oznaczających to samo [...]. (II) Możliwość druga to zmęczenie i znużenie. Ludzie powoli uświadamiają sobie, jakie są subiektywne koszty społeczeństwa doznań: niepewność, rozczarowanie i uwstecznienie zdolności odczuwania. Odkrywają, że życie może być prostsze i przyjemniejsze, jeżeli nie próbuje się go ciągle upraszczać i uprzyjemniać. Jednak przeciwko tej możliwości przemawia silnie zakorzeniony rynek dostarczający doznań wraz z nieograniczoną polityką kulturalną. Czy istnieje dobrowolny powrót z ukierunkowania na wnętrze do zapomnienia własnego ja? (III) Możliwość trzecia to powrót do ograniczeń. Tak bardzo przyzwyczailiśmy się do ekspansji możliwości, że nie zastanawiamy się już poważnie nad ich zmniejszeniem. Być może, nauczymy się czegoś lepszego” (Schulze 1994a: 18).

W społeczeństwie ponowoczesnym życie nie jest traktowane jako zadanie, lecz jako doznanie, w końcu staje się swoistą grą, którą nie traktuje się na serio. „W epoce postmodernistycznej znika granica między tym, co jest znajome, a tym, co jest egzotyczne; między tym, co nudne, a tym, co ekscytujące, tym, co komiczne, a tym, co przerażające, między naturalnym a sztucznym, zwykłym i nadzwyczajnym, tym, co rzeczywiste, a tym, co ze świata fantazji. Jeśli wszystko jest <równe>, wówczas wszystkie różnice są równie <bezsilne> lub równie <pełne siły>. Tak więc *de facto* różnica jest nie tylko niemożliwa, lecz jest także bez znaczenia, a wszystkie narracje (w tym i pedagogiczna) <idą donikąd>” (Melosik 1995: 168). To wszystko oznacza radykalną zmianę w relacji jednostki do porządku społecznego.

Z socjologicznego punktu widzenia pluralizm prowadzi do wzbogacenia życia jednostek o nowe perspektywy, o różnorodne możliwości, pomiędzy którymi można wybierać. W warunkach radykalnej modernizacji mamy do czynienia z zalewem informacji, z poszerzeniem liczby możliwości i stojących przed nami wyborów, z eksplozją wiedzy. Postać i tempo współczesnego życia uniemożliwiają w praktyce refleksję i staranne rozważenie wszystkich „za” i „przeciw” w podejmowaniu rozważanych i przemyślanych decyzji. Coraz częściej jesteśmy zmuszeni podejmować decyzje „drogami na skróty”, na podstawie jednej tylko, ale ważnej

i wiarygodnej informacji. Trudności w codziennych decyzjach potęguje jeszcze strukturalny indywidualizm, który zakłada ciągłe kształtowanie własnego życia przez samodzielne decyzje (Cialdini 1994: 249-250).

Pluralizacja kultury i życia społecznego okazuje się zjawiskiem wielokształtnym i ambiwalentnym. Stawarza ona szansę uwolnienia się od różnego rodzaju przymusów oraz możliwość kształtowania życia w sposób zindywidualizowany i przejmowania w sposób refleksyjny kulturowej tradycji, ale równocześnie prowadzi do osłabienia orientacji i więzi społecznych będących podstawą tożsamości osobowej (Gabriel 1992: 43).

§ 3. Uwagi końcowe

Współczesny człowiek znajduje się niekiedy w stanie ustawicznego zwątpienia co do natury samego siebie i świata, w którym żyje. Świadomość względności, która w poprzednich epokach była jedynie dana małym grupom intelektualistów, okazuje się dzisiaj faktem kulturowym, sięgającym głęboko w niższe regiony systemu społecznego. We współczesnym świecie utrwała się przekonanie ludzi, że o ich życiu decyduje nie ślepy los, lecz świadomy wybór. Nowoczesna nauka i technika zwiększają niestęchanie możliwości kontrolowania środowiska naturalnego i społecznego, a przez to przyczyniają się do zanikania tych aspektów życia, które uprzednio były doświadczane i odbierane jako przeznaczenie (Berger 1995: 159).

Człowiek nie tyle rodzi się w określonej tradycji, w której wzrasta, lecz sam określa, kim jest, kim chce być (projekt własnego życia). Jeżeli nawet poszukuje on sensu własnego życia, nie musi tym samym odnajdywać go w Kościele czy w religii. Tworzy się swoisty kult jednostki, który nazywany jest sakralizacją osoby. W warunkach indywidualizacji wzrastają nie tylko możliwości wybierania, ale i ryzyko przegranej, bowiem praktyka życiowa jednostki jest ograniczona. Na ogół wzrasta rozbieżność („nożyce”) między tym, co możemy osiągnąć, a tym, co osiągamy w rzeczywistości społecznej i w życiu indywidualnym. Proces indywidualizacji, w ramach którego jednostki emancypują się spod wpływów

Rozdział I. Społeczeństwo pluralistyczne między tradycją i zmieniającą się nowoczesnością

religijnych instytucji i są zdolne same decydować o swojej religijności, staje się przede wszystkim fenomenem pokoleniowym.

W nowych warunkach społeczno-kulturowych człowiek staje twarzą w twarz wobec wielu wyborów, które w społeczeństwach tradycyjnych były nie do pomyślenia. Dotyczą one wykształcenia, zawodu, bliskich związków z innymi ludźmi, wartości politycznych, moralnych i religijnych, a nawet określania własnej tożsamości (Berger, Zijderveld 2010b: 54-57). W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego instytucje religijne i kościelne muszą zabiegać o klientów, respektując zasadę konkurencji na „ryнку światopoglądowym”. Klienci stają się coraz bardziej autonomiczni i poszukują adekwatnych do ich potrzeb ofert duchowych. W warunkach kształtowania się społeczeństwa pluralistycznego wiara nie może być tylko sprawą urodzenia czy kulturowego dziedziczenia, tym mniej opierać się na gwarancjach środowiska społecznego. Nowe podejście do religii wiąże się bardziej z indywidualnym doświadczeniem religijnym niż nauczaniem kościelnym, bardziej z tym co osobiste niż instytucjonalne, bardziej z religijnością prywatną niż oficjalną. Współcześnie coraz częściej człowiek sam chce decydować o tym, jak dochodzić do wiary i, jak ją wyrażać. Sam decyduje o tym, czym jest jego wiara, jak ma być rozumiana.

Społeczeństwa współczesne stają się pluralistycznymi, co sprzyja kształtowaniu się nastawienia na wartości *profanum* i postawy konsumpcyjne, a w konsekwencji może powodować zanikanie poczucia *sacrum* oraz relatywizację norm etycznych. Nowoczesny człowiek żyjący w społeczeństwie pluralistycznym, otwarty wciąż na nowe doświadczenia, racjonalność, efektywność działania i indywidualną wolność, stoi w obliczu niezliczonych możliwości wyboru. Pluralizm wyborów, relatywizm wartości i norm, indywidualizm moralny itp. zjawiska stwarzają zarówno poczucie komfortu, jak i dyskomfortu w nowoczesności. Tzw. nowoczesny świat często nie zapewnia poczucia pewności i bezpieczeństwa, przeciwnie, niesie ze sobą liczne zagrożenia. Sposób, w jaki jednostka doświadcza i definiuje siebie w różnych sytuacjach społecznych, sprawia, że utrzymuje się w niej ciągła gotowość do przekształceń własnej tożsamości i to we wszystkich fazach jej życia. Nowoczesne społeczeństwo

złożone z nowoczesnych jednostek jest syndromem wielce złożonym, wielowymiarowym i wieloaspektowym. Nie istnieje jeden, uniwersalny, nowoczesny styl życia.

W socjologii współczesnej została zakwestionowana teza o uniwersalnym charakterze procesów modernizacyjnych, według której przemiany w rozmaitych dziedzinach życia społecznego miały mieć bardzo podobny charakter we wszystkich krajach i wszędzie miały prowadzić do takich samych efektów końcowych. Dzisiaj podkreśla się, że różnice pomiędzy nowoczesnymi społeczeństwami są nie tylko głębokie, ale i trwałe. Socjologowie odwołują się do modelu, który zakłada, że społeczeństwa te składają się z wielu niespójnych i częstokroć nieprzystających do siebie elementów.

To, co nowoczesne, nie musi być pod każdym względem lepsze od tego, co pochodzi z przeszłości lub na niej się opiera. „Nowoczesne jest to, co w naszych czasach dominuje” (Kołakowski 1990: 200). Konflikt między tym, co tradycyjne (statyczne) i tym co nowoczesne (dynamiczne), jest do pewnego stopnia wieczny jako swoista cecha ludzkiego życia jako takiego. W wyniku modernizacji nie musi być zniesiona cała konfiguracja systemu tradycyjnego. „Tradycyjność i nowoczesność nie musiałyby się wzajemnie wykluczać i mogłyby istnieć obok siebie bez rzekomo koniecznych konfliktów. Mogłyby istnieć specjalne mechanizmy społeczne, które w dłuższym okresie utrzymywałyby równoczesność tradycyjnych i nowoczesnych elementów struktury poprzez ich instytucjonalizację, segmentację czy wzajemną immunizację” (Lepsius 1992: 18).

Spółeczeństwo pluralistyczne nie jest jakimś powierzchownym i przejściowym wyrazem życia społecznego, ale odbiciem sytuacji globalnej, obiektywnej i subiektywnej, „znakiem czasu”, zjawiskiem historycznym o rozmiarach światowych. Sam pluralizm, zwłaszcza w radykalnych swoich formach, jako cecha nowoczesnego czy ponowoczesnego społeczeństwa, jest przez jednych oceniany jako zjawisko ambiwalentne lub nawet negatywne, przez innych jako zjawisko na wskroś pozytywne, znoszące dawne przymusy i totalitarne tendencje.

Rozdział II

Pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność

W warunkach nowoczesności, a zwłaszcza ponowoczesności, dokonuje się dekompozycja (deregulacja) tradycji religijnej, bowiem „religia odnajduje się w uniwersum pluralistycznych modeli wiary, nie ograniczanych przez ekskluzywistyczne odniesienia do tradycji. Religia jest formą zbiorowej pamięci i wyobraźni, ale we współczesności mamy do czynienia z wieloma <pamięciami>, które są traktowane na wiele różnych sposobów, jako rezerwuar do wykorzystania przez jednostkę lub grupę społeczną. Nowoczesność dla religii oznacza z jednej strony zmienione formy ekspresji religijnej, z drugiej zaś – zmienione potrzeby odwoływania się do tradycji” (Borowik 1999:17; Cipriani, Prüfer 2021: 580-587; Gabriel 2012: 133-154; Gołubców 2013; Liedhegener 2018: 347-382; Pickel 2017: 37-74; Pickel 2018: 157-196; Pollack, Nils 2012: 155-180; Rembierz 2014: 17-22; Rogowski 2004: 123-129; Zduniak 2018).

W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego (przednowoczesnego) do społeczeństwa nowoczesnego i ponowoczesnego (pluralistycznego), Kościoły i religie utraciły swoją hegemonistyczną pozycję, tworzy się swoisty „rynek” religii, narasta pluralizm religijny oraz zjawisko, które można by określić jako „ciche odchodzenie od Kościoła”. Wydawało się, że teza o nieprzystosowalności religii i nowoczesności jest uprawomocniona. W niniejszym rozdziale omówimy kwestię zmiennych relacji pluralizmu społeczno-kulturowego i religii oraz religijności, tak w aspektach ogólnych, jak i szczegółowych (Libiszowska-Żółtkowska 2001; Moskal 2021: 569-599; Roy 2021; Wańka 2017: 265-281). Można opisywać zjawiska religijne z dystansu socjologa-observatora, ale i socjolog musi mieć jakieś wyobrażenia o tym, co jest religijnością, a co nią nie jest, a także o tym, czy dokonujące się zmiany idą we właściwym kierunku. Jeżeli nawet wiele danych socjologicznych wskazuje na to, że pluralizm religijny jest ważną tendencją przemian w religijności współczesnej, to nie jest tendencją jedyną, ani deterministycznie nieodwracalną. Wydaje się on na obecnym etapie radykalnych przemian społeczno-kulturowych

wywoływać bardziej skutki negatywne niż pozytywne, do pewnego stopnia ambiwalentne. W warunkach wzrastającej globalizacji jego oddziaływania są dopiero *in statu nascendi*.

§ 1. Pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność **– aspekty ogólne**

W kształtującym się społeczeństwie pluralistycznym znaczenia i sensy aksjologiczne w świadomości ludzi przestają być oczywiste. Religijne, moralne i kulturowe definicje rzeczywistości tracą swoją jakość pewności i stają się kwestią swobodnego wyboru. W zmieniającym się kalejdoskopie życiowych doświadczeń wartości nie są czymś społecznie danym, lecz są indywidualnie osiąganym. W nowoczesnym społeczeństwie „jednostka doświadcza relatywności w obliczu pluralizmu światów [...]. Akcent rzeczywistości przesuwają się więc z obiektywnego porządku instytucji w dziedzinę subiektywności. Inaczej mówiąc, jednostkowe doświadczenie siebie staje się dla jednostki bardziej rzeczywiste niż doświadczenie obiektywnego świata społecznego” (Berger, Berger, Kellner 1989: 497).

W warunkach pluralizacji społecznej i kulturowej pogłębia się proces indywidualizacji, który obejmuje także religię. Traci ona swój monopol światopoglądowy. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ na rynku światopoglądowym działają różni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności. Jednostki mają w tych warunkach prawo i obowiązek wybierania spośród ofert obecnych na „rynku religijnym” (religia przestaje być „losem”, staje się „wyborem”). Konkurenci prezentujący swoje oferty na tym rynku muszą z kolei w większym zakresie uwzględniać potrzeby konsumentów i ich zainteresowania sprawami światopoglądowymi. Instytucje religijno-kościelne są oceniane według tego, czy zaspokajają indywidualne potrzeby.

Według Petera L. Bergera zwykły człowiek spotyka się z szeroką gamą sposobów definiowania rzeczywistości. Postępująca urbanizacja wzmacnia procesy „odkościelnienia” religijności, w dalszym jednak ciągu religijność i kościelność są ze sobą związane. Z badań socjologicznych

wynika, że im częściej ktoś uczęszcza do kościoła, tym wyraźniej skłania się do określenia siebie w kategoriach „religijny”, im bardziej czuje się związany z Kościołem, tym bardziej jest prawdopodobne, że będzie deklarował wiarę w Boga osobowego. Wraz ze spadkiem zaufania do Kościołów chrześcijańskich zmniejsza się – nie zawsze równocześnie – uznanie znaczenia religii w życiu codziennym. Nie pozostaje to w sprzeczności z innymi konstatacjami socjologicznymi, według których pogłębia się przepaść pomiędzy wartościami i normami uznawanymi w Kościołach, a wartościami i normami współczesnych społeczeństw, zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych (Berger 1997: 173; Różańska 2015: 41-45).

Religia jest według Bergera rzeczywistością społecznie konstruowaną, „stając się dokonywaną przez ludzi projekcją <świętego kosmosu>, czymś w rodzaju <świętego baldachimu>, chroniącego ich w ciągu życia, pełnego trudności i nieoczekiwanych wydarzeń. Definiowanie i rozumienie świata nie leżą jedynie w kompetencji systemów religijnych, ale także innych instytucji. Pluralizm religijny oznacza wielość możliwości interpretacyjnej świata społecznego oraz obecności w nim jednostki, ukierunkowanej także na perspektywę nadprzyrodzoności. Nowoczesność nie anuluje religii i nie ma nad nią kontroli (<szept aniołów>). Transcendencja ulega <wyciszeniu> we współczesnym świecie. <Wyciszenie> nie oznacza jednak zniknięcia, choć transcendencja jest redukowana do pewnych nieśmiały i niewyraźnych przejawów i form. Dzięki temu można znów powrócić do źródła” (Cipriani, Prüfer 2021: 201).

We wcześniejszych swoich pracach Peter L. Berger definiował sekularyzację i pluralizm społeczno-kulturowy jako procesy ze sobą związane. W pracach późniejszych podkreślał, że nowoczesność jest nie tyle katalizatorem procesów sekularyzacyjnych, co 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. Religia nie stanowi tu żadnego wyjątku. Zarówno w Ameryce Północnej, jak i Europie pluralizm przekształcił religię w obu perspektywach: instytucjonalnej i indywidualnej. Instytucje religijne, z których wiele przywykło do monopolu, muszą sobie radzić w warunkach konkurencji. W rezultacie wyłania się rynek religijny, w ramach którego jednostki mogą – wręcz muszą – dokonywać wyborów. Na poziomie indywidualnej świadomości oznacza to, że religia nie jest już czymś przezroczystym, lecz staje się – podobnie zresztą jak coraz większa część kształtującej nas tradycji – przedmiotem namysłu i decyzji” (Berger 2005: 5-6).

W rzeczywistości religijnej przybywa wciąż alternatywnych opcji. To, co stanowiło kiedyś oczywistość kulturową, staje się problematyczne, może być wybrane lub zakwestionowane, lub nawet totalnie odrzucone. Wyniki badań socjologicznych wydają się wskazywać na osłabienie „starej” funkcji religii, którą Max Weber nazywał teodyceą. „Chodzi tu o takie wyjaśnienie ludzkich zdarzeń, które nadaje sens doświadczeniu przez człowieka cierpienia i zła. Religia dostarczała takiej <teodycei>. W ten lub inny sposób nadawała sens nawet najbardziej bolesnym doświadczeniom ludzkiej kondycji, wynikłym z działania przyrody lub społeczeństwa. Nowoczesne społeczeństwo powoduje, że teodycea przestaje być możliwą do przyjęcia, chociaż nie usuwa równocześnie cierpienia. Różne świeckie ideologie nie zastępują teodycei” (Berger, Berger, Kellner 1989: 518). Pluralizm społeczny i kulturowy stanowi zagrożenie dla sensotwórczych funkcji religii.

Streszczając poglądy Petera L. Bergera na temat wpływu pluralizmu na religijność Grace Davie stwierdziła: „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” (Davie 2010: 88; Cipriani, Prüfer 2021: 337-339).

Berger zaznacza, że pluralizm prowadzi do erozji religii w tych społeczeństwach, w których uprzednio istniał monopol religijny, ale w tych społeczeństwach, w których pluralizm istniał od początku (np. w USA), rezultat ten może być całkowicie odmienny. W latach dziewięćdziesiątych XX wieku wyznawał, że w przeszłości źle opisał związek pluralizmu i sekularyzacji. „Nowoczesność pluralizuje świat życia jednostek i w konsekwencji podkopuje wszystkie zakładane oczywistości. Pluralizacja, w zależności od innych czynników w konkretnej sytuacji, może, ale nie musi sekularyzować. Jeśli te twierdzenia wziąć za hipotezy, otwiera się przed nami fascynujące pole badań empirycznych”. I dodaje, że „przekonania religijne są raczej wybierane niż przyjmowane jako oczywistość, to nie to samo, co powiedzieć, iż nie są one już wyznawane. Mówiąc wprost, proponuję tezę, że pluralizm wpływa raczej na jak, a nie czy przekonań religijnych – a to coś całkiem różnego od sekularyzacji” (Berger 2009-2010: 95).

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 wąpimy w istnienie jakiegokolwiek prawdy obiektywnej. Ten teoretyczny i praktyczny relatywizm jest legitymizowany przez postmodernistyczne nurty ideologiczne, przyznające każdemu prawo do jego własnej prawdy, jego własnych reguł moralnych. Jedyną zasadą odnoszącą się do wszystkich jest uniwersalna reguła tolerancji (Berger 1998a: 14).

Socjologowie nie są zgodni w ocenie wpływu pluralizmu społeczno-kulturowego i religijnego na przemiany w religijności we współczesnych społeczeństwach. W tezie o pluralizmie religijnym akcent pada na jego rozumienie jako zróżnicowania religijnego, w mniejszym stopniu jako akceptacji tego zróżnicowania i w jeszcze mniejszym stopniu jako pozytywnej ewaluacji zróżnicowania religijnego (Beckford 2006: 265; Cipriani, Prüfer 2021: 252-253; Niemirowski 2012: 152-158). Wzrastający pluralizm wartości i norm religijnych świadczyłby, że w rzeczywistości mamy do czynienia nie tyle z kryzysem czy upadkiem religijności, ile raczej z przemianą jej form. W świetle teorii racjonalnego wyboru firmy religijne (np. Kościoły) konkurują między sobą, oferując religijne produkty i usługi wybierającym między nimi konsumentom. Kontrola państwa nad religią ogranicza efektywność firm religijnych i tłumi mobilizację konsumentów religijnych. Istnieje dodatnia korelacja między pluralizmem a mobilizacją religijną (Hechter, Kanazawa 2006: 169-170).

Według tezy przeciwnej pluralizm religijny nie sprzyja religijności, raczej prowadzi do utraty „substancji religijnej”, sprzyja postępującej sekularyzacji, oddziałuje w sposób zróżnicowany. Nie zawsze weryfikuje się teza, że im więcej Kościołów i religii działa w społeczeństwie, tym bardziej rośnie przynależność religijna i kościelna. Jeżeli w jakimś społeczeństwie istnieje niewielkie zapotrzebowanie na religię, to sama wzrastająca oferta różnych Kościołów działa w ograniczony sposób, a nawet trafia w próżnię (np. we wschodnich landach Niemiec).

Zgodnie z niektórymi sugestiami socjologów kształtowanie się zróżnicowanej sceny religijnej i konkurencji na rynku religijnym może prowadzić do odrodzenia się wiary chrześcijańskiej, a przynajmniej zmiany poziomu religijności. „W miarę jak organizacje religijne zaczynają konkurować o poparcie publiczne, następuje wzrost praktyk religijnych w ramach zorganizowanej wiary, a wierzenia religijne są jaśniej sformułowane i mają szerszy zakres” (Introvigne 2006b: 44; Introvigne 2006a: 41-61). W warunkach konkurencji Kościoły bardziej dynamicznie zabiegają o nowych członków i starają się wyjść naprzeciw potrzebom religijnym (popytowi). Konkurencja na wolnym rynku różnych organizacji religijnych przyczynia się do trwałości religii, a nawet do umocnienia

religijności. Religia i Kościół nie są już uważane za mało atrakcyjne i pozbawione realnych oddziaływań społecznych.

W ocenie pluralizmu społecznego i kulturowego oraz jego wpływu na życie religijne istnieją różnice zdań wśród socjologów. Według Petera L. Bergera pluralizm społeczno-kulturowy zakłada zerwanie jedności wartości skupionych wokół wierzeń, kultu, obyczajów i wzorów postępowania przekazywanych tradycyjnie przez rodzinę, a przede wszystkim przez Kościoły. Sytuacja pluralistyczna jest przede wszystkim sytuacją rynkową, w której rywalizują ze sobą różne religie, ideologie, rozmaite wizje świata i filozofie, będące niekiedy w konflikcie. Próbują one narzucać innym swój system znaczeń traktowany jako jedynie prawdziwy. Religia jest propozycją alternatywną wobec różnych konkurujących propozycji. Pluralizm społeczny i kulturowy powoduje osłabienie struktur wiarygodności religii, zarówno dlatego że mnoży definicje rzeczywistości, jak i dlatego że powoduje niepewność i ambiwalencję co do samej definicji rzeczywistości (Berger 1997: 173-202).

Eileen Barker podkreśla, że pluralizacja doprowadziła do stanu, w którym pojawia się więcej wyborów niż poprzednio. „Obecność alternatyw wyboru sprawia, że to, co uchodziło w religii za <oczywiste>, <naturalne> czy <normalne>, zostaje zakwestionowane. Ta wzrastająca świadomość innych możliwości może prowadzić do relatywizacji lokalnych wierzeń, co z kolei może powodować albo podejrzenie, że skoro wielu rości sobie prawo do Prawdy, to znaczy, że żadne roszczenia nie są Prawdą, albo odnowione (a nawet bardziej gorliwe) poświęcenie dla religii, która do tej pory była podtrzymywana w sposób bezrefleksyjny, a teraz musi być bronią w obliczu nowej konkurencji” (Barker 2007: 131; Cipriani, Prüfer 2021: 250-252).

Od strony zjawiskowej przez pluralizm religijny rozumie się fakt istnienia – zarówno w przeszłości, jak i obecnie – wielu zewnętrznie i wewnętrznie zróżnicowanych postaci religii i religijności. W pierwszym przypadku chodzi o istnienie wielu religii we współczesnym świecie, różniących się między sobą w wielu aspektach: doktrynalnym (wierzeniowym), kultowym (praktyki religijne) i instytucjonalnym (organizacyjnym).

Drugi typ pluralizmu odnosi się do zróżnicowania w obrębie każdej z poszczególnych religii. W religii chrześcijańskiej występują różne wyznania (Kościoły), denominacje, sekty, herezje itp. Zróżnicowanie wewnątrzreligijne może mieć charakter teoretyczny, gdy dotyczy obszarów religijnej ortodoksji (heterodoksji) lub praktyczny, gdy dotyczy religijnej ortopraktyki (heteropraktyki). Ortodoksja oznacza przestrzeganie oficjalnie uznanej doktryny, heterodoksja oznacza mniej lub bardziej wyraźne odejście od niej. Pluralizm religii rodzi praktyczne problemy współżycia między sobą wyznawców różnych religii, pluralizm wewnątrzreligijny stanowi ważny problem dla Kościołów chrześcijańskich (Baum 2012-2013: 33-37; Bronk 2009: 313-321; Różańska 2008: 225-234).

Za Jamesem Beckfordem można określać pluralizm religijny w zróżnicowany sposób: a) pluralizm oznacza współistnienie wielu odrębnych wspólnot religijnych w jakimś kraju oraz aprobatę takiego zróżnicowania wspólnot, zwłaszcza jeżeli ich wzajemne relacje układają się harmonijnie; b) pluralizm jako aprobatą możliwości dokonywania indywidualnego wyboru pomiędzy różnymi poglądami i grupami religijnymi niezależnie od tego, czy pomiędzy tymi grupami panuje pokój czy wrogość, a także aprobatą możliwości zmiany przynależności religijnej przez jednostkę; c) pozytywne wartościowanie zdolności jednostek do łączenia elementów pochodzących z różnych grup i tradycji religijnych, co oznacza swobodny przepływ poglądów, symboli i praktyk religijnych pomiędzy różnymi tradycjami i organizacjami (*bricolage*, *patchwork*, *synkretyzm*, *hybrydowość*). Tak rozumiany pluralizm religijny jest bliski znaczeniowo terminowi <zróżnicowanie religijne> i zawiera w sobie – do pewnego stopnia – konotacje normatywne. Oznacza to, że zróżnicowanie poglądów i wspólnot religijnych jest w pewnych granicach korzystne, a pokojowe współistnienie wspólnot religijnych jest rzeczą pożądaną (Beckford 2006: 119-121; Drożdż 2021: 15-17).

Pluralizm społeczny i pluralizm kulturowy oddziałują – według Władysława Piwowarskiego w rozmaity sposób na religię i jej miejsce w społeczeństwie, zarówno w relacji religii instytucjonalnej ze społeczeństwem, jak i w samej religii instytucjonalnej. W pierwszym przypadku można mówić o utracie wpływów religii na „całościowe społeczeństwo”,

co znajduje wyraz w rozdziale Kościoła od państwa oraz w autonomizacji różnych segmentów społeczeństwa. Państwo demokratyczne staje się rzecznikiem pluralizmu, tzn. aprobuje i faworyzuje procesy emancypacyjne społeczeństwa oraz pokojowe współzawodnictwo między wyspecjalizowanymi grupami i instytucjami społecznymi w dążeniu do podobnych celów. Kościół zaś staje się jednym z subsystemów społeczeństwa, przez co traci stopniowo niektóre swoje funkcje (np. integracji, kontroli i sankcji), ale też poszukuje innych funkcji, bardziej adekwatnych dla społeczeństwa pluralistycznego (np. nowa ewangelizacja). Pluralizm ujawnia się także w samych instytucjach religijnych, czego wyrazem jest wielość orientacji i opinii w Kościele, np. zmiany w zakresie autorytetu religijnego, roli duchowieństwa, miejsca i roli katolików świeckich w Kościele i parafii (Piwowski 1980: 107-112; Cipriani, Prüfer 2021: 523-528).

Na płaszczyźnie kulturowej pluralizm oznacza wielość systemów religijnych i świeckich, które na swój sposób rozwiązują problemy dotyczące sensu życia, orientacji wartości i wzorów zachowań we wszystkich podstawowych dziedzinach życia ludzkiego. Sytuacja ta sprzyja konkurencji, wyborom oraz poszukiwaniom identyczności przez jednostki ludzkie. Pluralizm kultury rozumiany jako wielość i różnorodność systemów znaczeń zaznacza się w subiektywnej świadomości jednostek ludzkich. Religia instytucjonalna traci swój obiektywny status w indywidualnej świadomości, staje się sprawą wyboru i preferencji. Ten proces przemian prowadzi do indywidualizacji i prywatyzacji religii w warunkach złożonego społeczeństwa. Subiektywne wybory i preferencje jednostek w dziedzinie religijnej są wyrazem szerszego zjawiska, a mianowicie, dążności do znalezienia takich form religijności, które byłoby w stanie odpowiedzieć na ich problemy egzystencjalne, związane m.in. z ostatecznym sensem życia i orientacji wartości. Wielość „produktów” kulturowych o charakterze religijnym i świeckim oferuje jednostkom ludzkim szerokie możliwości wyboru, porównania i wartościowania (Piwowski 1980: 112-117).

W miarę jak słabnie wpływ Kościołów chrześcijańskich, ulega osłabieniu związek religijności i kościelności, otwierają się możliwości dla innych religii i różnego rodzaju światopoglądów. Zakwestionowanie

hegemonii jednej religii prowadzi do pluralizmu światopoglądów i religii. Pluralizm religijny – w ogólnym znaczeniu – można określić jako pokojowe, niekiedy konfliktowe, istnienie różnych światopoglądów i grup religijnych w obrębie tego samego społeczeństwa lub w szerszych układach społecznych. Wraz z pluralizacją wiąże się wzrastająca orientacja „rynkowa” religii, które prezentują swoim potencjalnym członkom („klientom”) coraz bardziej atrakcyjne „oferty” religijne (Knoblauch 1999: 120-122; Zarzecki 2010: 141-179).

Według niemieckiego socjologa Wolfganga Jagodzinskiego pluralizm to nie tylko wzrost liczby sekt, grup kultowych i ruchów religijnych, ale także zróżnicowanie wierzeń i praktyk religijnych w społeczeństwie. Autor ten testował empirycznie dwie hipotezy: hipotezę końca religii i hipotezę pluralizmu religijnego. Według pierwszej hipotezy tradycyjna religia powinna zniknąć w wysokorozwiniętych społeczeństwach: po pierwsze dlatego, że siły nadprzyrodzone i magia nie są już niezbędne dla wyjaśniania i konstruowania świata; po drugie, religia traci funkcję legitymizacji władzy politycznej i ustanawiania zasad moralnych. Funkcjonalne zróżnicowanie i powiększający się indywidualizm są także uznawane za przyczynę upadku religijnego. W efekcie tradycyjna religijność nie będzie zastępowana przez wielość indywidualnych systemów wierzeniowych, lecz przez powszechną niewiarę (Jagodzinski 1995: 6).

Hipoteza wzrastającego pluralizmu religijnego jest reprezentowana przez tych, którzy badają religię z perspektywy ekonomicznej. W ekonomii rynkowej pluralizm jest wartością nadrzędną wobec sytuacji monopolistycznej. Badacze ci oczekują tego samego efektu w odniesieniu do religii. W konsekwencji można spodziewać się wzrostu liczby konkurencyjnych przedsięwzięć, czego implikacją będzie rozwarstwienie wierzeń religijnych. Amerykańscy reprezentanci kierunku ekonomicznego uważają, że konkurencja działa stymulująco dla rozwoju religijnego. Według Jagodzinskiego w odniesieniu do rozwarstwienia wierzeń religijnych jest prawdopodobna krzywa wzrostu. W procesie dezinstytucjonalizacji religii homogeniczne tradycyjne społeczeństwa chrześcijańskie stają się heterogeniczne, tzn. wzrasta pluralizm religijny, ale wierzenia stają się mniej przewidywalne i mniej homogeniczne.

Nasze społeczeństwa są jeszcze dalekie od maksymalnego pluralizmu, a zatem proces pluralizacji powinien trwać jeszcze dłuższy czas (Jagodzinski 1995: 7-8).

Pluralizm religijny jest tylko stanem przejściowym w procesie dezinstytucjonalizacji religii i po okresie pluralizmu religijnego nastąpi przejście do wyższego poziomu niereligijnej homogeniczności, tzn. do stanu powszechnej niewiary. Większość mieszkańców nie będzie wierzyć ani w Boga, ani w życie pośmiertne, grzech, duszę itp., tzn. społeczeństwa osiągną stan zunifikowanej niewiary. Ostatecznie pluralizm działa negatywnie na religijność i na integrację moralną (Jagodzinski 1995: 7; Meulemann 2019: 20-23).

Na pluralistycznym „ryнку idei” przybywa wciąż aktorów kierujących się własną logiką i sposobami interpretacji życia. Pluralizm społeczno-kulturowy i moralny, wykazujący na obecnym etapie rozwoju cechy nieodwracalnego zjawiska, stanowi poważne wyzwanie dla wszystkich odpowiedzialnych za kształt życia społecznego i dla wszystkich obywateli. Upowszechnienie się pluralizmu wartości i postaw życiowych w społeczeństwie, może być trudne do zniesienia dla wielu. Będą oni poszukiwać nowych form przezwyciężenia pluralizmu w kierunku różnego rodzaju fundamentalizmów, z religijnymi włącznie, albo przystosowywać się do życia spluralizowanego, poprzez kształtowanie wyrazistych (mocnych) tożsamości osobowych. Możliwość podejmowania przez człowieka wolnych i odpowiedzialnych wyborów jest jego specyficzną i zarazem uniwersalną cechą, oznacza zmianę mechanizmów regulacyjnych jego postępowania: od zewnętrznych reguł i norm, do własnego sumienia jako najważniejszej instancji etycznej.

W nowoczesności, a zwłaszcza w ponowoczesności, poszerzają się sposoby bycia katolikiem. Wierzący kształtują lub usiłują kształtować swoją religijną tożsamość osobową do pewnego stopnia autonomicznie, a nawet ją wprost negocjować z Kościołem (procesualny charakter tej religijności). Ich tożsamość religijna nie wypytywa z jednego źródła, kształtują ją, wybierając elementy z różnych tradycji religijnych i światopoglądowych, dla budowania w sposób autonomiczny swojej osobistej

religijności (religijność „majsterkowicza”). W społeczeństwach pluralistycznych nasilają się procesy indywidualizacji (prywatyzacji, subiektywizacji) religijności (Knoblauch 1999: 206-212).

W warunkach modernizacji społecznej wybory dokonywane przez jednostkę odgrywają centralną rolę. Peter L. Berger wskazywał na zjawisko tzw. imperatywu heretyckiego, co oznaczało społeczny przymus wybierania. 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 pozostawczej mniejszości (Berger 1989a: 404-420). Wspólnoty religijne konkurują z innymi oferującymi świeckie sposoby interpretowania i wyjaśniania świata. Jednostki stają się „klientami” wybierającymi religijne lub sekularne sposoby myślenia i działania.

Z pluralizacją i indywidualizacją życia społecznego – twierdzą niektórzy socjologowie – wiąże się proces sekularyzacji, w skrajnych ujęciach rozumiany jako zmierzch chrześcijaństwa, a nawet religii. Religia traci bezpośredni wpływ na życie społeczne, jak i na wiele decyzji jednostkowych. Badania socjologiczne wskazują na systematyczny spadek udziału wierzących w praktykach religijnych (np. niedzielna msza św., spowiedź, modlitwa, śluby kościelne), na wzrost formalnych wystąpień z Kościoła, na powiększający się psychospołeczny dystans wobec Kościoła jako instytucji, ale wszystkie te przejawy kościelnej dezintegracji nie muszą oznaczać w tej samej mierze odchodzenia od wiary religijnej (Borowik 2001: 13-46; Kasperek 2009: 21-34; Mariański 2010: 415-427). Kościoły tracą swoją siłę integrującą życie społeczne. Są po prostu jednym z wielu elementów społeczeństwa, jako jego subsystemy obok wielu innych. Spadek znaczenia religijności kościelnej nie oznacza jednak jej upadku, a fazy braku kontynuacji nie wykluczają faz ciągłości (Drozdowicz 2010: 349-360; Giddens, Sutton 2014: 125-129; Cipriani, Prüfer 2021: 304-306; Sroczyńska 2021: 241-254).

Współczesny człowiek buduje swój światopogląd, opierając się na różnorodnych źródłach, czerpiąc – świadomie lub nieświadomie – z wielu tradycji religijnych, nauki, przekazów medialnych. Tworząc własne, prywatne uniwersum znaczeń, nie czuje potrzeby pełnego pozostawania w zgodzie z nauczaniem własnej tradycji religijnej. Często niesie to ze sobą różnego rodzaju sprzeczności i niekonsekwencje w obrębie prezentowanych postaw. Pluralizm staje się zjawiskiem nie tylko społecznym, ale także jednostkowym. Ta sama osoba może być nośnikiem elementów tradycyjnej identyfikacji z Kościołem, uczęszczając mniej lub bardziej regularnie do kościoła, a jednocześnie może należeć do alternatywnych ruchów religijnych, praktykować jogę i wierzyć tak w mądrość chasydów, jak i mędrców Wschodu, zakładać, że jakiś określony kamień będzie gwarantować powodzenie w życiu, a jednocześnie nad drzwiami i na szyi zawieszać krzyżyk, a na ścianie święty obraz (Hero, Krech 2011: 27-41; Pollack 2008a: 9-36; Szahaj 2010: 15-28).

O ile samo rozróżnienie między kościelnie zinstytucjonalizowaną i niezinstytucjonalizowaną religijnością chrześcijańską jest w socjologii czymś oczywistym, o tyle empiryczne określenie obecności obydwu tych form religijności w społeczeństwie współczesnym nastręcza sporo trudności. Socjologowie są dalecy od tezy o społeczeństwie bezkościelnym czy bezreligijnym, zakładają jedynie tezę o przemianach w religijności i kościelności oraz próbują opisać *hic et nunc* religijność funkcjonującą w konkretnym środowisku społecznym. Indywidualizacja czy prywatyzacja religijności z pewnością niesienie ze sobą osłabienie tradycyjnych środowisk wyznaniowych czy religijnych, ale nie ich zanik. Także rodzina, która w homogenicznych pod względem wyznaniowym środowiskach społecznych skutecznie przekazywała wartości religijne, w zróżnicowanych i pluralistycznych społeczeństwach nie zawsze spełnia te funkcje efektywnie.

Niektórzy socjologowie, jak Peter L. Berger, Rodney Stark i William S. Bainbridge, podkreślają, że zmasowana sekularyzacja zbiega się często z silnymi ruchami odnowy religijnej i religijnej innowacji o charakterze fundamentalistycznym i niefundamentalistycznym, duchowym i społeczno-krytycznym, kościelnym i pozakościelnym (sekularyzacja w odwrocie). Ta pozakościelna – czy jak mówią inni nieukościelna

religijność – dobrze rozwija się we współczesnym świecie poza Kościołami chrześcijańskimi. Sam proces sekularyzacji jest tym, który prowadzi ją samą do wewnętrznych jej ograniczeń i wywołuje nowe potrzeby religijne. Z tej perspektywy mówi się o ponownym odrodzeniu religii we współczesnym świecie (Biel 2014: 57-74; Cipriani, Prüfer 2021: 587-594; Libiszowska-Żółtkowska 2012: 199-214; *Symfonia Jedności* 2015: 166).

W Europie Zachodniej silne są w dalszym ciągu prądy sekularyzacyjne, samo zaś zjawisko sekularyzacji przyjmuje wiele kształtów. Socjologowie dyskutują nad rozmiarami, różnorodnością i nieodwracalnością tych tendencji. Jedni odchodzą powoli od teorii sekularyzacji jako wyjaśniającej całokształt przemian religijnych we współczesnym świecie i wskazują na wzrost religijności i obecność wartości chrześcijańskich (teza desekularyzacji). Inni tłumaczą odstępstwa od tendencji sekularyzacyjnych (np. ruchy ewangelikalne, odrodzenie w islamie i w innych wielkich religiach) jako przypadki szczególne, niepodważające ogólnych kierunków przemian, które są nieuniknione. Ostatecznie zatriumfuje sekularyzacja. Im większa jest siła modernizacji społecznej, tym silniejsza jest tendencja do marginalizacji religijności i chrześcijaństwa.

W nowszych ujęciach wskazuje się, że wraz z procesami sekularyzacji ujawniały się – zarówno w krajach protestanckich, jak i w krajach katolickich – silne nurty odnowy, przebudzenia czy odrodzenia religijnego (np. wzrost znaczenia religijności ludowej). Dopiero trzy pojęcia: sekularyzacja, dechrystianizacja i rechrystianizacja pozwalają ująć całościowo rolę chrześcijaństwa w nowoczesnej Europie. Odchodzenie od skrajnej tezy sekularyzacyjnej jest – w mniejszym lub większym stopniu – widoczne w wielu opracowaniach z lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Sekularyzacja zmieniająca w sposób istotny relację społeczeństwa i religii, kultury i religii nie jest jedynym paradygmatem wyjaśniającym zmiany w chrześcijaństwie czasów nowożytnych. Należy bardzo precyzyjnie wykrywać i opisywać religijne fenomeny we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia. Zatrzymanie czy odwrót trendu sekularyzacyjnego nie musi oznaczać i na ogół nie oznacza powrotu do religijności ściśle kościelnej. W próżnię wartości wytworzoną przez ruchy sekularyzacyjne wchodzi często nowe

ruchy religijne. Na „rynku religijnym” działają różni konkurenci oferujący swoje produkty (Pieronek 2009: 101-108; Świąś 2014: 21-56).

Pierwsza sekularyzacja związana z nowoczesnością oznaczała rozbięcie pewnych całości społecznych, w których religia i Kościoły chrześcijańskie odgrywały ważną rolę. Prowadziła ona do usamodzielnienia się określonych dziedzin życia i ich wyzwolenia się spod kontroli instytucji kościelnych (autonomia jednostek i społeczeństwa). Ważne były wówczas pytania: Jak daleko postąpił proces sekularyzacji społeczeństwa? W jakim sensie jest on procesem nieodwracalnym? Druga sekularyzacja, którą można nazwać postmodernistyczną, prowadzi do demontażu religijności kościelnej i do rozwoju różnych form religijności pozakościelnej i parareligijności. Radykalna dezinstytucjonalizacja religijności kościelnej poprzez swoje konsekwencje stawia nowe wyzwania tradycyjnym Kościołom. W warunkach postępującej modernizacji społecznej jest możliwa kontynuacja obydwu form sekularyzacji: nowoczesnej i ponowoczesnej, z silnym akcentem na radykalny pluralizm religijny. W zsekularyzowanym świecie chrześcijaństwo przybiera różne formy i kształty (pluralizm religijny). W wielu regionach świata, w których sekularyzacja osłabiła lub wręcz stłumiła wiarę, otwiera się droga dla wierzeń irracjonalnych.

Utrata religii jako czegoś wyjątkowo ważnego dla świadomości jednostki oznacza, że jest ona zmuszona dokonywać wyborów, czyli korzystać ze swoich preferencji. Może – oczywiście – wybrać także sekularyzację swojej świadomości religijnej i moralnej. W warunkach pluralizmu Europejczycy eksperymentują ze swoją religią w sposób zorganizowany albo niezorganizowany. Część z tych, którzy uważają się za niereligijnych, interesuje się sprawami religijnymi, nawet jeżeli nie utożsamia się z żadną tradycją religijną i nie odczuwa potrzeby należenia do jakiejś działającej instytucji kościelnej. Rośnie liczba ośrodków poświęconych nauczaniu technik medytacyjnych i oferujących „autentyczne” metody leczenia każdej możliwej do wyobrażenia choroby. Nowoczesność nie musi być wroga religii, charakteryzuje ją rozkwit zupełnie nowej duchowości. Ludzie wybierają sobie religie dostępne na „rynku” lub tylko jakieś ich elementy i składają z tego nową całość. Danièle Hervieu-Léger określa to zjawisko terminem *bricolage*, a Robert Wuthnow – *patchwork*

(religia „łatana”, religijność „sfastrygowana”). (Berger 2005: 6; Libiszowska-Żółtkowska 2018: 195-212).

Na poszerzającym się „bazarze idei” jest coraz więcej producentów i dystrybutorów wiedzy symbolicznej. Rynek oferuje wiele odmian wartości, norm, wzorów zachowań, stylów życia itp. W religijnych supermarketach wybiera się światopogląd tak jak każdy inny towar na rynku podaży, każdy może wybierać według własnej preferencji, ale każdy też jest odpowiedzialny za niepomyślne skutki swoich wyborów. Wybór oparty na subiektywnych preferencjach, które pozwalają wybierać z różnorodnych ofert religijnych to, co jednostce pasuje, jest coraz mniej uzależniony od społecznie określonych kryteriów selekcji. Im więcej jest indywidualizacji religijnej, tym więcej jest i pluralizmu oraz odwrotnie (Różańska 2008: 225-227; Vogel 2007: 25-37).

Pluralizm religijny i kulturowy oznacza relatywizację kościelności, bowiem powstające nowe formy interpretacji życia podważają oczywistość i siłę zobowiązań płynących z nakazów Kościoła. Nowe modele interpretacji i orientacji życia są natury chrześcijańskiej lub pozachrześcijańskiej, są upowszechniane m.in. przez religie polityczne (np. pewne nurty ekologii) i różne grupy reprezentujące niereligijną kulturę (np. mass media). Wzrost podaży alternatywnych orientacji życiowych osłabia pozycję Kościoła na rynku światopoglądowym, a może nawet grozić swoistym chaosem religijnym. Przeciętny wierny nie jest w stanie samodzielnie i w sposób dojrzały wybierać, łatwo popada w relatywizm i sceptycyzm lub synkretyzm.

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

konstituującej swoją tożsamość religijną podziały religijne nie mają większego znaczenia (Guizzardi 2013: 192).

Peter L. Berger podkreśla, że relatywizm religijny i moralny jest dla wielu ludzi nie do zniesienia, tęsknią oni za pewnością. Zachwył z powodu uzyskanej wolności staje 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 poszukujesz i za którą tęsknisz. Berger ujmuje ten proces w krótkiej, być może nie do końca zadowolającej formule: „nihilista staje się fanatykiem” (Berger 1998a: 14).

Według niektórych socjologów współczesny pluralizm religijny sprzyja raczej obojętności w sprawach wiary niż jej pogłębianiu, a ograniczanie instytucjonalnego charakteru religii nie pozostaje bez wpływu na religijność indywidualną. Upowszechniająca się w warunkach pluralizmu racjonalizacja życia pociąga za sobą utratę, a przynajmniej osłabienie, doświadczenia transcendencji. W społeczeństwie pluralistycznym nie ma monopolu, lecz jest rynek różnych ideologii i filozofii życia, lansujących często przeciwstawne wartości i projekty życia. Chrześcijaństwo w warunkach zróżnicowanego pluralizmu nie jest już uniwersalną instancją normatywną, lecz jedną z wielu. Kościoły chrześcijańskie tracą pełną kontrolę nad religijnymi wierzeniami i zachowaniami jednostek.

Jednostce nie można narzucić siłą którejś z istniejących ideologii, wybiera je sama. Pluralistycznej strukturze wartości i norm odpowiada w indywidualnej i społecznej świadomości „przymus wybierania”. Jednostka osobiście wybiera to, w co wierzy, jak żyje, do jakiego Kościoła należy, w jakim zakresie bierze udział w życiu religijno-kościelnym. Dominującą formą społeczną staje się chrześcijanin selektywny, wybiórczy, niekonsekwentny, autonomiczny (np. „jestem katolikiem, ale ...”; „mam swoje zdanie”; „wierzę na swój sposób”). U niektórych chrześcijan

selektywnych przepaść pomiędzy własną wiarą religijną a oficjalną nauką Kościoła jest tak wielka, że istnieją niktę szanse zbudowania pomiędzy nimi jakiegoś pomostu.

Socjolog niemiecki Detlef Pollack podkreśla, że w Europie Zachodniej w trzech ostatnich dekadach XX wieku wzrastał pluralizm społeczny, kulturowy i religijny i w tym samym czasie zmniejszały się wskaźniki religijności mierzonej przynależnością wyznaniową, praktykami rytualno-kultowymi, wiarą w Boga. Pluralizm oddziaływał raczej negatywnie na żywotność religii i Kościołów chrześcijańskich. Na ogół zaangażowanie religijne członków małych wspólnot religijnych będących w sytuacji mniejszości jest silniejsze niż członków wielkich wspólnot religijnych. Oddziaływanie pluralizmu religijnego jest zróżnicowane: w Europie bardziej negatywne niż pozytywne (Pollack 2008b: 89).

Pluralizm religijny może wywoływać protestantyzację katolicyzmu i katolizację protestantyzmu. Ludzie zmieniają swoje wyznanie religijne, na przykład stają się na pewien czas członkami Kościołów pentakostalnych, powracają do Kościoła katolickiego, a potem znów zmieniają swoją wiarę na inną. Katolicy i protestanci chętnie określają siebie jako chrześcijan. Nie tyle sam fakt zróżnicowania religijnego w społeczeństwie świadczy o ugruntowaniu się pluralizmu religijnego, ile raczej aprobata możliwości dokonywania indywidualnego wyboru pomiędzy różnymi poglądami i grupami religijnymi. Chodzi o możliwość wyboru przynależności religijnej, a także – jeśli zachodzi potrzeba – możliwość zmiany tej przynależności przez jednostkę (Beckford 2006: 119).

Pluralizm może prowadzić do niepewności, synkretyzmu, a nawet relatywizmu, ale może również pociągać za sobą większą świadomość różnic między religiami, wzrost aktywności i zróżnicowanie ofert Kościołów dla wiernych oraz większą dynamikę rozwojową. Z pewnością „pojawia się coraz więcej alternatywnych odpowiedzi na pytania ostateczne (Czy istnieje Bóg? Jaki jest cel życia? Czy istnieje życie po śmierci?), a ludzie wybierają z nich te, które współgrają ze spersonalizowanym rozumieniem przez jednostkę sensu życia, jej odczuć i życiowych doświadczeń” (Barker 2007: 131). W warunkach radykalnego pluralizmu

religijnego kształtują się różne formy pozakościelnej religijności, często o charakterze zindywidualizowanym. Religia wyraża się w rozmaitych społecznych kształtach, a granice pomiędzy religijnością zinstytucjonalizowaną i niezinstytucjonalizowaną, oficjalną i nieoficjalną nie są ustanowione raz na zawsze (deregulacja religijności kościelnej).

Z pluralizacją i indywidualizacją wiąże się relatywizacja przekonań religijnych. Dobrze wyrażają to określenia: *bricolage*, *à la carte*, *Patchwork*, *Bastelreligion*, a zwłaszcza tytuł szwajcarskiego studium socjologicznego nad religijnością *Jede(r) ein Sonderfall* (1993). Możemy wybierać z wielu możliwości, jakie niesie ze sobą religijny supermarket świata, czy jednak zachowamy wówczas swoją własną specyfikę katolicką, protestancką, prawosławną itp., jeżeli traktujemy religię tak, jakby była ona sprawą indywidualnego gustu czy mody lub nawet tylko tego, co przynosi szczęście. Konkretnie religie stają się wówczas zwykłym „towarem” na sprzedaż, podlegają swoistej wymianie, nie są wartością uniwersalną, ale tylko jedną z wielu dróg prowadzących do prawdy uniwersalnej. Taka religijność kształtuje się w epoce ponowoczesnej, w której ludzie żyją według własnych wyborów, są pozbawieni korzeni, wszystko jest płynne i bez żadnego fundamentu. „Kondycją ponowoczesną byłoby więc życie w obrębie supermarketu kultury, życie bez korzeni i prawd, którymi można się kierować, bycie zdanym na własne, kształtowane przez rynek, gusta” (Mathews 2008: 256). Wiele wyborów człowieka, w tym religijnych i moralnych, jest uzależnionych od jego osobistych decyzji, które są podejmowane jednak w ramach szerszych struktur (poza jednostką), w warunkach kształtowania się nowych technologii i wiedzy, podwyższonej ruchliwości społeczno-zawodowej itp.

Relatywizacja i indywidualizacja, związana z pluralizmem religijnym, sprawia, że zmienia się jakość religijności. Staje się ona bardziej osobisto-subiektywna, zorientowana na doznania i doświadczenia, nastawiona na przeżycia estetyczne, niekiedy spragmatyzowana („co mi to da”). Religia jako sprawa prywatna staje się opcją do wyboru, traci swoje znaczenie w tworzeniu tożsamości zbiorowych (Hervieu-Léger 1999: 133-144; Cipriani, Prüfer 2021: 240-243). Efektem ubocznym jest to, co Thomas Luckmann nazywał zakresem Transcendencji. Zmieniająca się

religijność ewoluuje od wielkiej Transcendencji do małej Transcendencji, aż po granice swoistej duchowości bez Boga (Luckmann 2003: 275-285; Cipriani, Prüfer 2021: 195-197). „Tym, co obserwujemy obecnie, jest indywidualizacja religijności. Polega ona na tworzeniu własnej wiary w oderwaniu od instytucji Kościoła. Jednostka sama wybiera określone elementy chrześcijańskiej tradycji, pozostając otwartą także na wpływy innych wyznań” (Casanova 2008b: 4; Różańska 2015: 47-49). Jeżeli ktoś mówi, że wierzy na swój sposób lub ma własną religijność, to jeszcze nie znaczy to w każdym przypadku rzeczywistej indywidualizacji religijności.

Jak dalej twierdzi Luckmann, religia zakorzenia się – zarówno pod względem tematycznym, jak i organizacyjnym – nie tyle w instytucjach kościelnych, lecz przede wszystkim w sferze prywatnej. „Ponieważ indywidualia kierują swoją uwagę w stronę rynku światopoglądów, coraz częściej dochodzi do stworzenia według indywidualnych upodobań patchworku ze światopoglądów, które jednostka przyjmuje stosownie do swoich potrzeb. Prywatyzacja oznacza również to, że religijnie ważne tematy coraz silniej odwołują się do sfery prywatnej, subiektywnej. Prywatyzacja zbiega się zatem z kurczeniem się transcendencji: w stronę centrum świętego kosmosu nowoczesnego społeczeństwa przesuwać się coraz wyraźniej treści, które należą właściwie do średnich i małych transcendencji: doświadczenie cielesności zajmuje miejsce centralne, stosunek seksualny, rodzina, poszerzenie jaźni, samorealizacja, szczęście osobiste, dobrobyt, przesuwać się ku centrum religijnych praktyk, które sięgają do psychoanalizy poprzez kulty terapeutyczne aż po współczesne formy <fundamentalizmu>” (Knoblauch 2008: 196).

Według Petera L. Bergera reakcjami na pluralizm charakterystyczne dla nowoczesności i pociągający za sobą sekularyzację są relatywizm i fundamentalizm, tak w odniesieniu do prawdy, jak i wiary oraz moralności. Te dwie pozornie sprzeczne postawy wobec wiary wzajemnie się wzmacniają („napędzają”). We współczesnych warunkach jest możliwa wiara religijna bez teologicznej pewności, a pewna doza wątpliwości jest nawet pożądana, by wiara nie stała się zbyt dziecinna w obliczu dorosłych dylematów (Berger 2008b: 14-15). „Relatywizm reaguje na ten dylemat zminimalizowaniem (albo wyeliminowaniem) zakresu władzy religijnej

i zanegowaniem istnienia jakiegokolwiek niezmiennej prawdy. Fundamentalizm maksymalizuje (albo totalizuje) zakres władzy religijnej i jeszcze większymi literami wypisuje na sztandarach swoje pewniki. Żadna z tych metod nie jest historycznie normalna. Każde społeczeństwo miało sferę niepodważalnych wartości i przekonań oraz sferę podlegającą zakwestionowaniu. Ponadto w każdym społeczeństwie przynależność do danej religii była równoznaczna z przynależnością do wspólnoty, co oznaczało, że każdy mógł sobie prywatnie uważać, co tylko chciał, a mimo to nie groziło mu, że zostanie usunięty ze wspólnoty religijnej. Innymi słowy, większość tradycyjnych społeczeństw posiadała ujścia dla ludzkiej ciekawości i dla pewnych rodzajów nonkonformizmu” (Berger 2008b: 14).

O ile relatywizm prowadzi do rozbijania zinstytucjonalizowanej religijności, jej fragmentaryzacji i selektywności, to fundamentalizm charakteryzujący ludzi szukających w religii lepszego zrozumienia otaczającego nas świata i znalezienia w nim lepszego miejsca, prowadzi do konsolidowania rozmytej tożsamości religijnej i często do utwierdzenia się religijności kościelnej. Oznaczać to może także, że każdy jest w jakimś stopniu skazany na konstruowanie własnej tożsamości religijnej, a życie religijne nie tyle jest czymś danym, ile raczej zadaniem. W odniesieniu do życia religijnego obowiązują te same reguły co i w odniesieniu do innych sfer życia społecznego. W warunkach płynnej nowoczesności – jak wskazuje Zygmunt Bauman – jednostki same, na własną rękę, dzięki własnym pomysłom, własnym zdolnościom i pracowitości podnoszą poziom jakości swojego życia, ale w pełni nie są w stanie go osiągnąć. Tożsamość pozostaje jako niedokończony projekt, a sam proces konstruowania tożsamości osobowej nigdy nie będzie w pełni osiągnięty (Bauman 2006a: 210 i 230). W warunkach ponowoczesności także tożsamość religijna nie będzie na ogół „ukończona” i ostatecznie zdefiniowana.

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i narastającego indywidualizmu, sprzyjającego relatywizmowi religijnemu i moralnemu (sekularyzacja), może także kształtować się postawa unikania ujawniania swoich postaw i przekonań religijnych, wynikająca z przeświadczenia, że religia jest sprawą prywatną, do pewnego stopnia – intymną. Niektórzy

socjologowie tłumaczą niechęć do publicznego demonstrowania swojej wiary skutkami pluralizmu. „Wiara i światopogląd stają się sprawą prywatną i wszelkie próby przekonania innych do swoich poglądów są często oceniane jako łamanie zasady tolerancji. Panująca w pluralistycznym społeczeństwie tendencja do tego, aby w interesie bezkonfliktowego współistnienia uważać wszystkie poglądy religijne za jednakowo ważne, ma daleko idące skutki dla przekazywania wartości i przekonań religijnych” (Zduniak 2008: 112). Wielkim Kościołom chrześcijańskim, opierającym się na ustalonych dogmatach i tradycyjnych formach praktyk religijnych, coraz trudniej jest przekazywać w warunkach płynnej nowoczesności swoje przesłanie wiary. Narastająca konkurencja na rynku religii i światopoglądów zmusza religie i Kościoły do uzasadniania swoich roszczeń do posiadania „jedynej” czy „najważniejszej” prawdy.

W latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych ubiegłego wieku socjologowie opisywali sytuację religijną w Europie niemal wyłącznie w świetle teorii sekularyzacyjnych, według których w warunkach nowoczesności religia, a zwłaszcza Kościoły chrześcijańskie, tracą swoją wiarygodność i nośność społeczną („im więcej nowoczesności, tym mniej religijności”). Jej miejsce zajmuje nauka i technika, które pełnią zasadniczą rolę w kształtowaniu ludzkiego życia. Współcześnie coraz więcej socjologów, politologów i historyków odchodzi od jednostronnej teorii sekularyzacji i próbuje opisywać współczesne przemiany religijności – jeśli nie wyłącznie to komplementarnie – w kategoriach desekularyzacji (np. Roberto Cipriani, Peter L. Berger, Massimo Introvigne, Mirosława Grabowska, Andrzej Kasperek, Janusz Mariański, Paweł Prüfer, Sławomir H. Zaręba), respirytualizacji (Max Horx, Paul M. Zulehner), powrotu religii (Hubert Knoblauch, Martin Riesebrodt, Andrzej Wójtowicz), deprywatyzacji (José Casanova, Wojciech Świątkiewicz) i nowej duchowości (Paul Heelas, Hubert Knoblauch, Maria Libiszowska-Żótkowska, Halina Mielicka-Pawłowska, Zbigniew Pasek, Stanisław A. Wargacki, Robert Wuthnow, Agnieszka Zduniak). Sygnaturą współczesnej sytuacji religijnej w Europie nie tyle jest osłabienie czy upadek religii, tylko zmiana jej form, co prowadzi do poszerzenia pola religijnego oraz pluralizacji i indywidualizacji. Nowe dominujące formy religijności w ponowoczesnych

społeczeństwach mają nie tyle zabarwienie instytucjonalne, ile raczej indywidualne i wspólnotowe (Grabowska 2018: 36-84; Kutyló 2012: 57-104; Luber 2008: 259-269).

Dotychczasowe tradycje religijne, wspólne formy wierzeń, modlitwy i sposoby świętowania, akceptowane w tradycyjnych społeczeństwach w sposób automatyczny i częściowo bezkrytyczny, są teraz na nowo określane i przeżywane w sposób osobowy, albo będą kwestionowane a nawet odrzucane. Indywidualne postawy wobec wiary nabierają znaczenia (osobiste poszukiwanie tego, co znaczy wierzyć i być religijnym). Jeżeli nawet odchodzi się od „zamkniętego” systemu wiary (np. katolickiej czy protestanckiej), to równocześnie w swoim „wnętrzu” większość ludzi współczesnych wyznaje wiarę w jakiegoś „własnego Boga”. Odejście od kanonicznych interpretacji wiary nie oznacza odejścia od subiektywnych przejawów religijności czy duchowości. Zindywidualizowane podejście do wiary sprzyja kształtowaniu się eklektycznych czy subiektywnych jej form.

Pod wpływem amerykańskich socjologów religii w socjologii zdomowała się teoria pozwalająca opisywać pole religijne za pomocą modeli rynkowych. Modele rynkowe są związane z teorią racjonalnego wyboru i działania ekonomicznego, odwołują się także w odniesieniu do religii do kryteriów podaży i popytu. Na religijnym rynku „dostawcy” są zainteresowani jakością swojej oferty, wiedzą bowiem, że ludzie działają w sposób racjonalny także w dziedzinie religijnej, z uwzględnieniem kosztów i zysków. Kościoły muszą się zatroszczyć o „wyprodukowanie” własnych klientów, poprzez atrakcyjną ofertę religijną poszerzyć i pogłębić zapotrzebowanie na wytwarzane przez nich dobra religijne. Teoretycy rynku religijnego podkreślają na ogół, że modernizacja pociąga za sobą pluralizację, która jednak nie musi oznaczać relatywizacji i osłabienia religijności, lecz jej ożywienie (witalizacja), w warunkach wzrastających ofert religijnych na rynku (konkurencja). Nowoczesne społeczeństwa i religia nie muszą być w sprzeczności ze sobą, sekularyzacja może przynosić i przynosi pozytywne efekty dla religii w warunkach wolności religijnej i likwidacji monopolu jednego Kościoła (rewitalizacja religii). (Luber 2008: 261-269).

W socjologii współczesnej żywo jest dyskutowana teza pluralizacyjna, związana zwłaszcza z rynkową teorią religii lub teorią racjonalnego wyboru. Wbrew tezie durkheimowskiej, że ujednoczona w wymiarach społecznych świadomość zbiorowa wzmacnia zainteresowania religijne i kościelne instytucje, w teorii rynkowej podkreśla się, że religie zmonopolizowane (kościelne monopole) „produkują” i prezentują swoim klientom dobra religijne o niższej jakości. Religie, które oferują bardziej zróżnicowane „produkty”, są bardziej poszukiwane na religijnym rynku, bowiem są lepiej przystosowane do preferencji religijnych w grupach zróżnicowanych statusem, pozycją społeczną, klasą społeczną, etnicznością itp. Pluralizm religijny wydaje się stanem „naturalnym”, natomiast religijne czy kościelne monopole utrzymują się dzięki regulacjom zewnętrznym. Ustabilizowane Kościoły otrzymują subsydia państwowe, które zapewniają duchowieństwu zatrudnienie i utrzymanie na całe życie. Kontrola państwa nad Kościołami ogranicza, a przynajmniej nie sprzyja ich efektywnej działalności i osłabia mobilizację religijnych konsumentów. Religijne „firmy” konkurujące między sobą, oferując zróżnicowane „produkty” i usługi, wzmacniają vitalność wspólnot religijnych (Sherkat, Ellison 1999: 384-386).

Zgodnie z teorią racjonalnego wyboru ludzie kierują się w swoich decyzjach i działaniach zasadą maksymalizacji zysków. Także w obszarze religii dokonuje się swoisty „przetarg” zysków i strat, rachunek „nadenaturalny”. W odróżnieniu od doczesnych korzyści religie oferują przede wszystkim zbawienie i życie wieczne, ale i też pokój na ziemi. Aby osiągnąć te dobra, ludzie organizują się we wspólnoty, zapewniając sobie więcej bezpieczeństwa i zaufania. W paradygmacie racjonalnego wyboru religie funkcjonują jako „rynek”, bynajmniej nie w sensie metaforycznym, lecz dosłownym, jako podstawowa zasada funkcjonowania religii. To właśnie na pluralistycznym i wolnym „rynku” rozgrywa się konkurencja różnych religijnych organizacji, która przyczynia się do utrwalania, a nawet wzmocnienia religii. Im więcej jest konkurencji, tym ludzie stają się bardziej religijni. Zakłócenie konkurencji prowadzi do osłabienia religijności. To właśnie wolny rynek religii wyjaśnia – do pewnego stopnia

– wysoką religijność ludności w USA, podczas gdy monopolistyczne tendencje kościelne w Europie przyczyniają się do kryzysu religijności.

Rozdział Kościoła od państwa prowadzi do tego, że religijne instytucje („firmy”) konkurują między sobą o nowych członków, których nie ma w nadmiarze. Wpływ rynków religijnych jest korzystny – według tej teorii – zarówno w odniesieniu do preferencji religijnych ludzi, jak i wobec organizacji kościelnych oraz tworzenia się kapitału społecznego. „Produkty” religijne są lepszej jakości, bardziej przystosowane do potrzeb ludzi. Kościoły, uzyskujące większy wkład od swoich członków w postaci ofiarowanego czasu i pieniędzy, mają tendencję wzrostową. W USA Kościoły o surowych obyczajach, stawiające swoim członkom kosztowne i ezoteryczne wymagania, nie dopuszczające w ogóle potencjalnych „pasażerów na gapę”, odznaczają się zauważalną dynamiką, podczas gdy Kościoły liberalne tracą na znaczeniu (Hechter, Kanazawa 2006: 170). W warunkach rynku system konkurencji sprzyja religijnemu ożywieniu.

Kościół katolicki, który uchodzi za organizację mocno zhierarchizowaną, wykazuje swoją żywotność dzięki temu, że jest wewnętrznie spluralizowany, ma wiele odcieni i nurtów. Żywotność katolicyzmu np. w Polsce czy Włoszech jest związana z jego wewnętrzną dyferencjacją (Diotallevi 2001). Na ogół „im bardziej pluralistyczna gospodarka, tym większy poziom religijnej mobilizacji. Liczne firmy religijne, konkurujące między sobą, będą dążyły do specjalizacji i zaspokajania szczególnych potrzeb religijnych określonych segmentów konsumentów, zaś taka specjalizacja będzie prowadziła do zwiększenia liczby konsumentów aktywnych w gospodarce religijnej” (Hechter, Kanazawa 2006: 169). Pluralizm religijny oznacza powstanie swoistego rynku religijnego, a religijność jest do pewnego stopnia wynikiem i konsekwencją wysokiej podaży dóbr religijnych (religia zaspokaja określone potrzeby ludzkie). Pole religijne jest zdominowane logiką rynku, a instytucjonalizacja nabiera wtórnego charakteru (Gabriel 2007: 29-41).

Teoria rynku religijnego zakłada, że im bardziej zróżnicowane i pluralistyczne jest pole religijne, tym wyższa jest vitalność religii. Konkurencja między różnymi religiami i wyznaniem podwyższa poziom

religijnej mobilizacji. Stanowisko to reprezentują zwłaszcza socjologowie amerykańscy (np. William S. Bainbridge, Roger Finke, Lawrence Iannaccone, James McCann, Rodney Stark, Stephen Warner). Rozwojowi rynku religijnemu sprzyjał rozdział Kościoła i państwa, który wzmacniał tzw. serwis religijny, ułatwił pozyskiwanie nowych klientów, wychodził naprzeciw ich potrzebom. W warunkach monopolu religijnego, zwłaszcza stwarzającego przywileje dla jednej religii czy Kościoła, kler nie jest zainteresowany zwiększaniem swojej aktywności, a nawet staje się do pewnego stopnia bierny w działaniach duszpasterskich. Pluralizm ma stymulujący wpływ na vitalność wspólnot religijnych. Z drugiej jednak strony następstwem pluralizmu lub zjawiskiem mu towarzyszącym jest wzrastająca indywidualizacja postaw wobec religii (Meulemann 2019: 24-26; Pollack 2008a: 13-15).

Nie tyle sam Kościół określa to, w co i jak ma wierzyć jednostka, lecz ona sama decyduje i określa swoje orientacje światopoglądowe. Jeżeli nawet chrześcijaństwo pozostaje częścią integralną tej orientacji, a nawet najważniejszą, to już nie jedyną, raczej jedną z wielu opcji. Według niektórych teoretyków tezy indywidualizacyjnej istnieje nawet związek odwrotnie proporcjonalny między zinstytucjonalizowaną religijnością i indywidualizowaną duchowością (Davie 2002: 8). Osłabienie konkurencyjności między religiami prowadzi do osłabienia religijności w społeczeństwach. Społeczeństwa współczesne są „skazane” na rywalizację konkurencyjnych systemów wartości i norm, a w warunkach zniesienia kontroli instytucji państwowych religie muszą nieuchronnie zabiegać o swoich wyznawców zgodnie z modelem rynkowym (Miller 2007: 138-139). Religijność w warunkach rynku nie ma cech trwałości, lecz zmienia się stosownie do okoliczności rynkowych.

Teoria rynku religijnego, szczególnie popularna w USA, zakłada, że w krajach, w których istnieje duża konkurencja między Kościołami, denominacjami i sektami, wskaźnik udziału w praktykach religijnych jest wysoki. W świetle badań międzynarodowych prowadzonych pod kierunkiem politologa i socjologa amerykańskiego Ronalda Ingleharta nie potwierdził się związek między pluralizmem religijnym a zachowaniami religijnymi (udział w nabożeństwach, częstotliwość modlitwy). „Stany

Zjednoczone są wśród społeczeństw postindustrialnych wyjątkiem pod względem współwystępowania wysokiego stopnia pluralizmu religijnego oraz wysokiego współczynnika udziału w praktykach religijnych, więc teoria ta faktycznie pasuje do Ameryki, ale problem polega na tym, że nie sprawdza się gdzie indziej. Wykres rozrzutu pokazuje, że inne kraje anglojęzyczne cechuje podobny stopień pluralizmu religijnego, jednak w państwach tych o wiele mniej osób regularnie chodzi do kościoła. Co więcej, w katolickich społeczeństwach postindustrialnych ta zależność jest tak naprawdę odwrócona – największy udział w praktykach religijnych widać w Irlandii i Włoszech, gdzie Kościół posiada wyraźny monopol religijny, a w porównaniu z nimi w bardziej pluralistycznej Holandii i Francji zwyczaj chodzenia do kościoła jest o wiele słabiej widoczny. I nie jest to spowodowane wyłącznie tym, że porównanie obejmuje społeczeństwa postindustrialne – porównanie globalne wszystkich krajów potwierdza, że nie istnieje istotny związek między udziałem w praktykach religijnych a pluralizmem w szerszym zbiorze społeczeństw na całym świecie” (Norris, Inglehart 2006: 155-156).

W krajach postkomunistycznych pluralizm religijny wykazywał istotny i silny związek z udziałem w życiu religijnym i częstotliwością modlitwy, ale był to – wbrew teorii „rynku” – związek negatywny. „Kraje postkomunistyczne o bardziej niejednorodnej kulturze religijnej i bardziej zróżnicowanych instytucjach okazały się bardziej świeckie, a nie bardziej religijne niż państwa, gdzie stopień jednorodności religii jest większy. Jeśli chodzi o inne wskaźniki religijności, zaobserwowaliśmy nieznaczne korelacje, ale we wszystkich przypadkach, z wyjątkiem jednego, związek z pluralizmem był negatywny. Nasze wyniki nie tylko nie potwierdzają teorii rynku religijnego opartego na podaży, lecz wskazują na sytuację przeciwną do tej, jaką ta teoria przewiduje – w Europie postkomunistycznej pluralizm religijny wiąże się ze stosunkowo niskim poziomem religijności” (Norris, Inglehart 2006: 190). Sondaże międzynarodowe „nie potwierdzają koncepcji o istnieniu istotnego związku między pluralizmem religijnym a udziałem w praktykach religijnych i jest to prawdą niezależnie od tego, czy porównanie dotyczy częstotliwości

udziału w nabożeństwach, czy częstotliwości modlitwy” (Norris, Inglehart 2006: 155; Zdziech 2007: 41-53).

Pippa Norris i Ronald Inglehart – na podstawie sondaży międzynarodowych – stwierdzają, że wpływ pluralizmu religijnego na poziom religijności w poszczególnych krajach jest bardziej negatywny niż pozytywny. Badacze ci nawiązują do teorii rynku religijnego, opartej na podaży (m.in. Rodney Stark, William S. Bainbridge), według której udział w praktykach religijnych wzrasta wraz z większym pluralizmem religijnym i mniejszą państwową regulacją instytucji religijnych. Głównym dowodem przytaczanym na to, że pluralizm religijny prowadzi do wysokiego poziomu wierzeń religijnych i udziału w praktykach religijnych są Stany Zjednoczone. Kontrdowodem jest fakt, że takie kraje jak Pakistan, Indonezja, Algieria, Puerto Rico, Salwador, Brazylia charakteryzują się wyższym poziomem zarówno wierzeń religijnych jak i praktyk religijnych, a są to społeczeństwa dość jednolite pod względem religijnym. Według Norris i Ingleharta wielozmienna analiza danych pochodząca z badań obejmujących wiele krajów nie potwierdza hipotezy, że pluralizm religijny prowadzi do wysokiego poziomu religijności. Stany Zjednoczone stanowią wśród bogatych społeczeństw przypadek odbiegający od normy.

Inglehart twierdzi, że teorię tę można by zmodyfikować, wskazując, iż „liczy się nie tyle konkurencja między głównymi wyznaniem, gdyż ludzie rzadko całkowicie zmieniają wyznanie, ile raczej konkurencja między – lub w obrębie – poszczególnymi denominacjami, gdyż ludzie są bardziej skłonni zmieniać konkretne Kościoły w obrębie tej samej grupy wyznaniowej. To założenie należałoby zweryfikować na poziomie społeczności, korzystając z innych form danych i uwzględniając więcej szczegółowych cech denominacji niż pozwala na to większość sondaży społecznych, a nawet większość danych, jakich dostarczają spisy ludności. Niemniej jednak jeśli zmodyfikowałoby się twierdzenia pierwotnej teorii, znacznie ograniczyłoby to możliwości jej zastosowania w badaniach międzynarodowych” (Norris, Inglehart 2006: 156-157).

Teoria pluralizmu społeczno-kulturowego, zwana inaczej teorią ekonomii religijnej, wskazuje na wielość instytucji i światopoglądów

konkurujących między sobą w dziedzinie społecznej, kulturowej i religijnej. Teza pluralizacyjna jest jednym z ważnych tematów współczesnej socjologii religii. Pluralizm jest zjawiskiem charakterystycznym dla współczesnych społeczeństw i jest wywoływany przez wiele czynników, jak: urbanizacja, mass media, komunikacja społeczna, masowa edukacja, migracje, globalizacja itp. Oznacza on współwystępowanie na określonym obszarze społecznym wielu światopoglądów czy religii ze sobą konkurujących. W społeczeństwie pluralistycznym religia staje się kwestią wolnego wyboru, a państwo nie narzuca monopolistycznego światopoglądu. Pluralizm może, ale niekoniecznie zawsze, pociągać za sobą konsekwencje sekularyzacyjne, to znaczy wywołuje proces zmniejszania się znaczenia religii, zarówno w wymiarach społecznych, jak i w świadomości jednostek. Zależy to od wielu okoliczności i sytuacji (Berger 2002: 296-297).

„Charakterystyczną cechą wszystkich sytuacji pluralistycznych, niezależnie od szczegółów dotyczących ich tła historycznego, jest to, że dawne religijne monopole nie mogą dłużej przyjmować za oczywistość posłuszeństwa swojej klienteli. Posłuszeństwo jest dobrowolne, a więc – z definicji – nie do końca można być go pewnym. W rezultacie tego tradycja religijna, którą wcześniej można było autorytatywnie narzucać, teraz musi znaleźć zbyt. Musi być <sprzedana> klienteli, której nie można już przymuszać do <kupna>. Sytuacja pluralistyczna jest przede wszystkim sytuacją rynkową – instytucje religijne stają się agencjami rynkowymi, a tradycje religijne – artykułami konsumpcyjnymi. W każdym razie poważna część aktywności religijnej w tej sytuacji zostaje zdominowana przez logikę ekonomiki rynkowej” (Berger 1997: 185-186).

Podobnie opisuje sytuację pluralizmu religijnego Thomas Luckmann. Według niego instytucje kościelne we współczesnym świecie utraciły monopol na określanie „świętego kosmosu” i nie przekazują obowiązującego modelu religii. Są one niejako zmuszone do konkurowania z wieloma innymi źródłami znaczeń „ostatecznych”, aby zwrócić uwagę „autonomicznych” jednostek, które są potencjalnymi konsumentami ich „produktów”. Może być tak, że tradycyjne uniwersa symboliczne stają się nieodpowiednie dla codziennych doświadczeń typowej

jednostki i tracą swój charakter rzeczywistości nadrzędnej (Luckmann 1996: 145-148; Różańska 2015: 45-47).

Według Petera L. Bergera relatywnie zamknięte struktury wiarygodności wspierają stabilność i witalność religijności, natomiast procesy pluralizacji życia społecznego podważają znaczenie Kościołów i religii, relatywizują, a nawet niszczą roszczenia do posiadania absolutnej prawdy. Zwolennicy teorii ekonomicznego modelu rynkowego wprost przeciwnie – twierdzą, że religie profitują w warunkach pluralizmu religijnego, natomiast w sytuacji monopolu religijnego Kościoły tracą swoją moc oddziaływania na swych członków. W późniejszych swoich pracach Berger przyznaje, że w przeszłości niezbyt precyzyjnie ujmował relację między pluralizmem i sekularyzacją. Nowoczesność wpływa na pluralizację życia indywidualnego i w konsekwencji narusza wszystkie rodzaje pewników. Taki rodzaj pluralizacji może, ale nie musi, pociągać za sobą sekularyzację, zależy to od wielu czynników w danej sytuacji (Berger 2001: 448-449).

Peter L. Berger wyraża pogląd, że teza o sekularyzowanej nowoczesności jako fenomenu koniecznościowego i nieodwracalnego jest fałszywa. To, co nowoczesność (*Modernität*) wywołuje, to pluralizacja. Oznacza ona, że tradycyjne treści są relatywizowane, nie są tak oczywiste i niepodważalne jak dawniej. Po pierwsze dlatego, że zanikają zamknięte społeczności lub tracą na znaczeniu, funkcjonują obok innych, często konkurencyjnych wobec nich. Skutkiem tego jest relatywizacja i relatywizm jako ideologiczna akceptacja pluralizacji. W warunkach relatywizacji zanikają wartości absolutne, wszystko jest otwarte, wszystko jest możliwe (Berger, Weiße 2010: 19-20). Pluralizacja doprowadza do ujawnienia się coraz więcej wyborów natury religijnej niż w społeczeństwach wcześniejszych. Od religii „dziedziczonej” można odejść, można przy niej trwać, można wybierać dla siebie określone jej elementy i łączyć z innymi, pochodzącymi z odmiennych tradycji.

W warunkach monopolu kościelnego ludzie wierzący nie mieli możliwości wybierania spośród alternatyw, przyjmowali dostarczane im oferty religijne. Sytuacja ta sprzyjała mniejszemu zaangażowaniu się osób duchownych. W przypadku konkurencji duchowni są zmuszeni

zabiegać o nowych członków, utrzymywać dawnych i podejmować nowe działania, by osiągnięcia Kościoła czy wspólnoty religijnej były bardziej znaczące. Konkurencyjny rynek religijny wymaga wciąż nowych zabiegów i poświęceń ze strony osób duchownych, nowych przejawów ofiarności (Stachowska 2015: 313-319).

Pluralizm religijny – według części socjologów religii, zwłaszcza amerykańskich – może przyczynić się do wzmocnienia religijności. „W istocie nowoczesność jest nie tyle katalizatorem procesów sekularyzacyjnych, co wielkim motorem pluralizmu. To właśnie ta różnorodność stanowi klucz do zrozumienia stanu religijności na obu kontynentach. Przez większą część historii ludzkość żyła we wspólnotach odznaczających się wysokim stopniem spójności wartości i przekonań. Nowoczesność podważa tę spójność: przez migracje i urbanizację, w wyniku których ludzie o różnych przekonaniach muszą się nieustannie ścierać; przez powszechną edukację i masowe czytelnictwo, otwierające horyzonty wiedzy nieznaną większości ludzi przednowoczesnych; i – najbardziej chyba dramatycznie – 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. Religia nie stanowi tu żadnego wyjątku” (Berger 2016).

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

przekształcił religię w obu perspektywach: instytucjonalnej i indywidualnej. Instytucje religijne, z których wiele przywykło do monopolu, muszą sobie radzić w warunkach konkurencji. W rezultacie wyłania się rynek religijny, w ramach którego jednostki mogą – wręcz muszą – dokonywać wyborów. Na poziomie indywidualnej świadomości oznacza to, że religia nie jest już czymś przezroczystym, lecz staje się – podobnie zresztą jak coraz większa część kształtującej nas tradycji – przedmiotem namysłu i decyzji” (Berger 2015).

Wiele nowoczesnych społeczeństw można określić jako społeczeństwa spluralizowane religijnie, w mniejszym stopniu zsekularyzowane. Religijne dyskursy pojawiają się w wielu wariantach, a granice między religią i sekularyzmem przebiegają rozmaicie w różnych społeczeństwach modernizujących się czy zmodernizowanych. W rozmaitych wersjach modernizacji społecznej odmiennie układają się relacje między pluralizmem religijnym i sekularnością (Berger 2015: 109-114). Jeżeli nawet w społeczeństwach nowoczesnych zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo traci na znaczeniu, to zainteresowanie religią jakby nie słabnie. Na marginesie Kościołów chrześcijańskich, albo poza nimi powstają różne ruchy i wspólnoty religijne. Zyskuje na znaczeniu „niezadomowiona” czy „bezdomna” religijność wyrastająca niekiedy na tle rozczarowania Kościołem, częściowo zaś na podłożu wysokich roszczeń do autonomii. Pluralizm religijny oznacza, że w tym samym społeczeństwie współistnieją różne religie, a także różne dyskursy religijne współistnieją z potężnym dyskursem świeckim (Berger 2019; Libiszowska-Żótkowska 2003: 329-347).

Detlef Pollack dowodzi, że wpływ pluralizmu kulturowego i religijnego na kształt pola religijnego jest raczej negatywny. Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku upowszechniała się w krajach Europy Zachodniej różnorodność kulturowych i religijnych tożsamości, a równocześnie zmniejszał się ogólny poziom religijności, mierzony formalną przynależnością do Kościołów, uczestnictwem w praktykach religijnych, deklarowanymi wierzeniami religijnymi. Studia empiryczne – według niego – dowodzą, że religijny pluralizm nie wzmacnia, lecz osłabia wiatalność wspólnot religijnych. Nie pozostaje to w sprzeczności z tezą, że

zaangażowanie ludzi wierzących będących mniejszością może być silniejsze niż wtedy, gdy są oni w większości. Ogólnie, efekty wpływu pluralizmu na pole religijne są raczej negatywne (Pollack 2007: 51).

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego pojawiają się na rynku światopoglądowym nowe oferty religijności i alternatywnej duchowości. Wzrost ofert religijnych na rynku światopoglądowym nie prowadzi automatycznie do rewitalizacji sceny religijnej. Błędem teorii ekonomicznego modelu rynku religijnego – według niektórych socjologów – jest przyjęcie założenia, że rozszerzona czy nowa oferta religijna spotyka się zawsze z zapotrzebowaniem ludzi, nawet u tych, którzy w ogóle nie stawiają pytań religijnych i nie poszukują na nie odpowiedzi (Jagodzinski 2000:48-69).

Olaf Müller na podstawie badań socjologicznych zrealizowanych w Europie Środkowej i Wschodniej dochodzi do wniosku, że brak jest empirycznych dowodów na poparcie ekonomicznej teorii konkurencji religii. Po usunięciu restrykcji komunistycznych nastąpił rozkwit religijny w wielu krajach tego regionu, ale spowodowały to inne czynniki niż te, na które wskazują zwolennicy tego modelu. Nie udało się empirycznie potwierdzić systemowego związku między wielkością czy zakresem interwencji państwa w dziedzinę religii a witalnością na polu religijnym. Nie tyle różnorodność religijna, ile raczej sytuacja zbliżona do monopolu sprzyja religijności. Tam, gdzie wzrasta religijność, przysparza ona wyznawców nie nowym, nie „zużyтым” oferentom, lecz raczej tradycyjnym Kościołom narodowym (Müller 2012: 99-100).

W odniesieniu do całej Europy Gert Pickel stwierdza, że indywidualizacja religii ma rzeczywiście miejsce, a religijna pluralizacja przynosi pozytywne skutki, ale są to raczej zjawiska towarzyszące dominującemu procesowi utraty znaczenia religii w życiu społecznym, tj. sekularyzacji. Procesy sekularyzacyjne szerzą się w Europie, a alternatywne teorie, jak teza o indywidualizacji religii i jeszcze mniej – rynkowy model religijności, oferują raczej mniej przekonujące wytłumaczenie procesów zmian w religijności niż teza sekularyzacyjna. Dynamiczny rozwój modernizacji i stopniowy przebieg sekularyzacji są ze sobą ściśle związane (Pickel 2012:149).

Przekonanie o sekularyzacyjnym wpływie pluralizmu (pluralizm obniża poziom religijności) przyjmuje socjolog Steve Bruce i krytykuje stanowisko Petera L. Bergera przyjmującego tezę o desekularyzacyjnym wpływie pluralizmu na sferę religii. Jeżeli Berger twierdzi, że pluralizm jest wyzwaniem dla struktur wiarygodności, skutkiem czego jest podważanie oczywistości religijnych definicji rzeczywistości, to nie da się na dłuższą metę – twierdzi Bruce – łączyć zachwiania struktur wiarygodności i nieoczywistości religijnych definicji z religijną postawą jednostek. Pluralizm w tych warunkach rodzi sekularyzację (Bruce 2000: 116-118; Cipriani, Prüfer 2021: 335-337).

„Bruce zwraca uwagę na dwa centralne wątki składające się na wkład Bergera do ujęcia sekularyzacyjnego. Po pierwsze chodzi o rozwinięcie weberowskiej tezy o racjonalizacji życia społecznego (źródła racjonalizacji tkwiące w judaizmie, chrześcijaństwie, protestantyzmie, nauce czy kapitalizmie). Po drugie, o rozwijanie kwestii pluralizacji i wiarygodności systemu wierzeń. Bruce powtarza argumenty <wczesnego> Bergera o sekularyzacyjnym wpływie sytuacji pluralistycznej, pozbawiającej wierzenia swojej wiarygodności [...]. Konkluzją analiz Bruce’a jest teza o nieodwracalnym charakterze sekularyzacji (pewnego typu i w pewnym stopniu) w perspektywie międzypokoleniowej transmisji, w trakcie której niszczyielskiemu wpływowi pluralizmu i indywidualizmu podlega światopogląd zakorzeniony w rzeczywistości nadprzyrodzonej [...]. Słowem: teza o sekularyzującym wpływie pluralizmu zachowuje swoją aktualność” (Kasperek 2010: 135; Bruce 2001: 87-100).

Pluralizacja i indywidualizacja prowadzą do subiektywizacji wiary. Religia traci na znaczeniu jako tradycyjny element integracji społecznej (wspólnotowej), a zyskuje poprzez wolny wybór rangę wartości osobowej. Zderzenie się odmiennych kultur religijnych przyczynia się zarówno do subiektywizacji przekonań, jak i międzynarodowych zapożyczeń. Postawie biernej akceptacji przeciwstawia się postawa czynnej asymilacji cechująca się orientacją na wartości, a nie na instytucje. Postawę wyboru charakteryzuje subiektywizacja wiary, przesunięcie akcentu znaczeniowego ze wspólnoty na indywidualizację doświadczeń religijnych.

Ten typ religijności, odchodzący od wspólnoty, a koncentrujący się na prywatności wiary, określany jest przez socjologów jako religijność prywatna, niekonwencjonalna, nieoficjalna, nietradycyjna, płynna, ulotna, „po swojemu”, niepewna, mozaikowa, rozproszona (dyfuzyjna), pozakościelna i niewidzialna. „Selektywność wyboru nie musi oznaczać światopoglądu niekoherentnego czy rozdartego wewnętrznymi sprzecznościami. Subiektywizacja przekonań to umiejętność interpretacyjnego pogodzenia ze sobą elementów zaczerpniętych z różnych źródeł i przetworzenia ich w indywidualny świat znaczeń” (Libiszowska-Żółtkowska 1993:92). Tak jak istnieje wielość nowoczesności, tak i istnieje wielość religii i religijności.

Tzw. teoria rynku czy ekonomii religijnej wskazuje na to, że w sytuacji pluralizmu zaznacza się konkurencyjność Kościołów, które aktywnie konkurują o poparcie, a ludzie bardziej angażują się w swoje Kościoły aniżeli zaprzestają w nich praktyk religijnych. Na ekonomię religijną składa się całokształt działalności religijnej w społeczeństwie: „rynek” aktualnych i potencjalnych wyznawców, zestaw organizacji („firm”) starających się przyciągnąć czy utrzymać wyznawców i kultura religijna („produkt”), ofiarowane przez te organizacje. W sytuacji „rynku” religijnego ludzie mają wiele alternatyw do wyboru, natomiast monopol kościelny obniża poziom religijności (przypadek Europy). Kościoły chrześcijańskie w Europie robiły niewiele, aby przyciągać do siebie ludzi (Introvigne 2006a: 42-43; Cipriani, Prüfer 2021: 413-415). Religijność rośnie, gdy wzrasta konkurencyjność instytucji religijnych.

Socjolog włoski Massimo Introvigne podsumowuje w następujący sposób istotne elementy teorii ekonomii religijnej: „1. Jeżeli państwo wa kontrola rynku religijnego znosi konkurencję, zalegalizowane grupy religijne czynią niewielki wysiłek, by zdobyć poparcie zwykłych ludzi czy wyjść naprzeciw religijnemu <popytowi>. 2. Co więcej, zaznaczy się następująca tendencja: legalne Kościoły będą kontrolowane i zapełnią się karierowiczami, którym często zupełnie brakuje motywacji religijnej. 3. Następnym efektem będą powszechne w społeczeństwie religijna alienacja i obojętność. 4. W dodatku, z braku skutecznej socjalizacji religijnej i oparcia we wspólnocie, wiara będzie wiarą na próbę, nieokreśloną i

niewo eklektyczną. 5. Jednakże rezygnacja z kontroli prowadzi (przynajmniej w końcowym efekcie) do odrodzenia religijnego. W miarę jak organizacje religijne zaczynają konkurować o poparcie publiczne, następuje wzrost praktyk w ramach zorganizowanej wiary, a wierzenia religijne są jaśniej sformułowane i mają szerszy zakres” (Introvigne 2006a: 43).

Introvigne konstatuje powolność procesów sekularyzacyjnych we Włoszech, a nawet wskazuje na pierwsze przejawy ożywienia religijnego w społeczeństwie, co było następstwem wyraźniej konkurencji na włoskim rynku religijnym, a także w skutek wzrostu konkurencyjności w obrębie samego Kościoła. Wskazuje on na wzrost liczby wyznawców religii pozachrześcijańskich, wzrost chrześcijaństwa ewangelikalnego, rozwój nowych ruchów religijnych i kultów, ożywienie konwencjonalnych instytucji religijnych. Konkurencja wewnątrzkatolicka i obecność różnych ruchów religijnych jest faktycznie pożyteczna dla Kościoła katolickiego we Włoszech (Introvigne 2006a: 46-60). Ożywienie religijne ma jednak swoje pewne ograniczenia.

„Na koniec jednak konieczne jest pewne zastrzeżenie. Socjologowie mówią o <Trzech B>: *believing, belonging, behaving* (wiara, przynależność, zachowanie). Chociaż wiara jest silna w większości Europy, a referat ten pokazuje, że przynależność czy uczestnictwo jest w stanie się poprawić – to zachowanie w takich dziedzinach, jak moralność seksualna, rodzina i inne niekoniecznie dostosowuje się do uczestnictwa. Mówiąc żargonem niesocjologicznym: nawet wielu z tych, którzy chodzą do kościoła, nie żyje według nauki moralnej Kościoła. Długa droga prowadzi od uznawania się za chrześcijanina do chodzenia do kościoła z pewną regularnością (od wiary do przynależności)” (Introvigne 2006a: 61).

Jeżeli nawet model rynkowy wydaje się nie w pełni pasować do Europy (w przeciwieństwie do USA), w której dominują Kościoły instytucjonalne (monopol religijny), to sytuacja się zmienia. Być może zwiększające się zróżnicowania religijne w społeczeństwach zachodnich przyniosą w przyszłości pozytywne efekty i konsekwencje. Elementy teorii rynkowej mogą już dzisiaj tłumaczyć wysoką religijność i kościelność w niektórych krajach. Luca Diotallevi wskazuje na przykładzie Włoch, że

mimo swoistego monopolu Kościoła katolickiego jest on wewnętrznie bardzo zróżnicowany, co daje właśnie efekt pluralizmu w postaci relatywnie wysokiej religijności. To samo można by odnieść do Polski i Irlandii. Dzięki teorii rynkowej socjologowie religii w Europie zaczęli dostrzegać wyraźniej, że sytuacja religijna w tym regionie świata jest także zróżnicowana i wielokształtna.

Socjologowie zastanawiający się nad przyszłą trajektorią religii mówią o wzrastającym zróżnicowaniu religijnym oraz zsekularyzowanych i zdesekularyzowanych zjawiskach. Współczesne teoretyczne dyskusje na temat pluralizmu religijnego, w tym także dotyczące podaży i popytu na rynku religijnym nie doprowadziły do jednoznacznych wniosków. Można jednak spodziewać się nieco odmiennych przemian religijnych w społeczeństwach jednorodnych lub zróżnicowanych pod względem wyznaniowym (liczebność i siła ich oddziaływania). Wpływ modernizacji społecznej na religijność będzie przebiegał inaczej w społeczeństwach, w których identyfikacje religijne spletają się z identyfikacjami narodowymi, niż w społeczeństwach, gdzie takiego związku nie ma (Koseła 2005: 250). Nie ma takiej siły, która mogłaby anulować religię lub doprowadzić do jej całkowitego unicestwienia.

Wpływ pluralizmu społeczno-kulturowego, w tym i pluralizmu religijnego na religijność ludzi, jest rozmaicie diagnozowany i interpretowany przez socjologów, zarówno w kierunku sekularyzacyjnym, jak i desekularyzacyjnym. Być może ma rację Andrzej Kasperek, gdy pisze: „Pluralizm religijny nie jest ani warunkiem koniecznym, ani wystarczającym sekularyzacji (rozumianej jako zmierzch religii). Przypadki państw, w których z powodzeniem podejmowano odgórne próby sekularyzacji (laicyzacji) społeczeństwa w warunkach jak najodleglejszych od istnienia sytuacji pluralistycznej pokazują, że pluralizm religijny nie jest warunkiem koniecznym sekularyzacji. Że nie jest także warunkiem wystarczającym, pokazuje przypadek Stanów Zjednoczonych. Dopiero w połączeniu z innymi zmiennymi (np. poziom dobrobytu, czynniki kulturowe) pluralizm zwiększa prawdopodobieństwo sekularyzacji, z drugiej strony pluralizm w połączeniu z innymi czynnikami (np. ryzyko egzystencjalne – jak proponują Norris i Inglehart, czy także czynniki kulturowe) może

ostabiać proces sekularyzacji, bądź wręcz umacniać tendencje kontrsekularyzacyjne. Pluralizm sam z siebie nie ma mocy sprawczej, trudno zatem oprzeć się wrażeniu, że samo pytanie czy pluralizm religijny prowadzi do sekularyzacji, zostało źle postawione. W świecie ludzkich spraw na ogół mamy bowiem do czynienia z wielością czynników, które tworzą zjawiska społeczne” (Kasperek 2010: 144).

§ 2. Pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność **– aspekty szczegółowe**

W warunkach pluralizacji społecznej i kulturowej dokonują się zmiany w religijności młodzieży i ludzi dorosłych. Religia traci swój monopol światopoglądowy. Struktura wiarygodności religii słabnie, ponieważ na rynku światopoglądowym działają różni konkurenci, podważający wprost lub pośrednio jej roszczenia do wyłączności. W nowych warunkach jednostki mają prawo do wybierania spośród ofert obecnych na „rynku religijnym”. Konkurenci prezentujący swoje oferty muszą z kolei w większym zakresie uwzględniać potrzeby konsumentów i ich zainteresowania sprawami światopoglądowymi. Pluralizm rozumiany jako koegzystencja różnych konkurencyjnych światopoglądów i grup religijnych w społeczeństwie może prowadzić do relatywizacji własnej wiary jednostki (równouprawniona egzystencja innych religii) lub do swoistego przymusu wybierania z różnych ofert (orientacja rynkowa).

Pluralizacja i orientacja rynkowa religii prowadzi do jej prywatyzacji. Religijność określana kościelnie staje się „poznawczą mniejszością”, większość ludzi zwraca się ku religijności pozakościelnej, łącznie z różnymi formami wierzeń i praktyk parareligijnych (np. religijność polityczna, ugrupowania propagujące samorealizację czy nową transcendentną świadomość, praktyki medytacyjne, nową kulturę o proveniencji wschodnioazjatyckiej, ruchy synkretyczne, *New Age*, ugrupowania fundamentalistyczne, religijność „po swojemu”). Religia w swoich kościelnych formach traci na znaczeniu, ale pojawiają się nowe formy religijności, i to w takich sektorach życia społecznego, z których – jak

się wydawało – została ona ostatecznie i nieodwołalnie usunięta (np. w miastach).

Dokonujące się gwałtowne przemiany społeczne i kulturowe oddziałują na religię i Kościół. Mówi się zarówno o kryzysie religii, jak i o jej odrodzeniu w ponowoczesnym świecie. Sama religia, a tym bardziej Kościół, funkcjonuje jako wyodrębniony sektor całościowego społeczeństwa z własnymi prawami (tzw. subsystem). Faktycznie funkcjonująca religijność jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, aż po formy niejasnej, niepewnej, niezobowiązującej, ruchomej, płynnej, dyfuzyjnej i niezinstytucjonalizowanej religijności. To, co chrześcijańskie, nie utożsamia się z religijnością zinstytucjonalizowaną, czy z religijnością ukształtowaną przez Kościół.

Religijność kościelna, czyli wywodząca się z Kościoła i przez niego podtrzymywana, staje się sprawą mniejszości w społeczeństwie. Istnieje religijność także poza kościelnie zorganizowanymi strukturami. Niekiedy pojawia się ona w ruchach i wspólnotach stojących na peryferiach Kościołów (np. ruchy ewangelikalne, charyzmatyczne, wspólnoty podstawowe). Od wielu lat socjologowie w Europie Zachodniej stwierdzają spadek religijności kościelnej i wzrost różnych form religijności pozakościelnej, niezwiązanej z oficjalnie istniejącymi Kościołami, egzystującej na obrzeżach oficjalnych Kościołów. W sumie więc relacje między wiarą a niewiarą pozostają względnie identyczne. Niektóre z badań socjologicznych z lat osiemdziesiątych XX wieku mówiły o oznakach pewnej polaryzacji w religijności. Z jednej strony wzrastała liczba osób niemających wyraźnych więzi z religią zinstytucjonalizowaną, z drugiej zaś poszerzały się kręgi osób silnie zaangażowanych w sprawy religijne (polepszała się religijna jakość osób wierzących). (Dujardin 2019: 251-276; Wójtowicz 2012: 9-27; Cipriani, Prüfer 2021: 602-607).

Psychosocjolog szwajcarski Gerhard Schmidtchen sformułował swoją opinię krótko: „Cyfry odnoszące się do uczęszczających do kościoła spadają, zainteresowanie religijne staje się bardziej żywotne”. I komentuje tę myśl następująco: Klasyczne instancje socjalizacji religijnej, jak homogeniczne wspólnoty, religijnie zorientowane rodziny,

różne formy uspołecznienia, w których religia i Kościół odgrywały znaczną rolę, podlegają relatywizacji w swojej sile oddziaływania ze względu na mobilność społeczną i przekształcenia we wzorach życia i komunikacji społecznej, albo ulegają rozkładowi, albo stają się dysfunkcyjne ze względu na dążenia ludzi ku wartościom świeckim. Z drugiej strony wyłaniają się nowe motywacje religijne poza kontrolą i nadzorem Kościołów. Liczba zwolenników sekt religijnych rośnie, mityczno-magiczne praktyki połączone z ofertą psychologiczną wzbudzają znaczne zainteresowanie, szczególnie wśród ludzi wykształconych (Schmidtchen 1992: 155).

Granice między religiami a różnymi ideologiami i ruchami parareligijnymi zacierają się. Niektórzy mówią o synkretyzmie jako horyzoncie współczesnych religii. Dynamiczny rozwój nowych ruchów religijnych zdaje się wskazywać na pewną niewydolność tradycyjnych instytucji kościelnych w zakresie stwarzania szans realizacji doświadczenia religijnego w obrębie wielkich Kościołów, a także na wciąż istniejące poszukiwania – być może nie malejące – konkretnych form doświadczenia *sacrum*. Treści religijne propagowane przez Kościoły chrześcijańskie są coraz powszechniej percypowane wybiórczo i indywidualistycznie.

Jednostki mają znacznie więcej swobody niż kiedykolwiek wcześniej, w kształtowaniu swego życia religijnego (rosnąca autonomia). Wielu ludzi wierzących nie odczuwa potrzeby konformizmu wobec swojego Kościoła, lecz konstruuje – w mniej lub bardziej świadomy sposób – swoją religijność z wielu odrębnych elementów, które nie ograniczają się do jednej tradycji religijnej (np. katolicyzm). Religijność jednostkowa nie odzwierciedla już instytucjonalnie zdefiniowanego pakietu wierzeń, doświadczeń, praktyk religijnych i wzorów zachowań moralnych (eklektyzm religijny, religijni inaczej, wiara „na swój sposób”).

Socjolog niemiecki Detlef Pollack stwierdza, że tzw. synkretyzm w poglądach religijnych odnosi się przede wszystkim do osób pozostających w częściowym dystansie wobec Kościoła. Osoby zdecydowane w swoich poglądach religijnych lub niereligijnych wykazują wyraźnie mniej skłonności do postaw synkretycznych. Synkretyzm religijny byłby

więc nie tyle przejawem rozwiniętej indywidualizacji, ile raczej wyrazem narastającej obojętności, niezdecydowania i jakąś formą indywidualnej nieokreśloności. W przeciwieństwie do tezy Petera L. Bergera o „rynku ideologicznym”, z pluralistyczną podażą ofert i propozycji religijnych zmuszających jednostkę do wybierania, Pollack twierdzi, że współczesne społeczeństwa „zmuszają” jednostkę do wyborów w sprawach pozareligijnych (np. zawód, zdobycie dóbr materialnych, troska o zdrowie, konsumpcja), natomiast „przymus wybierania” nie odnosi się w tym samym stopniu do kwestii religijnych. To, czy jednostka podejmie taką czy inną decyzję w sprawach religijnych, czy będzie w ogóle zajmować się problemami religijnymi, nie ma (prawie) żadnego wpływu na rozwiązania w innych dziedzinach życia i aktywności człowieka. Dla wielu ludzi wyraźne określenie stosunku do religii jest sprawą drugoplanową.

Postawy i zachowania religijne większości współczesnych są nie tyle efektem procesów indywidualizacji, ile raczej oddziaływania tradycji, przyzwyczajenia, nieokreśloności i obojętności. Należy więc – zdaniem Pollacka – odróżnić procesy synkretyzmu i indywidualizacji religijnej. Różne narastające formy religijności synkretycznej pojawiają się najczęściej wśród osób nie występujących formalnie z Kościoła, ale mających z nim bardzo okazjonalne kontakty. Procesy indywidualizacji zaznaczają się natomiast wyraźniej wśród osób zaangażowanych w życie Kościoła i wśród tych, którzy całkowicie od niego odeszli. Także trwanie przy tradycyjnej religijności może być przejawem zindywidualizowanej decyzji (Pollack 1996: 81-83).

Pluralizm powinien prowadzić do pokojowego współżycia ludzi o różnych przekonaniach światopoglądowych i etycznych. Nie zawsze jednak tak jest. Pomiędzy różnymi przynależnościami etnicznymi, orientacjami kulturowymi i tożsamościami religijnymi wzrasta konkurencja. Z tej kulturowej i religijnej pluralizacji wynika niemal z konieczności wzajemne relatywizowanie się roszczeń do posiadania jedynej prawdy. Żadna wspólnota religijna nie może wysuwać roszczeń, że jej wierzenia i praktyki są oczywiste i niepodważalne. Jest wielce prawdopodobne, że w tych warunkach głoszone prawdy wiary przez różne wspólnoty religijne wzajemnie się osłabiają, nie są one już włączone w ogólnie

obowiązującą strukturę wiarygodności, wymagają one nowego uprawnienia (Pollack 2007: 35-36).

Wzrastający we współczesnym świecie pluralizm religijny sprawia, że w świadomości ludzi wierzących treści wiary tracą na znaczeniu, stają się do pewnego stopnia nieokreślone i rozproszone (dyfuzyjne). W Europie przybywa tych, którzy nie traktują Biblii jako Słowa Bożego, lecz jako księgę zawierającą treści religijne lub ważne życiowo prawdy. Coraz mniej ludzi wyobraża sobie Boga jako osobę, a także wierzy w życie po śmierci, zwłaszcza zaś w istnienie piekła czy w zmartwychwstanie ciał. W pojmowaniu eschatologicznych prawd wiary treści chrześcijańskie przeplatają się z niechrześcijańskimi, np. z wiarą w reinkarnację. W społeczeństwach nowoczesnych, a zwłaszcza ponowoczesnych, wraz ze wzrostem pluralizmu religijnego świadomość wierzących staje się coraz bardziej nieokreślona. Pytanie o prawdziwość wiary wielu wierzących nie traktuje priorytetowo, raczej pozostawia je otwartym, niekiedy odnosi się do niego obojętnie. Religia należy do sfery wyboru i preferencji. Według Detlefa Pollacka wzrastająca pluralizacja religijna w Europie, także w Niemczech, nie warunkuje podniesienia się poziomu religijności, a przynajmniej nie można empirycznie potwierdzić tej zależności (Pollack 2013: 25; *Religiöser Pluralismus* 2012).

Procesy pluralizacji i indywidualizacji wiążą się z dezinstytucjonalizacją i detradycjonalizacją, erozją religijności kościelnej, dewaluacją struktur kościelnych (np. systemu parafialnego) lub ich modernizacją (nowa scena religijna). W płynnym, złożonym, wielokształtnym, będącym w ciągłym ruchu społeczeństwie, te procesy mogą się nasilać. W sytuacji pluralizmu zmieniają się wzajemne relacje między instytucjami religijnymi, które teraz rywalizują między sobą na wolnym czy względnie wolnym „rynku wiary” (Berger, Zijderveld 2010b: 34). Sekularyzacja, która jest cechą współczesnych społeczeństw, oznacza przejście od kontekstu społecznego, w którym wiara religijna była oczywistością, do sytuacji, w której jest ona jedną z wielu możliwości do wyboru, włącznie z jej negacją. Pluralizm oddziałuje na religie i religijność w sposób niejednoznaczny, do pewnego stopnia ambiwalentnie, według niektórych socjologów raczej pozytywnie (np. Peter L. Berger, Massimo

Introvigne, John Innaccone, Wojciech Świątkiewicz), według innych raczej negatywnie (np. Ronald Inglehart, Olaf Müller, Gert Pickel, Detlef Pollack). Niektórzy socjologowie podkreślają, że pluralizacja religijna bardziej charakteryzuje społeczeństwa współczesne niż sekularyzacja (np. Karl Gabriel, Meredith B. McGuire, Franz-Xaver Kaufmann, Janusz Mariański, Charles Taylor).

Współczesny pluralizm religijny sprzyja – według niektórych socjologów – raczej obojętności i niepewności w sprawach wiary niż jej pogłębieniu, a ograniczanie instytucjonalnego charakteru religii nie pozostaje bez wpływu na religijność indywidualną. Upowszechniająca się w warunkach pluralizmu racjonalizacja życia pociąga za sobą, jeżeli nie utratę, to przynajmniej osłabienie doświadczenia Transcendencji. W społeczeństwie pluralistycznym nie ma monopolu, lecz jest rynek różnych ideologii i filozofii życia, lansujących często przeciwstawne wartości i projekty życia. Chrześcijaństwo w warunkach zróżnicowanego pluralizmu nie jest już uniwersalną instancją normatywną, lecz jedną z wielu. Kościoły tracą pełną kontrolę nad religijnymi wierzeniami jednostek (Świątkiewicz 1997: 196-204; Cipriani, Prüfer 2021: 595-601). Zmniejszający się zakres autorytetów religijnych (Kościołów) może oznaczać osłabienie religijności, ale nie jej zanik (restrukturalizacja religii, metamorfozy religijne).

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i pluralizmu religijnego jednostka, która chce zmienić swój stosunek do Kościoła, ma do dyspozycji różne warianty rozwiązań: a) wystąpienie z Kościoła bez konieczności wiązania się z nową grupą religijną; b) więź z nową grupą religijną obecną na „psychorynku”, także bez konieczności zrywania z dotychczasowym członkostwem w Kościele; c) przejście do nowej pozachrześcijańskiej wspólnoty religijnej (np. islam); d) przejście do innego wyznania chrześcijańskiego; e) wewnętrzny dystans wobec własnego wyznania; f) emocjonalne przywiązanie do jakiejś innej istniejącej wspólnoty chrześcijańskiej; g) zaangażowanie się we wspólnoty istniejące we własnym Kościele (np. ruch charyzmatyczny).

Pluralizm społeczny i kulturowy oraz związane z nim procesy sekularyzacyjne sprawiają, że w rzeczywistości społecznej – podobnie jak

na rynku ekonomicznym – współzawodniczą ze sobą różnorodne wzorce wyjaśniania i interpretacji życia. W nowoczesnym społeczeństwie Kościół (szerzej chrześcijaństwo) stracił monopol na przekazywanie sensu i orientacji, jest jedną z wielu opcji, nie wpływa całościowo na społeczeństwo. Kościoły nie są w stanie zawłaszczyć całego dyskursu religijnego, nie są w stanie narzucać innym „jedynej prawdy religijnej”. Nie ma już zbieżności między kościelnie zorientowaną religijnością i osobową tożsamością. Pluralizacja życia kościelnego, pociągająca za sobą poznawczą i normatywną niepewność, spowodowała poważny kryzys wiarygodności religii zinstytucjonalizowanej.

W pluralistycznym świecie zmienia się ranga przekonań. Pluralizm jest „społeczno-strukturalnym odpowiednikiem sekularyzacji świadomości” (Berger 1997: 173). Miejsce silnych, przekazywanych przez tradycję przekonań zajmują zmienne opcje. Każdy wybiera sam i decyduje za siebie, odwołując się do własnych przekonań i poglądów. Nie znajduje należytego oparcia w rodzinie, w której fundamentalna więź między pokoleniowa, będąca podstawą integralności społeczeństwa, została mocno zachwiana. Przekonania stają się sprawą gustu. Nakazy i zakazy nabierają charakteru propozycji, stabilne wzorce wyjaśniania rzeczywistości stają się hipotezami. Taki sposób pojmowania rzeczywistości przenosi się na płaszczyznę religijną. Zinstytucjonalizowane religie (Kościół) mają coraz mniej możliwości wpływania w sposób zobowiązujący na myślenie, odczucia i działania swoich członków.

Wielu członków Kościołów można by określić jako „klientów w przedsiębiorstwach religijnych”. Nie wypowiadają oni ostatecznego „nie” wobec Kościoła w przekonaniu, że może być on im jeszcze do czegoś potrzebny. Oceniają korzyści z kościelnego wyboru tak samo, jak oceniają każdy inny przedmiot wyboru. W tym sensie można by powiedzieć, że traktują religię nie tyle w kategoriach prawdy („Wahrheit”), ile raczej w kategoriach towaru („Ware”), a Kościół postrzegają jako organizację usług („Kirche als Dienstleistungsorganisation”), jako instytucję, która zaspokaja ogólne i konkretne potrzeby religijne swoich członków. Socjologowie mówią o desakralizacji empirycznych kształtów struktur kościelnych.

Kościół jako organizacja usług religijnych zwiększa liczbę swoich członków poprzez chrzest dzieci. Wskaźniki chrztów utrzymują się na względnie wysokim poziomie, ale sam rytuał chrztu nabiera cech bardziej rodzinnych niż religijnych. „Familizacja” rytów kościelnych odnosi się także do innych praktyk jednorazowych (np. śluby). Względna masowość praktyk chrzcielnych, przy niedostatecznej socjalizacji religijnej w rodzinach, przyczynia się ubocznie do wzrostu liczby katolików z metryki, katolików z kartoteki lub członkostwa nieokreślonego. Rozpad homogenicznych środowisk wyznaniowych i osłabienie rodziny jako przekaznika orientacji religijnej spowodowało kryzys przekazu treści religijnych z pokolenia na pokolenie. Praktyki religijne o charakterze jednorazowym nabierają cech ceremonialnej oprawy w ważnych biograficznie momentach ludzkiego życia.

Identyfikacja z Kościołem jako proces jest nie zakończona, a jako rezultat – jest niepełna. Zwłaszcza współcześnie relatywność i stopniowalność są statymi cechami identyfikacji z Kościołem. W warunkach dążenia jednostek do autonomii i samorealizacji Kościoły tracą na znaczeniu jako instytucje kształtujące plany życiowe swoich członków, ich decyzje i przekonania moralne. Kontakty z Kościołem nabierają charakteru dorywczego, realizowane są w określonych momentach ludzkiego życia. Zwłaszcza w tak zwanym społeczeństwie opcji oferta Kościoła jest jedną z wielu ofert będących w dyspozycji jednostki. Przechodzenie od heteronomii do autonomii w wymiarach społecznych, wzrastająca indywidualna refleksyjność i wolność mają swoje wyraźne reperkusje w sferze religijno-kościelnej. Ich efektem jest także częściowy dystans wobec Kościoła („zdystansowana kościelność”), który w skrajnych przypadkach prowadzi do przekonania, że „wierzyć można i bez Kościoła”. Kościół jest traktowany jako instytucja, która stawia zbyt wysokie wymagania w dziedzinie wiary i moralności. Jego rola społeczna jest bardziej akceptowana w perspektywie ogólnych i uniwersalnych zasad, niż w perspektywie norm odnoszących się do konkretnych sytuacji życiowych.

Jeszcze inni wskazują, że w sytuacji konkurencji różnych organizacji i wspólnot religijnych na wolnym rynku dochodzi do wzmocnienia religijności (teza o konkurencyjności religii). Im więcej jest konkurencji

między religiami, tym bardziej religijni stają się ludzie. W konsekwencji także społeczeństwa, w których zaznacza się pluralistyczny rynek religijny (np. USA), są bardziej religijne niż społeczeństwa, w których dominują religijne „monopole” (np. Europa Zachodnia). Procesy religijnej odnowy są nie tylko odbiciem kryzysu nowoczesności, w o wiele większym stopniu wynikają z logiki rynku i konkurencji. W warunkach dominacji jednej religii jej reprezentanci mogą wykazywać znaczną obojętność na problemy religijne swoich wyznawców. W sytuacji rynkowej religie czy wyznania muszą zwiększyć swoje wysiłki, aby utrzymać się na rynku i móc sprzedawać swoje produkty.

Pluralizacja podnosi poziom religijnej mobilizacji. Jednostki rozczarowane do jakiejś religii czy wyznania, nie muszą w ogóle opuszczać „religijnego rynku” – mogą wybierać swój sposób wierzenia z bogatej oferty religijnych „produktów”. Dominacja jednej religii lub dwóch wyznań chrześcijańskich w poszczególnych krajach Europy Zachodniej przyczyniła się – przynajmniej pośrednio – do wzmocnienia procesów sekularyzacyjnych. Współcześnie Kościoły coraz częściej doświadczają konkurencyjności, co stwarza pewną szansę dla rozwoju życia religijnego i zmusza je poniekąd do większej aktywności w zakresie mobilizacji dotychczasowych członków i rekrutacji nowych. Zasada konkurencyjności w sferze religijnej – podobnie jak w dziedzinie ekonomicznej – oddziałuje korzystnie, a logika rynku obejmuje coraz szersze dziedziny działania religijnego. Są tacy, którzy w warunkach pluralistycznego „rynku religijnego” zyskują, i tacy, którzy tracą. Z jednej strony religie konkurują między sobą, z drugiej zaś strony mogą stawić czoła niereligijnym ofertom kulturalnym. Granice pomiędzy religijnością kościelną a innymi systemami religijnych i parareligijnych dóbr stają się coraz bardziej płynne.

W dziedzinie religijnej dokonuje się znamienne przesunięcie, które socjologowie określają jako przejście od „losu” do „wyboru”. Swoją wiarę każdy musi ukształtować we własnym zakresie. Elementy religijne, podobnie jak i inne elementy kultury, są do dyspozycji jednostki: mogą one łączyć się w rozmaity sposób (np. wiara w reinkarnację i chrześcijaństwo). Dominującą formą społeczną religii w niektórych krajach staje się

swoiste „bricolage”, będące kombinacją treści religijnych pochodzących z różnych źródeł, zespolonych w synkretyczny sposób. Przeżywanie religii, jej estetyzacja, jest traktowane jako ważniejsze niż ściśle określone treści dogmatyczne podawane do wierzenia.

Kościoty odczuwają wewnętrzną nacisk w kierunku relatywizacji związanej z pluralizmem. Wewnątrzkościelna relatywizacja oznacza, że wiele wartości i norm religijnych, zwłaszcza o charakterze moralnym, traci swoją oczywistość i niepodważalność. Niekiedy także w Kościołach mamy do czynienia z koegzystencją heterogenicznych elementów, zarówno na płaszczyźnie wartości i norm, jak i struktur oraz ugrupowań społecznych. Nie tyle instytucje, ile jednostki określają decyzje i wybory w sprawach religijno-kościelnych, stają się kompetentne w określaniu więzi wewnątrzkościelnej. Towarzyszą temu procesy zmniejszania się więzi z Kościołem i „odkościelnienia” społeczeństwa. Niektórzy sądzą, że kryzys naszych czasów idzie znacznie dalej i polega na „kryzysie Boga”, którego chce się wymazać z ludzkiej historii. Jeżeli nawet sama religia nie jest czymś obcym dla postmodernistycznej mentalności, to jednak religijność jako taka jest poddana wymogom trendów pluralistyczno-indywidualistycznych. Przemiana społecznych form religijności oznacza, że wiara religijna w społeczeństwie staje się coraz bardziej nieokreślona, niewidzialna, „rozmyta”, synkretyczna i sprywatyzowana. Jest ona nie tyle sprawą Kościołów, ile raczej jednostek ludzkich.

Pluralizm religijnych wyborów ujawnia się nie tylko poza obrębem wielkich Kościołów chrześcijańskich, ale i wśród osób przynależących do tych Kościołów. W miarę słabnięcia uczestnictwa w życiu kościelnym zmniejsza się akceptacja wartości i norm uznawanych przez te Kościoły za obowiązujące. W Kościołach protestanckich rozwijają się zarówno tendencje liberalne, jak i konserwatywne o różnych formach wyrazu. Szczególnie aktywne są ruchy ewangelikalne. Dokonywane przemiany religijne i kościelne w społeczeństwach współczesnych, a zwłaszcza zmniejszanie się formalnego członkostwa, spadek znaczenia Kościołów w życiu publicznym oraz odchodzenie od oficjalnych modeli życia religijno-kościelnego sprawiają, że część socjologów i teologów pastorałów mówi o kryzysie Kościoła ludowego („Volkskirche”), a nawet

o przekształcaniu się Kościoła instytucjonalnego w Kościół grup społecznych, w Kościół mniejszościowy, w mini-Kościół ludowy, w Kościół-diasporę, a nawet w sektę. Jeżeli nawet nie podziela się tak pesymistycznych prognoz, trzeba przyznać, że relację Kościół – społeczeństwo należy rozpatrywać zawsze w konkretnym kontekście społeczno-kulturowym, także w tym, który określa się niekiedy jako postchrześcijański.

W warunkach zmieniającej się nowoczesności przekształca się status religii i Kościoła. Religia nie jest już instytucją o cechach oczywistości kulturowej, ujawnia się natomiast w swoich społecznych kształtach poprzez zindywidualizowane decyzje ludzkie. W konsekwencji procesów indywidualizacji w rzeczywistości społecznej pojawiają się wielorakie formy tego, co religijne. Nie oznacza to bynajmniej zmięczenia czy zaniku Kościoła ludowego, który utrzymuje swoje organizacyjne formy i kształty i jest widocznym typem organizacji społecznej. W tradycyjnym społeczeństwie przynależność do Kościoła była swoistą koniecznością. W społeczeństwie nowoczesnym jest sprawą wyboru aksjologicznego, a nawet opcji. Proces modernizacji społecznej prowadzi do znacznej pluralizacji religijnej, zarówno na płaszczyźnie obiektywnej (Kościoty-instytucje, Kościoty-organizacje, Kościoty-grupy, zrzeczenia i ugrupowania), jak i subiektywnej (jednostka określa swoją przynależność religijną). Z socjologicznego punktu widzenia należy podkreślać różnicę między religią indywidualną i zinstytucjonalizowaną (zorganizowaną), między religijnością *explicite* i *implicite*, religijnością ściśle określoną i nieokreśloną, zorganizowaną i niezorganizowaną.

W warunkach strukturalnej indywidualizacji jednostki nie tyle przejmują pewien obowiązujący bezwzględnie model religijności oferowany przez „monopolistyczne” Kościoły, ile raczej konstruują własną strukturę pola religijnego. Kościoły nie są jedynymi zarządcami „religijnej substancji”. Obok nich działają różne od dawna funkcjonujące sekty, nowe ruchy religijne i parareligijne, wreszcie poszczególne jednostki we własnym zakresie określają to, co jest religijne. Przesunięcie w wierzeniach od instytucji do jednostki sprzyja wzrostowi dwóch typów ludzi wierzących: „majsterkowicza” („jestem religijny na swój sposób”), i

„probabilisty” („wierzę w coś, ale nie za bardzo wiem w co”). (Hervieu-Léger 1999: 228). Religijność według własnych pomysłów, według własnej reżyserii, przybiera rozmaite kształty. Zindywidualizowaną religijność można określić jako postawę „negocjującego partnera Boga”. Charakteryzuje się ona z jednej strony indywidualizmem, z drugiej natomiast orientacją antyinstytucjonalną. Nie ma tu już mowy o zasadzie integralności doktryny, która traktowana jest w sposób wybiórczy. Kwestionuje się rolę Kościoła i wykładni prawd wiary w kontakcie z Bogiem i w drodze do zbawienia. Tu również mamy do czynienia z religijnością, aczkolwiek odległą od ortodoksji. Współcześnie negocjuje się nie tylko z Bogiem, ale coraz częściej z wieloma bogami albo nawet bez bogów, czyli ze sobą samym. Systemy wierzeniowe jednostek i całych społeczeństw stają się mozaiką heterogenicznych elementów, nawet – choć w ograniczonym zakresie – w zsekularyzowanych społeczeństwach.

W społeczeństwie pluralistycznym dominującą formą przynależności do religii i Kościoła stają się tzw. chrześcijanie selektywni. Im słabsza jest więź z Kościołem, tym wpływ czynników społeczno-kulturowych na wybiórczość postaw wobec religii i Kościoła jest większy. Pogłębiająca się selektywność religijności osłabia z kolei więź z Kościołem. I jedno, i drugie nie jest w rzeczywistości stanem stabilnym. Częściowa identyfikacja z Kościołem i selektywna postawa wobec religii nie są na ogół odczuwane w kategoriach poczucia winy czy sytuacji krańcowej, lecz jako pewien stan zwyczajny, społecznie poświadczony i uprawomocniony. Opinia publiczna aprobuje pragmatyczne wzory zachowań będące w konflikcie z religijnym systemem wartości i tym samym pogłębia jeszcze dystans między Kościołem i społeczeństwem. Wbrew oczekiwaniom Kościoła instytucjonalnego wielu katolików dostosowuje swoje orientacje aksjologiczne i wzory postępowania do warunków otoczenia społecznego (Rogowski 2004: 123-129).

Chrześcijanie selektywni zwracają się o pomoc do Kościoła nie tylko z powodu tradycji i wychowania, ale i z poczucia *sacrum*, nawet jeżeli nie odpowiada ono w pełni oczekiwaniom Kościoła. Jest to pewien typ religijności sakramentalnej, o zróżnicowanej – niekiedy wyraźnie pomniejszonej – ortodoksyjności. Potrzeba jakiejś sakralności w decydujących

momentach życia jest wyraźna nawet u tych, u których świadomość wiary kościelnej wykazuje wyraźne znamiona regresu. Chrześcijanie selektywni chcą pozostać w Kościele i w miarę możliwości wychowywać swoje dzieci – według własnych wyobrażeń – w duchu religijnym. Ich uczestnictwo w życiu parafii ma jednak wyraźnie okazjonalny charakter. Wielu katolików i protestantów współczesnych charakteryzuje się tendencją do osobistej reinterpretacji prawd wiary, odznacza się pomniejszoną ortodoksją lub nawet daleko idącą heteredoksją. Ich deklarowana religijność nie zawsze i nie w pełni jest religijnością chrześcijańską.

W kontekście przemian religijności mówi się o wertykalnej schizmie dla określenia wewnątrzkościelnego pluralizmu. Oznacza ona utratę „bazy” Kościoła, oddalanie się członków Kościołów lokalnych w uznawanych przez nich wartościach daleko od tego, czego oczekuje Kościół instytucjonalny. Częściowa identyfikacja z Kościołem nie jest odczuwana w kategoriach winy czy jako sytuacja wyjątkowa. Chrześcijanie selektywni z reguły nie zrywają całkowicie więzi z Kościołem, nie traktują go jednak jako wspólnotę wiary, lecz raczej jako instytucję urzędową.

Istnieje jeszcze inny typ religijności selektywnej, którą można za Davidem Seeberem nazwać „kulturowo-chrześcijańską religijnością”. Nie są ważne wówczas teologiczne (stosunek do transcendentnego, osobowego Boga), chrystologiczne (stosunek do Chrystusa jako uniwersalnego pośrednika łaski) i eklezjologiczne (Kościół jako sakramentalna wspólnota w wierze) treści wiary religijnej, lecz jej ogólny kulturowo-etyczny fundament, podtrzymujący hierarchię wartości w społeczeństwie. W chrześcijaństwie ceni się – według własnego wyboru – określone wartości i normy dla celów społeczno-kulturowych. Wśród katolików narasta przekonanie, że można być dobrym chrześcijaninem, nie podtrzymując kontaktów ze swoim Kościołem (Seeber 1989: 1-5).

Tzw. nieokreślona religijność, ujawniająca się m.in. w uroczystym przeżywaniu świąt religijno-kościelnych, w których uczestniczy się uczuciowo, nie biorąc zbyt serio wiary chrześcijańskiej, jest przejawem religijności indyferentnej, o słabych powiązaniach instytucjonalnych, ale pozostającej jeszcze pod wpływem Kościołów, a przynajmniej

chrześcijańskiego dziedzictwa cywilizacji europejskiej. Jest to przejaw chrześcijaństwa kulturowego, z którego w mniejszym lub większym stopniu ulotniła się wiara religijna. Słyszcy się często powiedzenie: „Jezus – tak, Kościół – nie” lub „wierzę w Boga, ale Kościół dla mnie nic nie znaczy”.

W badaniach socjologicznych próbuje się zdiagnozować fenomen zdystansowanej (selektywnej) religijności, ale jak dotąd socjologowie nie opisali wyraźnie konturów pozakościelnej religijności. Wiele wskazuje na to, że nie mamy tu na ogół do czynienia z jakąś nową orientacją religijną, ile raczej ze słabnącą wiarą religijną, zwłaszcza w jej wymiarach instytucjonalnych. Bliskość czy dystans wobec Kościoła jest określany nie tyle przez środowisko społeczne, tradycję, dyscyplinę czy kontrolę, ile raczej przez samą jednostkę, która sprzeciwia się nadmiernej reglamentacji i regulacji w sprawach religijnych. Wolność jednostki z jej wszystkimi konsekwencjami zaznacza się również w Kościele. Określany przez nią dystans wobec Kościoła może dotyczyć nie tylko własnego wyznania, ale i wszelkiej religii zinstytucjonalizowanej.

Pluralizm społeczno-kulturowy i związany z nim pluralizm religijny ujawnia się również na płaszczyźnie stosowanej semantyki religijnej. Język religijny częściowo znika ze sfery życia publicznego, częściowo zostaje „przekodowany”. Przykładem dokonujących się przemian jest pojmowanie tego, co święte (*sacrum*), powiązania tego co religijne, z tym, co odnosi się do sensu życia. Modele i wzory religijnej semantyki zmieniają się we współczesnym świecie. Religijne pojęcia o tradycyjnej proveniencji pojawiają się rzadko jako motywy myślenia i działania w życiu codziennym. Na poziomie informacyjnym, kiedy pytamy w badaniach socjologicznych, czy respondenci uważają się za religijnych i dlaczego, większość odpowiadających odwołuje się jednak do kryteriów tradycyjnej semantyki religijnej. Częstotliwość jej stosowania wzrasta z bliskością wobec Kościoła i zmniejsza się wraz z dystansem wobec niego.

W wielowymiarowej wewnętrznej strukturze semantyki religijnej Michael Krüggeler wyróżnił pięć zasadniczych typów: a) ekskluzywnych chrześcijan odwołujących się tylko do chrześcijańskiej semantyki;

b) przeciętnie religijnych chrześcijan stosujących semantykę chrześcijańską i inne semantyki religijne; c) religijnych humanistów preferujących różne semantyki, ale tylko na płaszczyźnie funkcji „kosmizacji” religii (Bóg jako Wyższa Istota); d) zwolenników nowych ruchów religijnych odrzucających chrześcijaństwo i ateizm, odwołujących się do ogólnie transcendentnej lub synkrytycznej semantyki; e) humanistów bez religii kwestionujących wszelką religijną semantykę, skłaniających się ku semantyce w kategoriach solidarności i równości międzyludzkiej (Krüggeler 1991: 462).

Religijność i kościelność nie są ze sobą identyczne, ale występują w silnym związku korelacyjnym. Tam, gdzie Kościoły tracą na znaczeniu, spada również siła oddziaływania religii. Religijność jest w dalszym ciągu bardzo często definiowana – na poziomie semantycznym – przy zastosowaniu schematów kościelności. Nie przeczy to konstatacji, że część spośród osób nieuczestniczących w praktykach religijnych określa siebie jako „religijnych”, większość jednak ocenia siebie jako „niereligijnych”. Według Detlefa Pollacka ważność Luckmannowskiej tezy o kształtowaniu się nowej, niezależnej od Kościołów, indywidualnej religijności ma ograniczoną ważność. Tzw. pole religijne jest w dalszym ciągu w znaczącej mierze we władaniu Kościołów (Pollack 1996: 79-80).

Można powiedzieć, że radykalizacja religijnego pluralizmu ma przynajmniej dwa aspekty: z jednej strony rozwijają się nowe nurty i ruchy religijne, niezależne od zinstytucjonalizowanych modeli chrześcijańskich; z drugiej – religijność traci swoje oparcie w strukturach ugruntowanych w grupach społecznych i w całym społeczeństwie. Religijność kościelna jest ustawicznie w odwrocie, staje się w społeczeństwach pluralistycznych „sprawą” mniejszości jako jedna spośród wielu ofert i propozycji, zwłaszcza w wielkich aglomeracjach miejskich. Sam Kościół staje się „ofertą” na wolnym rynku wielu możliwości wyboru. Prawa rynku rozciągnięte na sferę religijno–kościelną gwarantują autonomię wszystkim „aktorom” oferującym symbole, rytuały, style życia itp., ale równocześnie narzucają im logikę działania rynkowego. Można odnieść do religijności to, co Zygmunt Bauman mówi o kulturowych formach wyrazu: „Zróżnicowanie kwitnie, rynek kwitnie wraz z nim. Mówiąc ściślej:

odmienność jest aprobowana i nawet promowana o tyle, o ile może na niej rynek skorzystać” (Bauman 1995: 316).

Pluralizm krańcowy i radykalny zarazem pociąga za sobą jako skutek niepewność, lęk, zwątpienie, a niekiedy nawet poczucie bezsensu życia. Te różne formy odczuwanej przygodności okazują się nie do zniesienia w życiu codziennym. Wielu poszukuje więc jakiejś formy transcendencji, m.in. w nowych ruchach i nurtach religijnych. Im więcej w danym społeczeństwie jest sekt, ruchów religijnych, kultów itp., tym wyższy jest poziom pluralizmu religijnego. Radykalna modernizacja (ponowoczesność) okazuje się w jakimś stopniu generująca nowe tendencje religijne, w tym także i chrześcijańskie.

Zmieniająca się, płynna nowoczesność, a zwłaszcza wyłaniająca się ponowoczesność, pociąga za sobą znaczny kryzys religii tradycyjnych, nawet w takich podstawowych funkcjach, jak zagwarantowanie ostatecznego bezpieczeństwa w różnorodnych trudnościach życiowych. Z powodu kryzysu religijnego w nowoczesnych społeczeństwach społeczna „bezdomność” staje się „bezdomnością” jakby metafizyczną, „bezdomnością w kosmosie” (Berger, Berger, Kellner 1975: 159). Człowiek współczesny, doświadczający wielu elementarnych lęków dotyczących jego własnej egzystencji, a równocześnie pozbawiony – z własnej woli – wsparcia religijnego, próbuje szukać sensu życia na własną rękę, w perspektywie ogólnohumanistycznej lub w perspektywie hedonistyczno-egoistycznej, a nawet cynicznej.

Płynna nowoczesność, która prowadzi do atomizacji i indywidualizacji społeczeństwa, ubocznie pobudza do szukania całościowego sensu w ruchach fundamentalistycznych. Krytyczne podejście do tradycji, próby przewartościowania wszelkich zastanych wyobrażeń, modeli i wzorów zachowań, ubocznie rodzą w pewnych kręgach społeczeństwa ponowoczesnego potrzebę kultuwowania trwałych wartości, usankcjonowanych powagą tradycji. Rozwijająca się i zmieniająca się nowoczesność przyczynia się do pluralności religijności, a nie do jej zaniku, równocześnie umożliwia powrót do jednolitego, społecznie i całościowo

integrującego modelu religijności. Nowe poszukiwania duchowe stają się ważną społeczną formą religijności.

Religijno–kościelny krajobraz staje się coraz bardziej złożony i do pewnego stopnia coraz bardziej nieprzejrzysty, ale równocześnie świadczy o znacznych jeszcze zasobach religijnych „późnej” czy „drugiej” nowoczesności. To, co możemy powiedzieć na temat sprywatyzowanej i pozakościelnej religijności, ma do pewnego stopnia hipotetyczny charakter, pomaga jednak w porządkowaniu obfitości występujących zjawisk. Jest ona – do pewnego stopnia – konsekwencją zindywidualizowanego rozproszenia i subiektywizacji wszystkich systemów znaczeń i wartości. Popularność nowych ruchów religijnych i parareligijnych – zwłaszcza w krajach zachodnich – wskazuje, że ludziom brakuje odpowiedzi na pytania dotyczące sensu życia i próbują go odnaleźć w religii.

Ruchy religijne o charakterze antysekularystycznym niejednokrotnie łagodzą dyskomfort psychiczny, który wytwarza nowoczesność podważająca wszystkie pewniki, które kierowały ludzkim życiem niemal przez całą historię (Berger 1998: 71). Ludzie – zwłaszcza zagubieni wśród mnóstwa możliwych opcji – potrzebują wyraźnych wskazówek, jak należy żyć, potrzebują przewodników, a religia okazuje się raz jeszcze „najbardziej wszędobylską ze wszystkich cech wyróżniających ludzkość” (*O szansach i pułapkach* 1997: 132). Z punktu widzenia socjologicznego nowe formy pozakościelnej religijności nie muszą być określane jako mniej religijne niż formy tradycyjnej religijności kościelnej.

Jest wątpliwe, aby wzrost pozakościelnych form życia religijnego całkowicie kompensował utratę znaczenia religijności kościelnej. W XXI wieku Kościoły chrześcijańskie – wraz ze zmniejszaniem się zinstytucjonalizowanej religijności – będą istnieć w bardzo spluralizowanych formach, jako mało spójne, niekoherentne całości. Pluralizm religijny jeszcze bardziej zaznaczy się wewnątrz Kościołów i w środowiskach społecznych, w których one działają, wśród osób przynależących do Kościołów, a także poza obrębem wielkich Kościołów chrześcijańskich. Pluralizm religijny staje się normalnym stanem, trwałym i konstytutywnym elementem społeczeństw zachodnioeuropejskich.

Kończą się marzenia o bezreligijnym społeczeństwie, ale i o całkowicie „ukościelnionym” chrześcijaństwie. Pluralizm społeczno-kulturowy i pluralizm religijny nie musi prowadzić do sekularyzacji społeczeństwa, może nawet do pewnego stopnia oznaczać rewitalizację religijności, a z pewnością poprzez współistnienie i rywalizację ze sobą różnych światopoglądów, może je pozbawiać oczywistości kulturowej (McGuire 2012: 338). Wpływ pluralizmu społeczno-kulturowego i pluralizmu religijnego na religijność ludzi współczesnych kształtuje się w zróżnicowany sposób w społeczeństwach europejskich i pozaeuropejskich.

W każdym środowisku społecznym funkcjonują zróżnicowane, niekiedy sprzeczne ze sobą przekonania religijne i moralne. Im więcej jest możliwe, tym trudniej jest określać i kontrolować zachowania członków organizacji i instytucji, tym samym i członków Kościoła. Społeczno-strukturalne procesy pluralizacji relatywizują częściowo wiarygodność kościelnych wzorów myślenia, wartościowania i działania. Są one ściśle związane z procesami indywidualizacji, w których akcentuje się przede wszystkim znaczenie osoby, pojedynczej jednostki i jej spraw, łącznie z obowiązkiem dokonywania ustawicznych wyborów we wszystkich dziedzinach życia, z religijno-kościelną włącznie (od „losu” do „wyboru”). Religia staje się także sprawą wyboru i preferencji.

Z wyboru takiej lub innej formy życia religijnego lub jej zaniechania nie wynikają żadne negatywne konsekwencje. Na płaszczyźnie wartości proces pluralizacji oznacza przechodzenie od wartości obowiązku do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych), od nomocentryzmu do autocentryzmu. Własne „ja”, własny interes staje się przewodnim motywem myślenia i działania człowieka. Przeakcentowanie samodzielności i autonomii utrudnia przejmowanie wartości i norm oraz podporządkowanie się instytucjom. Pluralizacja i indywidualizacja mogą być traktowane jako „generatory” relatywizacji, pogłębiającej niekompatybilność wartości religijno-kościelnych i społecznych. W tym kontekście pluralizm zawiera elementy niszczące religię.

W ponowoczesnych społeczeństwach dokonuje się – z powodu znacznego pluralizmu społeczno-kulturowego – proces problematyzacji

przekonań religijnych i moralnych. Znikła dawna jednolitość systemów aksjologicznych. „Ludzie stają w obliczu coraz bardziej różnorodnych przekonań, wartości, stylów życia i dlatego muszą między nimi *wybierać*. [...] Socjolog powiedziałby, że współczesność problematyzuje przekonania z powodu znacznego *pluralizmu*, jaki tworzy w społecznym środowisku. Tam, gdzie istnieje wiele przekonań i gdzie człowiek dlatego musi między nimi wybierać, potrzeba też bardziej rozbudowanej refleksji” (Berger 2007b: 17-18). Ponowoczesność jest porządkiem posttradycyjnym. W wysokorozwiniętej czy płynnej nowoczesności tożsamość osobowa i społeczna (w tym i religijna) musi być tworzona w sposób refleksyjny. Realizacji tego zadania nie ułatwia ogromna różnorodność opcji i preferencji.

Niekiedy to, co nowoczesność traktowała jako patologiczne lub dewiacyjne, w ponowoczesności jest uznawane za normalne. Radykalna pluralizacja możliwości życiowych, stylów życia, orientacji i wartości charakteryzuje postmodernistyczne społeczeństwo opcji. Do swobodnego wyboru jednostki są nie tylko dobra materialne, ale i dobra duchowe, religijne oraz różnorodność przeżyć i doznań z nimi związanych. Współczesny człowiek dostosowuje się do zmiennych sytuacji życiowych. Społeczeństwo pluralistyczne potrzebuje ludzi, którzy stają się mistrzami wolności, tym bardziej, że niektóre wartości polityczne, społeczne i moralne, nie mówiąc już o religijnych, pozostają ze sobą w konflikcie.

We współczesnych społeczeństwach pluralistycznych traci na znaczeniu kościelnie „ufundowana” religijność, ale nie oznacza to zaniku religijności. Religia wciąż pozostaje ważnym zjawiskiem kulturowym i społecznym. Pejzaż religijny się zmienia, ale charakteryzująca „współczesne społeczeństwa instytucjonalna deregulacja sfery religijnej nie oznacza wcale, iż stały się one obojętne na wszelkie duchowe czy religijne poszukiwania” (Hervieu-Léger 2001:356). W warunkach sekularyzacji zinstytucjonalizowana religia traci częściowo swoją moc integracyjną w wymiarach społecznych, niezależnie jednak od tego procesu na poziomie semantyki religijnej dominuje jeszcze jej kościelne ujęcie. Większość osób w badaniach socjologicznych, określając swój stosunek do tego, co religijne, odwołuje się do tradycyjnej semantyki religijnej. Im bardziej

ściasta jest więź z Kościołem, tym częściej badani określają się jako religijni, im ta więź jest słabsza – tym rzadziej. Niemniej pole religijne zmienia się wyraźnie, a zwłaszcza jego struktura wewnętrzna. Kościół nie jest już monopolistą w określaniu tego, co religijne. W strukturze pola religijnego następuje przesunięcie ku jednostce, która coraz częściej określa swoją religijność we własnym zakresie, jakby na „własną rękę”. Równocześnie coraz wyraźniej działają na „rynku” religijnym nowe ruchy, oferujące alternatywne style życia religijnego i moralnego w stosunku do tradycyjnych Kościołów.

Według opinii części socjologów pluralizacja społeczno-kulturowa i religijna podnosi poziom mobilizacji religijnej. Jednostki, które rozczarowują się do jakiejś religii czy wyznania religijnego, nie muszą w ogóle opuszczać „rynku” religijnego, mogą wybierać swój sposób wierzenia z bogatej oferty religijnych „produktów”. Dominacja jednej religii lub dwóch wyznań chrześcijańskich w poszczególnych krajach Europy Zachodniej – przynajmniej pośrednio – przyczyniła się do wzmocnienia procesów sekularyzacyjnych (Wilson 1994:43-52). Współczesne Kościoły doświadczają coraz częściej konkurencyjności, co stwarza pewną szansę rozwoju życia religijnego, zmusza je poniekąd do większego aktywizowania swoich dotychczasowych członków i do rekrutacji nowych.

W społeczeństwie konkurencji religia zaczyna łatwo funkcjonować według reguł podaży i popytu. Z wielości podaży ofert religijnych konkurujących ze sobą Kościołów i różnych ugrupowań religijnych wybiera się te, które odpowiadają osobistym potrzebom. Nie oznacza to odrzucenia całej tradycji religijnej (detradycjonalizacja), lecz raczej wskazuje na zmianę stosunku do tradycji, która także staje się przedmiotem wyboru. Religie i Kościoły, które działają na rynku doznań w społeczeństwie rywalizacji, muszą przystosować się do reguł gry tego rynku lub być „przeciwko”. Oznacza to dla nich pewną szansę, ale i niebezpieczeństwo utraty własnej tożsamości, stania się jednym z wielu dawców sensu i doznań.

Zwolennicy teorii pluralizacji i indywidualizacji z kolei zdają się nie doceniać procesów sekularyzacyjnych lub nawet je kwestionować, mówiąc o wyraźnym zahamowaniu sekularyzacji. Uważają oni, że utrata

społecznego znaczenia Kościołów (tzw. *odkościelnienie*) jest kompensowana wzrostem zainteresowań religijnych poza Kościołami (religijność pozakościelna). Potrzeby religijne zdają się być stałe w społeczeństwie, chociaż nie zawsze ujawniają się w kościelnych formach („wiatr wieje, kędy chce”). Dewaluacja tradycyjnego systemu religii jako układu uznanych i cenionych wartości prowadzi niekiedy do tworzenia się nowego, zindywidualizowanego systemu wartości religijnych. W społeczeństwach pluralistycznych o znamionach ponowoczesności nie wydaje się możliwa „kanonizacja” jednego światopoglądu dla całego społeczeństwa. Jeżeli nawet Kościoły i sekty odgrywają wciąż ważną rolę na „ryнку” światopoglądów, to jednak muszą one konkurować z innymi ugrupowaniami oferującymi cele i środki odnoszące się do „świętego kosmosu” i „transcendentnych doświadczeń” (Luckmann 2002: 290).

Postępująca modernizacja społeczna w wielu krajach podważa wiarygodność religii. W nowoczesnych społeczeństwach zjawiska, dawniej wyjaśniane i interpretowane w sposób religijny, uzyskują pozareligijną interpretację. Są one społecznie i religijnie spluralizowane, jednostki w swoim życiu są konfrontowane z różnymi religijnymi 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 kościelnego punktu widzenia. Ludziom coraz trudniej jest uwierzyć w transcendentne siły: Boga czy bogów, aniołów czy szatana. Religie tracą swoją dawną oczywistość kulturową, a jednostki stoją przed koniecznością osobistego wyboru. Modernizacja społeczna wiąże się z sekularyzacją świadomości religijnej ludzi wierzących, ale przede wszystkim z jej pluralizacją (Berger, Weiß 2010: 19-20; *Im Gespräch mit Peter L. Berger* 2019).

§ 3. Pluralizm religijny w warunkach globalizacji

Z perspektywy socjologicznej religie i Kościoły chrześcijańskie są przedstawiane często jako „przegрани” modernizacji (im bardziej zmodernizowane społeczeństwo, tym bardziej zsekularyzowane). W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku zaznaczył się

wzrost procesów sekularyzacyjnych w Europie Zachodniej. Socjologowie dość łatwo ulegli złudzeniu, że społeczeństwa i kultury będą w przyszłości ulegać dalszej sekularyzacji, a chrześcijaństwo będzie wchodzić w fazę „zmierchu” (np. teza Harveya Coxa o „mieście bez Boga”). W krajach komunistycznych przepowiadano zanik religii i przyspieszano ten proces w ramach masowej ateizacji społeczeństwa, w społeczeństwach demokratycznych upowszechniło się przekonanie, że religia sama z siebie zniknie (Delsol 2003: 45). Mówi się, że nowoczesna kultura zachodnia odrywa się lub już oderwała się od swoich chrześcijańskich źródeł.

Do końca lat osiemdziesiątych XX wieku w socjologii religii najbardziej popularny był paradygmat sekularyzacji. „Zakładał on, iż w społeczeństwach przemysłowych następuje stały proces ich sekularyzacji, zeświecczenia, oznaczający, po pierwsze, postępujące eliminowanie społecznych funkcji religii na rzecz instytucji świeckich, po drugie zaś – proces rezygnacji <wierzących> z obowiązujących dogmatów wiary i religijnych rytuałów. Pod koniec dwudziestego wieku zauważano jednak, iż procesy te nie oznaczają wcale zaniku religijności jako takiej, ale głęboką jej przemianę. Powstały teorie <niewidzialnej religii>, <prywatyzacji religii>, <religii obywatelskiej> itp.” (Pawluczuk 2006: 48).

Także próby stworzenia przestrzeni publicznej całkowicie oczyszczonej z religii nie powiodły się. Zachodnioeuropejska sekularyzacja nie stała się dla religii ulicą jednokierunkową, co więcej, krytyka teorii sekularyzacji jest w modzie, podobnie jak czterdzieści lat temu teoria sekularyzacji. Dzisiaj nie tyle mówi się o zmerchu religii, ile raczej o różnych przejawach jej rewitalizacji i raczej o jej przyszłości. Na przelocie XX i XXI wieku globalny trend sekularyzacyjny uległ pewnemu zhamowaniu, a nawet pojawił się trend powtórnego uduchowienia (z sekularyzacji wyrasta duchowość). Ta nadciągająca duchowość jest rozumiana przez jednych jako kryzys nowoczesności, inni wskazują na nowe nurty autentycznych poszukiwań duchowych. „Po dziesięcioleciach postu od Boga rozwija się nowy głód Boga” (Zulehner 2005: 86-87).

Socjologowie opisują w różnych terminach nowe formy religijności: *quasi-religia* (Marty Martin), religia *implicite* (Günter Thomas),

respirowalizacja (Matthias Horx), niedoktrynalna religia (Milton J. Yinger), duchowa odnowa (Paul M. Zulehner), duchowość jako tęsknota (Ariane Martin), rewolucja duchowa (Paul Heelas, David J. Tacey), nowa religijna sceneria (Christoph Bochinger), ponowny powrót bogów (Friedrich W. Graf), postkonfesyjne społeczeństwo (Edgar Wunder), postsekularne społeczeństwo (Jürgen Habermas), nowe umocnienie się religii (Claude Geffré), nowa otwartość dla religii (Ulf Jonsson), dyfuzyjna religijność (Roberto Cipriani), bezwyznaniowa religijność, niezorganizowana religijność, powrót religii, powrót *sacrum*, duchowe odrodzenie, rewitalizacja religijna, ponowne zaczarowanie świata, religijne przebudzenie, pozadogmatyczna duchowość, chrześcijaństwo między upadkiem i odrodzeniem itp.

W warunkach ponowoczesności rozwijają się nowe formy religijności, mitów i parareligii. Procesy resakralizacji są swoistą „ironią Boga” (Meyer 2005). Różne przejawy ożywienia religijnego we współczesnym świecie nie prowadzą jednak do rewitalizacji Kościołów chrześcijańskich lub tylko w nieznacznym stopniu. Są one wyrazem zapotrzebowania na nowe formy duchowości związane z najgłębszymi tęsknotami i pragnieniami człowieka, których nie zaspokaja zsekularyzowana nowoczesność. „Duchowy rynek” rozwija się, Kościoły chrześcijańskie zaś tracą na znaczeniu. Nawet w niektórych zsekularyzowanych krajach, jak np. Szwecja, obserwowano na przełomie wieków wzrost zainteresowań religijnych. Religia powróciła jako temat medialny związany np. z chorobą i śmiercią Jana Pawła II, z uroczystościami ku czci św. Brygidy w Szwecji. Polepszył się nieco klimat dla religii (Jonsson 2006: 105-109).

Swoiste przebudzenie religijne, o którym mówią niekiedy socjologowie, składa się z wielu zjawisk: „wzrost zainteresowania religią, magią, okultyzmem i praktykami ezoterycznymi, deprywatywacja wyznań chrześcijańskich (czego przejawem jest np. fundamentalizm religijny i upolitycznienie religii), poprawa społecznego nastawienia do religii (nieuznawanej już za szkodliwy przesąd czy zwykły przeżytek, lecz za skarbnicę wartości, źródło legitymizacji i gwarant humanitaryzmu w polityce, gospodarce czy medycynie) oraz swoisty <boom> wyobraźni religijnej, wyrażający się zarówno w reinterpretacji wątków

judeochrześcijańskich, jak i – a może zwłaszcza – w sięganiu po tradycje Wschodu, tradycje plemienne (np. szamanizm) i przedchrześcijańskie (neopoganizm) oraz w rozwoju nowych ruchów religijnych i kształtowaniu się tzw. światopoglądu Nowej Ery” (Motak 2004: 105). Procesy sekularyzacyjne przeplatają się z desekularyzacją. Jest jednak wątpliwe, czy zyski wyrównują straty.

Według Marii Libiszowskiej-Zółtkowskiej pluralizacja życia religijnego dokonuje się w warunkach globalizacji w odmiennych formułach.

„ - Po pierwsze, w niespotykanej dotąd skali odbywa się migracja systemów i wierzeń religijnych, ich asymilacja w nowym środowisku i współistnienie z tradycyjnymi formami życia religijnego.

- Po drugie, pluralistyczna rzeczywistość rozgrywająca się w tej samej przestrzeni prowadzi do przenikania i akceptacji zapożyczonych elementów, co hasłowo określić można jako okcydentalizację religii Wschodu, orientalizację lub afrykanizację chrześcijaństwa. Wewnątrz zaś chrześcijaństwa protestantyzację lub pentakostalizm katolicyzmu i, odwrotnie, katolicyzację protestantyzmu.

- Po trzecie, zderzenie kultur religijnych rodzi nowe ruchy religijne.

- Po czwarte, osłabienie legitymizacyjnej funkcji i publicznej roli religii powoduje, że wiara staje się kwestią prywatnego i dobrowolnego wyboru z coraz bogatszej oferty.

- Po piąte, pojawienie się charyzmatycznych przywódców, guru czyniących cuda, chroniących od nieszczęść, gwarantujących jeżeli nie szczęśliwość świata dla wszystkich, to na pewno dla wybrańców wierzących w ich moc. Podążanie za taką osobowością wynika bardziej z uwielbienia dla osoby niż głoszonych nauk.

- Po szóste, wirtualizacja praktyk religijnych przez internet (kluby dyskusyjne, dostępność do literatury i świętych ksiąg, nabożeństwa *on-line*), telewizję (teleewangelizm) i radio tworzy wirtualną wspólnotę użytkowników sieci bez względu na miejsce zamieszkania.

- Po siódme, tęsknota za religią uniwersalną, ogólnoswiatową, która na miarę percepcji współczesnego człowieka odpowiadałaby na

podstawowe pytania egzystencjalne i eschatologiczne” (Libiszowska-Żółtkowska 2007: 200).

W warunkach globalizacji religie uzyskują nowe szanse rozwoju, zarówno wielkie tradycyjne religie (chrześcijaństwo, judaizm, islam, hinduizm, buddyzm), jak i nowe ruchy religijne. Stają się one mniej związane z określonym terytorium („deterytorializacja”), powiększają się ich szanse oddziaływania w skali całego globu. Pluralizm religijny nabiera wymiarów globalnych. Konfrontacja różnych religii i światopoglądów może prowadzić do trudnych do przewidzenia konsekwencji. Ulrich Beck mówi o „globalizacji religii” i przewiduje „nowe wymieszanie religii”, które może nieść ze sobą także różne konfrontacje i konflikty, które będą rozwiązywane pokojowo lub przemocą (*Auf der Suche* 2009: 1178-1179).

Jeżeli nawet pluralizm społeczno-kulturowy i religijny w warunkach globalizującego się świata nie jest radykalnie niebezpieczny dla religii, to w każdym razie domaga się, by działalność Kościołów i ich oddziaływanie było bardziej dynamiczne i złożone, z innym rozłożeniem akcentów i priorytetów w duszpasterstwie. W nauczaniu społecznym Kościoła katolickiego często podkreśla się, że jeżeli nawet w nowoczesnych społeczeństwach przyznaje się niewielkie znaczenie Kościołom chrześcijańskim, to globalizujący się ponowoczesny świat potrzebuje i będzie potrzebował wartości religijnych. Tradycje religijne przyczyniają się w wymiarach społecznych do podtrzymywania świadomości normatywnej i solidarności międzyludzkiej. Społeczna nauka Kościoła katolickiego, która uznaje osobę ludzką za centrum i źródło porządku społecznego, może wnieść duży wkład we współczesną debatę społeczną na temat globalizacji o ludzkim „obliczu”. Pluralizacja pola religijnego powoduje jednak, że jedno określone wyznanie nie jest w stanie zagwarantować uniwersalnego konsensu w odniesieniu do dobra wspólnego, mamy do czynienia z wiarą w liczbie mnogiej.

Globalizacja w swoich różnorodnych transformacjach kulturowych będzie prawdopodobnie bardziej konkurentem niż sprzymierzeńcem religii i Kościołów. Być może w warunkach globalizacji Kościoły chrześcijańskie będą poszukiwać nowych społecznych kształtów, przy zachowaniu

swoich fundamentalnych tożsamości. Wpływ globalizacji na religie i Kościoły nie będzie z pewnością deterministyczny, globalizacja nie jest procesem, na który nie mamy wpływu. Chrześcijanie nie są bez szans, także w zglobalizowanym świecie, nie mogą oni jednak uchronić swoich Kościołów przed wszelkimi zmianami. Społeczne kształty Kościołów będą podlegać przekształceniom w XXI wieku. Każdy kraj czy część świata rządzi się własnymi prawami, a nie tylko globalizującymi się tendencjami, stąd nie można uogólniać procesów sekularyzacyjnych i traktować ich jako wzorcowych dla wszystkich społeczeństw i kontynentów.

Religijne konteksty globalizacji rzadko są – jak dotąd – obiektem zainteresowań socjologów. Wzrastająca w warunkach pluralizmu religijnego tolerancja może prowadzić do zbliżenia Kościołów chrześcijańskich, a nawet przybierać formy „wielkiego ekumenizmu” religii światowych (Halík 2003: 17). Na pluralistycznym „ryнку religijnym” przybywa wciąż „aktorów” kierujących się własną logiką i sposobami interpretacji życia. Pluralizm religijny, wykazujący na obecnym etapie rozwoju cechy nieodwracalnego zjawiska, stanowi ważne wyzwanie dla Kościołów chrześcijańskich, a może nawet grozić ich swoistą „fragmentaryzacją”. Upowszechniający się pluralizm religijny, podobnie jak masywny pluralizm wartości i postaw życiowych w społeczeństwie, może być dla wielu trudny do zniesienia. Będą oni więc poszukiwać nowych form przezwyciężania pluralizmu, w kierunku różnego rodzaju fundamentalizmów, z religijnymi włącznie. Z drugiej strony pogłębiający się relatywizm religijny i moralny, stymulowany przez globalizację, oznaczałby realizację scenariusza „indyferentyzacji”. Kościoły czy szerzej organizacje religijne śledzą nie tylko negatywne wpływy szerszych procesów modernizacyjnych związanych z globalizacją na ich działalność i miejsce w świecie, ale i próbują wykorzystywać – w miarę możliwości – stwarzane przez nią szanse i możliwości rozwoju.

Część studiów socjologicznych potwierdza tezę, że pluralizm religijny bardziej osłabia niż wzmacnia żywotność (witalność) wspólnot religijnych i stanowi zagrożenie dla tożsamości kościelnej (Chaves, Gorski 2001: 261-281). Wszędobylskie *sacrum* zmienia ustawicznie swoje miejsce w przestrzeni indywidualnej i społecznej, ale równocześnie coraz

wyraźniej traci kontury kościelności, czyli ściste powiązania z religią zinstytucjonalizowaną. W warunkach globalizacji pluralizacja życia religijnego uzyskuje nowe uwarunkowania i prowadzi do zróżnicowanych konsekwencji. Religia była wciąż obecnym i trwałym elementem w historii ludzkich społeczeństw. Nic nie wskazuje na to, by w przyszłości, w warunkach globalizacji, miała zniknąć. Wydaje się ona na stałe związana z kondycją ludzką i w jakichś formach będzie trwać zawsze.

Według socjologa krakowskiego Piotra Sztompki religia i jej potrzeba „jest elementem egzystencji ludzkiej, nieuchronnie obecnym w wszelkich kulturach, wszelkich cywilizacjach, a wynikającym, wydaje mi się – mówiąc w kategoriach ziemskich, a nie teologicznych – z potrzeby pokonania niewiadomego, niepewnego losu, który jest losem ciągle narażonym na traumy. Całe nasze życie jest bowiem nieustannym procesem walczenia z zewnętrznym światem, okolicznościami, sytuacjami, procesem przewycięzania czegoś. Wtedy każdy szuka jakiejś pomocy, przede wszystkim duchowej, najczęściej znajdowanej jako wiara ostatecznie w samym sobie. Ta pomoc może mieć bardzo duże znaczenie dlatego, że wiadomo, iż wzmocnienie motywacji, poczucia bezpieczeństwa, poczucia jakiejś osłony w trudnych sytuacjach życiowych, może mieć niebywale ważne znaczenie dla zapewnienia wewnętrznej siły, harmonii, zdecydowania w działaniu. To jest pierwsza okoliczność. Druga przyczyna, dla której religia jest tak powszechna, w moim przekonaniu jest taka, iż świat jest tak niezwykle bogaty w różnorodności i skomplikowany. Świat w ogólności – świat Przyrody, żywy i martwy, zarówno Wszechświat i mikrokosmos, świat ludzi i ich życia – jest nieprzenikniony dla racjonalnej, zimnej refleksji” (*Determinacja osiągnięcia* 2006: 664-665).

Wielokształtny pluralizm religijny jest cechą charakterystyczną współczesnych społeczeństw. Obok pluralizmu wyznaniowego i różnych społecznych form chrześcijaństwa zaznacza się w Europie Zachodniej coraz wyraźniej obecność pozachrześcijańskich wspólnot religijnych, przede wszystkim islamu, ale i innych ugrupowań religijnych (islam staje się powoli religią europejską). Zyskują na znaczeniu różnego rodzaju nowe ruchy religijne, z ruchem *New Age* włącznie, oraz *quasi*-religijne ideologie, oferujące własne interpretacje życia i sensu. Szeroko rozumiany

pluralizm religijny jest nie tylko faktem, ale zyskuje również normatywną legitymizację. Wzrastający pluralizm religijny – jak wskazuje przykład Ameryki Północnej – nie musi działać osłabiająco na religię. To raczej monopolistyczna lub duopolistyczna struktura wyznaniowa w Europie Zachodniej przyczyniła się w pewnym stopniu do wzmocnienia procesów sekularyzacyjnych. Jeżeli teza ta weryfikowałaby się w Europie, to należałoby oczekiwać korzystnego wpływu pluralizmu religijnego na pozycję i rolę Kościołów chrześcijańskich we współczesnym świecie. Globalizacja sprzytałaby pluralizmowi religijnemu, a przez to i religii. Ale można sobie wyobrazić i inne scenariusze rozwoju. Jednym z możliwych jest także globalizacja jako upowszechnianie się modelu zachodniej sekularyzacji i laicyzmu. Sprowadzanie wpływu globalizacji na religię i Kościoły wyłącznie do sekularyzacji byłoby swoistym ideologicznym nadużyciem.

Na koniec warto podkreślić, że niezależnie od dyskusji na temat różnych przejawów sekularyzacji i desekularyzacji, dechrystianizacji czy rechrystianizacji w Europie, także procesy globalizacyjne zmieniają pozycję religii i Kościołów. Oddziaływanie globalizacyjne na religie i Kościoły jest obecnie trudne do określenia, ale można z całą pewnością twierdzić, że tworzą się nowe możliwości – pomimo trwających procesów „odkościelnienia” czy sekularyzacji – do działań proreligijnych na skalę globalną. Przykładem wykorzystania tych nowych możliwości i ram odniesień dla religijnej „ekspansji” była działalność Jana Pawła II i obecnie Benedykta XVI oraz Papieża Franciszka. Tworzą się nowe szanse modernizacji samej religii, a w odniesieniu do chrześcijaństwa – nowe szanse ewangelizacji. Odradzające się poszukiwania duchowe we współczesnym spluralizowanym świecie, przebiegające dość często poza zinstytucjonalizowanymi religiami, są nie tylko niebezpieczeństwem ale i szansą dla chrześcijaństwa.

§ 4. Uwagi końcowe

Pluralizm światopoglądowy, który dawniej był traktowany jako integralny element teorii sekularyzacji, powodujący relatywizację treści religijnych i subiektywizację statusu sumienia, jest obecnie uznawany

przez niektórych socjologów za ważny element „rynku” religijnego. Podaż religijnych dóbr stymuluje popyt oraz poszukiwanie takich kontekstów społeczno-kulturowych, które pozwalają optymalizować religijne kompetencje jednostek. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że religia będzie wówczas traktowana jako swoisty „towar”, który klient wybiera spośród wielu dóbr na rynku światopoglądowym (Wohlrab-Sahr 2001:781-783). Relacje pomiędzy religijnością i niereligijnością w warunkach pluralizmu stają się coraz bardziej niejasne i zamazane. Istnieje do pewnego stopnia moda na bezpośrednie doświadczenie Boga, traci na znaczeniu wiara w doktryny religijne i praktyki kultowe.

Zainteresowanie problemami i pytaniami religijnymi wydaje się wzrastać, ale ludzie nie zawsze zwracają się z takimi kwestiami w stronę wielkich Kościołów i religii (zmniejszona wiarygodność tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich). Pluralizm religijny związany z upowszechnieniem się religii wschodnich i nowych ruchów religijnych w społeczeństwach europejskich może prowadzić do rozmaitych reakcji: począwszy od tolerancji, ekumenizmu i dialogu, aż po ksenofobię, stereotypy i uprzedzenia religijne. Przyszłość religii i Kościołów chrześcijańskich jest trudna do określenia, pozostaje ona do pewnego stopnia wielką niewiadomą. Dla socjologów była ona, jest i pozostanie fascynującym tematem badawczym.

„Nowoczesność, w szerokim rozumieniu tego słowa, prowadzi mniej ku zanikowi przekonań i praktyk religijnych, a bardziej ku ich różnorodności grupowej i jednostkowej (stwierdzenie z krajowych i międzynarodowych badań). Mamy więc zjawisko deregulacji tradycyjnych Kościołów w Europie, zróżnicowania się i mnożenia grup religijnych, a co za tym idzie – nowe formy religijności” (Dyczewski 2004: 226). Różnorodność religijna jest w pewnym stopniu elementem składowym procesów modernizacji społecznej. Według niektórych socjologów (np. Peter L. Berger, Karl Gabriel, Maria Libiszowska-Żółtkowska, Charles Taylor) pluralizacja religijna jest cechą bardziej charakteryzującą społeczeństwa współczesne niż sekularyzacja (upadek religii).

Socjologowie mogą w przybliżeniu wyjaśnić dokonujące się procesy przemian w religijności i kościelności w dzisiejszym świecie znajdującym

się pomiędzy tradycją i ponowoczesnością. Wiedza socjologiczna na temat przemian religijności i więzi z Kościołem jest ze swej najgłębszej natury tymczasowa, zawsze poddająca się rewizji, probabilistyczna, nawet w swoich najbardziej potwierdzonych odkryciach. W każdym razie wydaje się, że nowoczesny zamęt społeczno-kulturowy, niosący ze sobą wiele niejasności i ambiwalencji, stwarza nową sytuację dla religii, nie wyklucza ponownego odkrywania wiary, nawet jeżeli nie dokonuje się to w sensie powrotu do pełnej tradycji religijnej czy akceptacji zinstytucjonalizowanej religii. Sekularyzacja jest perspektywą realną, ale nie jedyną.

Słusznie zauważył Jan Paweł II w przesłaniu z okazji IX Sympozjum Biskupów Europejskich z dnia 22 października 1996 roku: „Nasze pluralistyczne społeczeństwo stawia wierzącym wciąż nowe zadania; przynagla ich nie tylko do poszukiwania odważnych dróg ewangelizacji, ale także do odkrywania nowych sposobów przeżywania wiary, odpowiadających zmienionym warunkom społeczno-kulturowym. Dlatego Kościół musi nadal wstuchiwać się z szacunkiem w głos tych, którzy szukają prawdy, a nade wszystko winien rozwijać dialog ekumeniczny i międzyreligijny, aby wraz z chrześcijanami innych Wspólnot oraz z wyznawcami innych religii dawać wobec zsekularyzowanego świata wyraziste świadectwo wartości transcendentnych” („L'Osservatore Romano” 18: 1997 nr 1 s. 20). Nie możemy być całkowicie pewni, że w XXI wieku nie nastąpi – w jakichś formach – odrodzenie religijne czy rewitalizacja religijności.

Trend ku indywidualizacji i pluralizacji religijnej oraz nasilające się procesy częściowego zdystansowania się wobec Kościoła, oznaczające osłabienie więzi między religijnością i kościelnością oraz utratę monopolu wielkich Kościołów chrześcijańskich w sektorze religijnym, mogą być pewną szansą rozwoju dla spluralizowanego, pojawiającego się w rozmaitych kształtach chrześcijaństwa. Z postmodernistycznego punktu widzenia jest to sytuacja normalna, oznaczająca odejście od nadmiernie zinstytucjonalizowanych form religijności w kierunku religijnego pluralizmu (nie jest to degradacja religijności, ale zmiana form religijnych). Kościół musi reagować na nową sytuację chrześcijaństwa niezależnie od tego, w jakich kategoriach zostanie ona opisana. Zmiany dokonujące się w religijności, często określane w Kościele jako

kryzys, nie muszą oznaczać upadku religii, niosą one ze sobą również pewne szanse i nowe możliwości pracy dla Kościołów w multireligijnym społeczeństwie.

Sytuacja religijna staje się do pewnego stopnia „postmodernistyczna”, co bynajmniej nie upoważnia do podawania prognoz jednoznacznie złowrogich dla chrześcijaństwa. Kościół musi być jednak przygotowany na tę nową sytuację różnorodności i swobody światopoglądowej. Kościół nie powinien wzywać do walki z radykalnym pluralizmem religijnym i ze strukturalną indywidualizacją religijną, lecz przekształcać je w ramach misji ewangelizacyjnej poprzez otwarty dyskurs i dialog z innymi ludźmi reprezentującymi odmienne poglądy co do rozwiązań problemów ludzkich i religijnych (nie „przeciw”, lecz „z”). Przed chrześcijańskim przepowiadaniem i duszpasterstwem otwierają się nowe, wciąż słabo wykorzystane możliwości. Kościół powinien ustawicznie reflektować nad swoją kondycją, poddawać się samokrytycznie w duchu Ewangelii (*Ecclesia semper reformanda*).

W warunkach rosnącego pluralizmu i indywidualizmu religijnego w społeczeństwie oferta duchowa i społeczna Kościoła musi być coraz bardziej zróżnicowana. Nie rezygnując zbyt pochopnie i pośpiesznie z oferty dla mas, należy rozwijać zindywidualizowane formy uwzględniające specyficzne potrzeby i problemy religijne różnych grup i środowisk społecznych. Jedną z dróg pogłębiania religijności oznaczającej równocześnie etap kościelnej dojrzałości są ruchy kościelne i nowe wspólnoty religijne. Wymiar instytucjonalny i charyzmatyczny Kościoła wzajemnie się wspierają, stanowią jego istotne i konstytutywne elementy. W ich dynamicznej symbiozie kryje się ogromny potencjał dla przyszłości Kościoła. W tym kontekście ważne jest i to, by Kościół instytucjonalny w swoich empirycznych kształtach ewoluował od „kultury pouczania” do „kultury uczenia się”.

Kurt Koch mówi o trzech opcjach działania możliwych dla Kościoła we współczesnych, zróżnicowanych i spluralizowanych społeczeństwach. W opcji tradycjonalistycznej próbuje się odtworzyć dawne stosunki społeczne typowe dla społeczeństw przednowoczesnych. Kościół

i wiara stają się swoistym „rezerwatem przyrody” i subkulturą w złożonym społeczeństwie. W obrębie wewnętrznego życia Kościoła próbuje się zachować specyficzne tradycyjne zwyczaje, dawniej kultywowane w chrześcijaństwie. Jest to opcja odchodząca w przeszłość, z którą pożegnała się już nawet hierarchia kościelna.

Opcja liberalna sugeruje konieczność dostosowania się Kościoła do zmieniających się warunków społecznych i uwzględnienia wszystkich oczekiwań wiernych. W konsekwencji Kościół staje się swoistą „stacją usług religijnych”, a duszpasterstwo jest zorientowane na zaspokajanie potrzeb na „rynku religijnym”. Kościół dostosowuje się do oczekiwań wiernych, nie zaś do wymagań Ewangelii.

Trzecia opcja, zwana misjonarską, zakłada dialog z rzeczywistością i jej przemianę poprzez przekaz wartości. Kościół według tej opcji powinien zdążyć do przewyciężenia swego społecznego ograniczenia. Nie akceptuje się więc społecznego wydzielenia religii i Kościoła z życia publicznego oraz próbuje się wnosić Ewangelię do wszystkich ważnych obszarów ludzkiego życia (Koch 1998: 14-16).

Kościół nie może ulegać pokusie izolowania się od współczesnego społeczeństwa ani też bezkrytycznie dopasowywać się do tego społeczeństwa i jego wymagań. Powinien prowadzić nieustanny dialog ze zróżnicowanym religijnie społeczeństwem. W rzeczywistości balansuje on pomiędzy postawą sekciarskiego samowyzolowania się ze społeczeństwa a postawą pełną kompromisów w dopasowywaniu się do warunkowań nowoczesnego świata. Kościół nie może pogodzić się z tezą, że religijność jest sprawą zindywidualizowaną i sprywatyzowaną, gdyż każdy akt religijny ma zawsze znamię osobowe i wspólnotowe (społeczne) zarazem. Trzeba jednak pamiętać, że wszyscy uczestnicy dyskursu wywodzący swoje poglądy z przesłanek skrajnie liberalnych i sekularnych będą optować za koniecznością ograniczenia religii i Kościoła do sfery prywatnej, zgodnie z wymogami strukturalnymi tak zwanej nowoczesności.

Kościół katolicki nie jest przeciwny pluralizmowi, uprawnionemu zróżnicowaniu możliwych opcji. Wiara chrześcijańska może prowadzić do rozmaitych zaangażowań. Pewne formy pluralizmu religijnego są

i będą obecne w Kościele. „Minął czas jednolitego etosu w społeczeństwie i w Kościele i nie możemy tworzyć opozycji: z jednej strony święty Kościół, a z drugiej zły świat. Problem pluralizmu istniejącego w społeczeństwie możemy rozwiązać tylko przez dopuszczenie do pewnego pluralizmu także w Kościele (*Kościoty i Europa* 1997: 5).

Jeżeli nawet Kościół godzi się z tym, że religijność jako rzeczywistość ludzka jest otwarta na różne formy realizacji, to nie może być ona czymś nieokreślonym czy rozplywającym się w bezkształcie, nie może też być propagowana według metod swoistego kościelnego marketingu, na zasadzie indywidualnych upodobań („Kościół podaży i klienci”). Chrześcijaństwo przychylne człowiekowi nie oznacza religii bez wymogów i zobowiązań moralnych, a eklezjologia komunii sformułowana w konstytucji soborowej *Lumen gentium*, stwarzająca przestrzeń dla charyzmatów, postug, różnych form uczestnictwa Ludu Bożego, nie oznacza demokratyzmu i socjologizmu, które nie odzwierciedlają katolickiej wizji Kościoła (TMA, nr 36).

Funkcjonowania religii czy Kościoła nie można sprowadzić do mechanizmów rynkowych podobnych do tych, które działają w gospodarce. Rynkowy model religii, wypracowany przez socjologów amerykańskich, wyjaśnia tylko pewne społeczne wymiary religijności zorientowanej na subiektywne preferencje jednostki wybierającej ze zróżnicowanych religijnych ofert to, co pasuje do jej indywidualnych wymogów (zorientowanie konsumpcyjne wobec religii, religijność „użytkowa”, religijność „rynkowa”). (Knoblauch 1996: 25-26). W pluralistycznej sytuacji rynku zwiększa się proces relatywizacji oferty religijnej, podlega redefinicji i modernizacji chrześcijańska tradycja oraz utrwalone struktury kościelne. Pluralizm jest darem i zadaniem, a przewartościowanie „pola religijnego” niesie ze sobą zarówno niebezpieczeństwa, jak i szansę dla działań Kościoła.

Ponowoczesność, a szczególnie związany z nią radykalny pluralizm we wszystkich dziedzinach ludzkiego życia, jakkolwiek stwarza dla Kościoła trudne problemy do rozwiązania, może być i jest szansą dla chrześcijaństwa. Zmusza on do podjęcia określonych wyzwań płynących z teraźniejszości i do refleksji nad wartościami, które ona szczególnie preferuje. Pluralizm religijny stwarza poniekąd „zbawczy przymus” do głębszego

i bardziej personalnego przeżywania wiary i jej uzasadniania wobec ludzi inaczej wierzących lub niewierzących, daje szanse uwolnienia wiary od determinizmów społeczno-kulturowych i do przeżywania jej w wolności.

Istnieją w Kościele i w parafiach ogólne i konkretne inicjatywy, które wychodzą naprzeciw silnym tendencjom indywidualizacji i pluralizacji stylów życia (np. nowe ruchy odnowy duchowej, nowe kręgi wspólnotowe i stowarzyszeniowe, lokalne inicjatywy o charakterze dialogicznym). Potencjał innowacji w Kościele współczesnym jest znaczny i wykracza daleko poza ruchy o charakterze fundamentalistycznym. Te nowe formy społeczne wrastania w wiarę będą w przyszłości w jeszcze większym stopniu kształtować oblicze Kościoła i „bycie” Kościołem w nowy sposób. Wiara religijna nie jest sprawą prywatną, zjawiskiem wewnętrznym, czymś pozaspołecznym, lecz jest aktem zarówno indywidualnym, jak i wspólnotowym, mającym swoje odzwierciedlenie w interakcyjnej i komunikatywnej praktyce życiowej. Kościoły muszą próbować „uwspólnotowić” różnorodne, zindywidualizowane, „zmutowane” czy postmodernistyczne formy religijności. Dyferencjacji społecznej w Kościele muszą towarzyszyć nowe formy integracji. Akcentowanie nowych kształtów społecznych Kościoła niesie ze sobą – oprócz niewątpliwych szans – również niebezpieczeństwo rozdzielenia się Kościoła „całościowego” na Kościoły „częściowe”.

Kryzys tradycyjnych Kościołów nie wyklucza renesansu tego, co religijne w rozwiniętej nowoczesności. Tradycyjne wartości chrześcijańskie w nowej interpretacji, w warunkach ustawicznie zmieniającego się i niepewnego środowiska społecznego, mogą uzyskać niespodziewaną koniunkturę. Dynamizm religijny związany z pluralizmem niszczy co prawda „kulturowe oczywistości” kościelności, ale równocześnie stwarza nowe możliwości dla wiary i rozwoju religijności w jej różnorodnych kształtach. Kościół nie musi nadmiernie obawiać się pluralizmu religijnego, ale powinien traktować go jako ewangelizacyjne wyzwanie, mobilizujące do troski o inkulturację Ewangelii w ponowoczesnym świecie, w kontekście nieustannej relektury chrześcijańskiej Dobrej Nowiny.

Kościół, który działa jakby „pod wiatr”, nie jest pozbawiony szans, chociaż socjolog nie jest w stanie dostarczyć terapeutycznych recept. Może on jednak formułować pewne zalecenia i rekomendacje. Przede wszystkim zaleca rezygnację z postawy doraźnego reagowania na zmiany w środowisku społecznym i zadowolenia z dotychczasowych rozwiązań („zawsze tak robiliśmy”), opartych na przekonaniu, że Kościół zawsze skutecznie rozwiązywał swoje problemy tradycyjnymi środkami. Proponuje natomiast strategię rozwoju preferującą tak zwane duszpasterstwo komunikowania („Kommunikationspastoral”), charakteryzujące się ustawicznym poszukiwaniem nowych możliwości oddziaływania działania (duszpasterstwo ofensywne), zwłaszcza w tych przestrzeniach społecznych, w których Kościół jest aktualnie prawie nieobecny. Oznacza to prowadzenie konstruktywnego dialogu ze współczesnym światem, bez imitowania go czy bezkrytycznego przystosowywania się do jego wymogów i oczekiwań.

Rozdział III

Pluralizm społeczno-kulturowy a moralność

Procesy modernizacyjne pociągają za sobą gwałtowne zmiany społeczne związane z przejściem od „świata losu” do „świata wyboru”, od absolutnych nakazów do względnie nieograniczonych możliwych wyborów. Ponowoczesność i radykalny pluralizm są ze sobą ściśle związane.

W warunkach niemal nieograniczonego wzrostu technologicznych i instytucjonalnych możliwości cała biografia życiowa jednostki nie jest już wypadkową „losu” czy „przeznaczenia”, lecz przedmiotem indywidualnych decyzji. Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, poszerzenie „przestrzeni” wolności, poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych ofert, z drugiej zaś strony oznacza poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm, wyobcowanie, dezorientację co do właściwych form myślenia i działania oraz wiele innych trudności (tzw. ambiwalencja nowoczesności). (Berger 1993: 12; Štefaňak 2021b: 36-40).

W ostatnich 40 latach w Europie Zachodniej zaznaczał się przyspieszony proces sekularyzacji. Społeczeństwa stawały się coraz bardziej zdechrystianizowane, nawet jeżeli zachowywały jeszcze chrześcijańską fasadę. *Sacrum* było eliminowane zarówno z życia społecznego, jak i z wytworów kulturowych ludzi. Polityka, gospodarka, nauka, kultura i inne dziedziny życia społecznego uzyskiwały swoją niezależność od religii i moralności chrześcijańskiej, wypracowywały własne systemy regulacji i legitymizacji swoich działań. Mandat interpretacyjny religii uległ poważnemu osłabieniu. W ponowoczesnych społeczeństwach nie ma już jednego, ogarniającego wszystkie dziedziny życia systemu wartości i norm. Życie społeczne w coraz większym zakresie jest kierowane i koordynowane różnorodnymi zasadami pragmatycznymi, niezwiązanymi z religią i moralnością religijną. Proces ten można określić jako przejście od całościowego i monocentrycznego porządku do spluralizowanego życia społecznego i politycznego. W sekularyzujących się społeczeństwach

jednostki uzyskiwały możliwość wyboru określonych elementów z doktryny chrześcijańskiej, wraz ze swoistym „prawem” dystansowania się wobec Kościołów jako instytucji, a także oddzielenia moralności od religii. Kontury tego, co chrześcijańskie, stają się mniej określone, bardziej zróżnicowane, mniej ukościelnione, bardziej pluralistyczne (Seweryniak 2018: 312-327).

Anthony Giddens określa sekularyzację jako proces, w wyniku którego religia traci swój wpływ na różne dziedziny życia społecznego. Wskazuje się na trzy wymiary sekularyzacji: a) Zmniejsza się liczba członków organizacji religijnych, czyli coraz mniej osób należy do Kościołów i innych organizacji religijnych oraz aktywnie uczestniczy w nabożeństwach oraz innych uroczystościach religijnych (np. w różnych rytuałach religijnych). Te wskaźniki sekularyzacji mają charakter obiektywny; b) Spada znaczenie społeczne, zmniejsza się majątek i prestiż Kościołów i innych organizacji religijnych. Organizacje religijne na całym świecie straciły znaczną część swojej władzy społecznej i politycznej. Zwłaszcza w Europie Zachodniej organizacje religijne borykają się z problemami finansowymi, tylko niektóre nowe ruchy religijne potrafią zgromadzić z dnia na dzień znaczne fundusze; c) Zmienia się sfera przekonań i wartości. Dawniej religia odgrywała w życiu codziennym ludzi znacznie większą rolę niż dzisiaj. Kościoły wpływały na ich życie rodzinne i osobiste. Idee religijne dzisiaj w o wiele mniejszym stopniu oddziałują na nasze życie niż w społeczeństwach tradycyjnych (Giddens 2012: 696-698). Koncepcja sekularyzacji jest bardzo użyteczna w wyjaśnianiu zmian w tradycyjnych Kościołach chrześcijańskich, także w dziedzinie moralności (sekularyzacja moralności).

Wiara chrześcijańska zawiera nie tylko zobowiązania człowieka wobec Boga, ale i wobec siebie samego i innych ludzi (relacje z innym człowiekiem, grupami społecznymi, całym społeczeństwem). Część tych zobowiązań moralnych wynika z idei człowieczeństwa (przestanki humanistyczne), część ma swoje odniesienia do religii jako takiej. Przekonania moralne człowieka wierzącego i niewierzącego nie pokrywają się całkowicie. Wierzący spostrzega i akceptuje wiele swoich obowiązków wobec Boga, także i część zobowiązań wobec siebie, innych ludzi, a nawet

rzeczy, które mogą nie mieć znaczenia dla człowieka niewierzącego. Przekonania wierzących i niewierzących w odniesieniu do innych ludzi mogą być częściowo zbieżne. Jeżeli nawet religia nie dostarcza wyłącznie właściwych fundamentów dla moralności, to odgrywa ważną rolę w kształtowaniu przekonań moralnych (Berger 2006: 187-194). Współcześnie związek religii i moralności został w znacznej mierze zakwestionowany, a przekonania moralne ludzi zmieniają się w zależności od kontekstu społeczno-kulturowego.

Pluralizm społeczno-kulturowy i sekularyzacja jako dwa wielkie procesy społeczne charakteryzują czasy współczesne, wywołują także zmiany w dziedzinie moralności, czyli uznawanych wartości i norm moralnych oraz wzorów zachowań moralnych. W niniejszym rozdziale zostaną omówione trzy kwestie, a mianowicie, moralność ludzka w procesie przemian w nowoczesnych społeczeństwach oraz możliwe kierunki dalszych przemian, a także procesy relatywizacji moralności. W warunkach społeczeństwa ponowoczesnego, jak mówią inni – społeczeństwa postindustrialnego – dokonuje się „dalsza liberalizacja w wielu strefach regulatorów życia społecznego oraz zmniejszenie stopnia ich egzekwowania w dziedzinie obyczajowości i moralności – zmniejszenie również w sali masowej skuteczności oddziaływania w Europie norm religijnych” (Tyszka 1999: 197; Libiszowska-Żółtkowska 2008: 301-322).

§ 1. Moralność ludzka w procesie przemian

Spółczesne społeczeństwo pluralistyczne składa się nie tylko z mniej lub bardziej autonomicznych segmentów, ale także wzajemnie konkurujących i ścierających się ze sobą rozmaitych światopoglądów o religijnym bądź niereligijnym charakterze, artykułujących swoje interesy, cele, ideały itp. Wraz z postępami industrializacji i urbanizacji społeczeństwa stają się coraz bardziej zróżnicowane i aktywnie pluralistyczne, nie ma w nich jednego światopoglądu o roszczeniach monopolistycznych czy totalistycznych. Każda grupa czy organizacja w społeczeństwie cieszy się wolnością w zakresie tworzenia własnych prawd, ich upowszechniania oraz równością nie tylko wobec prawa i w zakresie tych samych szans, ale

i w sensie absolutnego równouprawnienia do zajmowania każdej pozycji i stanowiska (zakaz wszelkiej dyskryminacji). (Schmidtchen 1992: 174). Wraz z ilościowym wzrostem pluralności zmienia się i jej jakość, inaczej mówiąc, wraz z ekstensyfikacją zmienia się i intensyfikacja.

We współczesnym świecie zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy etyczne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. Istotną cechą społeczeństw pluralistycznych, zwłaszcza wchodzących w ponowoczesną fazę rozwoju, jest utrata absolutnej ważności wartości i norm moralnych, szczególnie tych, które są w swoim rodowodzie związane z religią. „W tradycyjnym świecie tzw. problemy egzystencjalne były już z góry rozstrzygnięte, natomiast w naszych demokratycznych społeczeństwach, w których obowiązuje zasada jednostkowej autonomii, występują z niespotykaną ostrością. Małżeństwo, wychowanie dzieci, wierność, stosunek do pieniędzy, do ciała, sprawy związane z postępem nauki i techniki – naszej postawy wobec tych kwestii nie normują już jasno określone i uznane zasady. Prawdę powiedziawszy, im bardziej te pytania się nasuwają, tym trudniej jest nam – pozbawionym jakichkolwiek danych z góry kryteriów – znaleźć jakąś przez wszystkich uznawaną odpowiedź. Przy tym im bardziej owe kryteria się rozmywały – w miarę jak znikał tradycyjny świat, oparty na teologii moralnej – tym więcej aspektów życia przechodziło do sfery indywidualnych wątpliwości” (Ferry 1998: 28; Betlej 2015: 464-469; Betlej 2019).

Człowiek współczesny chce suwerennie decydować o dobru i złu, czyli o wartościach moralnych. W postmodernistycznej ambiwalencji nie jest jednak w stanie precyzyjnie odróżnić dobra od zła, stwierdzić, co lepsze, a co gorsze. Tzw. ponowoczesny człowiek nie podejmuje decyzji moralnych na podstawie jednoznacznych kryteriów dobra i zła, uświęconych autorytetem tradycji religijnej, lecz kieruje się opcjami aksjologicznymi, które odwołują się raczej do kryteriów zindywidualizowanych. Tracą na znaczeniu normy moralne oparte nie tylko na autorytecie religijnym, ale i na autorytecie społeczno-kulturowym. Wydaje się, że kultura moralna, która jest ważnym źródłem społecznego ładu oraz poczucia bezpieczeństwa grup społecznych, coraz mniej odwołuje się do

trwałych standardów tego, co jest słuszne, i tego, co powinno wzbudzać sprzeciw. Proponowany w teorii i rozwijający się w praktyce program odrzucenia wszelkich ogólnych wartości moralnych grozi zachwianiem fundamentów życia społecznego – twierdzą zwolennicy trwałego ładu społecznego w społeczeństwie.

W procesach przemian społeczno-kulturowych zostaje zburzony całkowicie lub częściowo tradycyjny porządek aksjologiczny i na jego miejscu pojawia się nagle lub stopniowo porządek nowy. W warunkach mniej gwałtownej zmiany społecznej nowe wartości łącząc się ze starymi, niekiedy przechodzą przez „filtr” starych. Dokonuje się powolna wymiana wartości: w miejsce kwestionowanych lub zużytych, tracących swoje funkcje społeczne reguł i norm pojawiają się inne, na ogół mniej ograniczające i hamujące. Tworzą się nowe reguły ludzkiego współżycia. W nowoczesnych warunkach, zwłaszcza o zaznaczających się coraz wyraźniej cechach ponowoczesności, wiele wartości dotychczas stabilnych podlega procesowi destabilizacji. Zmieniają się zarówno pewne dobra jako cele działania, jak i postawy wobec tych celów oraz struktury przekazu wartości.

Żyjemy w zderegulowanym świecie, w którym panuje różnorodność stylów życia, niepewność co do tego, jak się zachować i jak postąpić. Różnorodność sposobów życia oznacza, że różni ludzie postępują według różnych reguł. Musimy nauczyć się żyć w świecie niepewności. Kodeksy etyczne – twierdzi Zygmunt Bauman – wskazujące na uniwersalną moralność nie zapewniają postępów w moralności ludzi. Musimy żyć z wątpliwościami, w stanie niepewności i podejmować decyzje w duchu odpowiedzialności za innych (Bauman 1998: 3-5). „Życie człowieka stojącego co dzień przed wyborem między dobrem a złem i świadomym odpowiedzialności za ten wybór nie jest różami ustane. Przeciwnie, jest pełne rozterek, niepokoju, samopotępienia, a nade wszystko ustawicznego niepokoju i ryzyka. Ale to jedyne życie, jakie mamy. A i kto powiedział, że być człowiekiem jest łatwo? Pragnąc moralności bez niepewności i rozdarcia – to tak jak zachwycać się złotą rybką, biadając nad tym, że nie można jej wyjąć z wody i popieścić. Na pytanie „Czy odpowiedzialność podoła zadaniu, jakie na nią spada?” odpowiedź wypada: Lepiej, by podołała. Jest

wszak jedyną naszą nadzieją. Kwestia czy odpowiedzialność udźwignie moralność jest sama zadaniem moralnym” (Bauman 1998: 6).

Andrzej Kojder wskazuje na zjawisko destrukcji normatywności. „Przejawia się ono w rozpadzie norm społecznych – zarówno kulturowych, jak i tetycznych – jako ogólnych reguł postępowania o powszechnej mocy obowiązywania. Normy przestają pełnić swoje podstawowe funkcje kontrolne, socjalizacyjne i integracyjne. Ulegają rozkładowi kryteria tego, co obowiązuje, i co nie obowiązuje. Atrofia norm powoduje, że interakcjom i zachowaniom ludzkim brakuje regulatorów i drogowskazów. Upowszechnia się poczucie, że wielu sytuacji nie regulują żadne normy, że nie obowiązują w nich żadne reguły. Dokonując różnych wyborów i podejmując decyzje, ludzie nie czują się ograniczeni żadnymi restrykcjami – ani groźbą kar, ani wyrzutami sumienia. Tracą zarazem orientację, co im wolno, a czego nie wolno, co jest sprawiedliwe, a co niesprawiedliwe, co jest słuszne, a co niesłuszne itp. Nie wiedzą, czego powinni oczekiwać od bliźnich, i jak sami powinni się do nich odnosić. W pogoni za dochodem, zyskiem czy uznaniem nie obawiają się napiętnowania, zniesławienia lub odrzucenia, bo kryteria odpowiedzialności są rozmyte, a pojęcia uczciwości i nieuczciwości stają się coraz bardziej mgliste” (Kojder 1999: 21-22).

W warunkach ponowoczesności każdy ma prawo do eksperymentowania w swoim życiu, także i w dziedzinie wyborów moralnych, nie tylko według zasady „albo – albo”, lecz według zasady „nie tylko – lecz także”. Czasy ponowoczesne wiążą się z konstruowaniem własnej tożsamości osobowej i społecznej. Taka osobowość nie jest dana „raz na zawsze”, odgórnie, lecz musi być ustawicznie tworzona. W działaniach wielu ludzi współczesnych trudno dostrzec bezpośredni związek z wartościami i normami bezwzględными. W sytuacji rozchwianych systemów wartości i norm, zwłaszcza ludzie młodzi czują się zagubieni i pozbawieni autorytetów. Sprzyja temu kult różnorodności i kreowanie inności, życie można uchwycić wyłącznie jako następstwo poszczególnych stanów „teraz” (Bauman 2006: 224).

Zawężają się perspektywy poznawcze do spraw codziennych i doraźnych. Wielu jest przekonanych, że czas uniwersaliów i pewników należy nieodwołalnie do przeszłości. W konsekwencji „musimy dokonywać wyborów spośród coraz większej liczby możliwości i kompulsywnych zachowań, nie mając nadziei na jakiegokolwiek ostateczne rozwiązanie; życie i działanie w warunkach niepewności staje się podstawową cechą istnienia. Czy potrafimy w tych warunkach funkcjonować, nieustannie udzielając sobie odpowiedzi: jak i dlaczego lub dlaczego nie – oto kluczowe z punktu widzenia indywidualnych biografii i polityki pytanie współczesności” (Beck 2009: 26).

W warunkach dezinstytucjonalizacji, detradycjonalizacji, pluralizacji i indywidualizacji wzrasta ranga takich wartości jak autonomizacja decyzji, samorealizacja, samoekspresja, kreatywność, niezależność, wiara w rozwój, partycypacja w życiu społecznym itp. Tracą na znaczeniu cele dalekosiężne, unika się myślenia o odległej przyszłości. Młodzi ludzie chcą się angażować w cele konkretne, w określonej „przestrzeni” czasowej. Silna jest w nich gotowość czynienia dobra (np. liczne formy wolontariatu). Nie są pokoleniem „samotnych”, angażują się w różnorodne przedsięwzięcia, hołdują określonym stylom zachowań, są obecni na różnych „areopagach” życia społecznego. Są w stanie zmobilizować się do realizacji celów pozaosobistych. Ich życie codzienne stało się bardziej mobilne i zróżnicowane. W tym kontekście struktury trwałe, o ścisłych zobowiązaniach i rygorach, stoją w obliczu nieuchronnego kryzysu. Dominują przynależności z wyboru i „na określony czas”. Wielu młodych ludzi boi się podejmowania nieodwołalnych decyzji (np. zawarcie małżeństwa). Ludzie definiują się nie tyle przez stałe przynależności, ile raczej przez indywidualne biografie i strategie życiowe.

W ponowoczesnych społeczeństwach moralność nie jest kwestią dziedziczenia. W warunkach radykalnej wolności każdy na nowo i na własny rachunek musi podejmować decyzje moralne. Nawet najważniejszych wartości z przeszłości nie można automatycznie i po prostu odziedziczyć. Trzeba je przyswajać i odnawiać poprzez osobisty wybór, często nietatwy. Tożsamość moralna przekazywana (dziedziczona) przekształca się w tożsamość moralną konstruowaną, aż po jej bardzo zróżnicowane

formy, jak tożsamość hybrydowa („trochę tego, trochę tego”), lub nawet wielotożsamość („wiele różnego naraz”). (Zacher 2007: 91). Współczesnymi społeczeństwami Zachodu rządzą wartości samozadowolenia i nieskrępowana wolność osobista, do tego dochodzi nieumiarkowany indywidualizm. Peter L. Berger nazywa te zjawiska „kultura miękką” (Berger 2008a: 32). Jednostki muszą konstruować swoją indywidualną tożsamość moralną niejako na „własną rękę”, w chaotycznym i płynnym świecie wartości i norm. Im więcej poświęcenia wkładamy w daną sprawę i im większy kapitał w nią inwestujemy, tym bardziej staje się ona „moją” tożsamością moralną. Nie brak i takich, którzy uważają, że człowiek powinien żyć ze świadomością braku pełnego sensu i pewników moralnych.

Spółeczeństwo pluralistyczne z deficytem różnych wartości i norm uniwersalnych sprzyja różnym odmianom relatywizmu moralnego. We współczesnych społeczeństwach relatywizm – twierdzi filozof francuski René Girard – doprowadził do sytuacji katastrofalnej. „Spółeczeństwa są dziś spluralizowane do tego stopnia, że jedynie z największą trudnością udaje nam się zachować równowagę między różnymi przekonaniami, z każdego czerpiąc po trochu, ale żadnemu nie oddając się w pełni. Zabrania nam się odważnego opowiadania się po jednej lub drugiej stronie. Przekonuje się nas, że wszystkie prawdy mają równą wartość. W rezultacie relatywizm upowszechnia się jeszcze bardziej, gdyż coraz więcej ludzi nienawidzi wszelkiego rodzaju wiary. Co więcej, przekonanie, że wszystkie prawdy mają być równoważne i nie istnieje prawda obiektywna, niszczy życie intelektualne, czyniąc je banalnym i sztucznym. Marnuje również ideę ekumenizmu, zmieniając dialog międzyreligijny w totalne wyrzekanie się własnej wiary” (Girard 2009: 13).

Wartości i normy moralne łamano zawsze, a ich przestrzeganie stanowi problem we wszystkich społeczeństwach. Z jednej strony mamy do czynienia niekiedy z dramatycznym odchodzeniem od dawnych wartości, z drugiej zaś z powolnym tworzeniem się nowych. Proces przemian wartości charakteryzuje się więc swoistą sprzecznością, a przynajmniej sprawia wrażenie jakiegoś rozkładu czy nieporządku, rozregulowania tego, co było w przeszłości, i niepewności co do tego, co przyniesie zmieniająca się terazniejszość i wyłaniająca się przyszłość.

W literaturze socjologicznej odnajdujemy wiele koncepcji ukazujących w zróżnicowany sposób procesy, mechanizmy i formy przekształceń wartości od jednego do drugiego stanu czy fazy rozwojowej. Do paradygmatu rekonstrukcji wartości ludzkich można zaliczyć m.in. koncepcje przemian wartości, której zwolennikami byli następujący socjologowie: Helmut Klages – od wartości akceptacji i obowiązku do wartości samorozwojowych; Ronald Inglehart – od wartości materialistycznych do postmaterialistycznych; John Kekes – od moralności monistycznej do pluralistycznej; Peter Kmieciak – od upadku albo przynajmniej przyspieszonej przemiany tradycyjnych systemów wartości do orientacji prywatno-hedonistycznych; Helga Pross – od orientacji na pracę w kierunku orientacji na czas wolny; Günter Hepp – od wartości ascetycznych do wartości samorealizacyjnych; Gertrud Nunner-Winkler – odmoralnienie pewnych zachowań i praktyk oraz umoralnienie innych; Bruno Hamann – zmiana priorytetów wartości: tracą na znaczeniu wartości wspólnotowe o odniesieniach społecznych i politycznych, zyskują zaś uznanie wartości o odniesieniach indywidualnych.

Wszyscy wyżej wymienieni badacze społeczni odrzucają w mniej lub bardziej wyraźny sposób tezę o upadku moralności i opowiadają się za poglądem o przemianach wartości, wskazując na odchodzenie od ścisłego podporządkowania się konwencjonalnym wartościom i normom w kierunku wartości i norm zmieniających się w kontekście społeczno-kulturowym. W miejsce dawnych instytucji, wartości, norm i wzorów zachowań tworzą się nowe instytucje, powstają nowe wartości i nowe zasady działania. Zmieniać się mogą nie tylko poszczególne wartości, ale i same ich hierarchie oraz podstawowe pojęcia i koncepcje. Decydujące jest to, co ludzie uznają za wartościowe lub niewartościowe (niekiedy według kryteriów pragmatycznych), co uważają za godne „zainwestowania” ich wysiłków, dążeń i działań.

Według socjologa niemieckiego Helmuta Klagesa przemiany w uznawanych wartościach w wysoko uprzemysłowionych społeczeństwach polegają na przesunięciu akcentu z wartości akceptacji i obowiązku („Pflicht- und Akzeptanzwerte”) na wartości samorozwojowe („Selbstentfaltungswerte”). Nie występują one w formie prostego

przejścia od jednych wartości do drugich, ale tworzą się swoiste konfiguracje wartości. Można wymienić cztery najogólniejsze układy wartości: a) konserwatyzm wartości („Wertkonservatismus”), który charakteryzuje się dużym uznaniem wartości obowiązku i akceptacji, przy jednocześnie niskim poziomie koncentracji na wartościach samorozwojowych; b) przewrót wartości („Wertumsturz”), który prowadzi do małego uznania wartości obowiązku i akceptacji, przy dużym uznaniu wartości samorozwojowych; c) zanik wartości (Wertverlust”), co oznacza małe uznanie obydwu typów wartości; d) synteza wartości („Wertsynthese”), prowadząca do uznania zarówno wartości samorozwojowych, jak i wartości obowiązku-akceptacji (Klages 1985: 21-22; Adamczyk 2015: 285-287).

Obydwa typy wartości mają swoje odniesienie do społeczeństwa i do jednostki. Wartości obowiązku obejmują takie szczegółowe wartości, jak: dyscyplina, posłuszeństwo, ofiarność, obowiązkowość, uczciwość, podporządkowanie, pilność, skromność, samoopanowanie, gotowość do przystosowania się, uległość, powściągliwość. Wartości samorozwojowe w odniesieniu do społeczeństwa obejmują: wyzwolenie się od autorytetów, równość, demokrację, uczestnictwo. Na poziomie jednostkowym wartości samorozwojowe mają bądź charakter hedonistyczny (przyjemność, przygoda, urozmaicenie życia, rozrywka, maksymalne zaspokojenie potrzeb emocjonalnych), bądź indywidualistyczny (kreatywność, spontaniczność, samorealizacja, swoboda, samostanowienie). Orientacja na obowiązek wiąże się z dopasowaniem się do społecznych wymagań i jest wypełnianiem wszelkich powinności; orientacja na samorozwój zakłada własną autonomię w poglądach i działaniach, brak wszelkiego przymusu, autentyczność, niezależność od zewnętrznego otoczenia. Wartości obowiązku mają wymiar społeczno-integrujący. Ludzie kierujący się w życiu tymi wartościami są skłonni pozostawić na uboczu swoje własne interesy i wypełniać obowiązki zewnętrzne. Wartości samorozwojowe wiążą się zasadniczo z orientacją na własną osobę, wraz z odczuciem rozmaitych – faktycznych lub domniemanych – ograniczeń ze strony społeczeństwa. Tam, gdzie dominują wartości samorozwojowe o charakterze indywidualistycznym, ginie etos społecznego

zaangażowania i poświęcenia się dla wspólnych celów (Klages 1988: 51-56; Klages, Gensicke 2006: 332-351).

Przemiana wartości we współczesnych społeczeństwach daje się dobrze opisać w kategoriach przejścia od wartości obowiązku i akceptacji do wartości samorozwojowych, zarówno na płaszczyźnie mikro-, jak i makrosocjalnej. W wymiarach makrosocjalnych dokonujące się przemiany mają charakter megatrendów. U tzw. nonkonformistycznych idealistów zaznacza się duże uznanie dla wartości samorozwojowych i małe dla wartości obowiązku, co oznacza przewrót wartości („Nonkonforme Idealisten”). Przywiązani do porządku konwencjonalności wykazują się dużym uznaniem dla wartości obowiązku oraz małym uznaniem dla wartości samorozwojowych („Konventionalisten”). Przemiana wartości nie dokonuje się w ich świadomości albo została zahamowana (tzw. konserwatyzm wartości). Pozbawieni perspektyw, zrezygnowani, charakteryzują się niedorozwojem obydwu typów wartości (tzw. zanik wartości) i mogą być traktowani jako tracący na przemianach wartości („Perspektivenlose”, „Resignierte”). Aktywni realści rozwijają równocześnie wartości obowiązku i wartości samorozwojowe, właściwa dla nich jest synteza wartości („Aktive”, „Realisten”). Szczególną odmianę aktywnych realistów stanowi typ hedonistycznego materialisty („Hedonistische Materialisten”), który urzeczywistnia hedonistyczne komponenty wartości samorozwojowych, połączone z niektórymi wartościami obowiązku i akceptacji („mała synteza wartości”).

W społeczeństwie przemian wartości („Wertwandelsgesellschaft”) każda monistyczna interpretacja jest nie do przyjęcia. W rzeczywistości stwierdza się przeróżne kombinacje i warianty uznawanych wartości. Z politycznego i pedagogicznego punktu widzenia szczególnie ważny jest typ aktywnych realistów, którzy łączą twórczo i pozytywnie potencjał wartości obowiązku i akceptacji oraz wartości samorozwojowych. Aktywni realści są więc zdyscyplinowani i gotowi do współpracy oraz do krytycznego zaangażowania, zorientowani na rodzinę, czas wolny i zawód, respektują prawo i porządek, bronią swoich praw wobec władzy i urzędów, w życiu codziennym orientują się na osiągnięcia, ale rozwijają też własną inicjatywę, są zainteresowani sensowną pracą, gotowi

przyjmować odpowiedzialność i włączać się w działania kooperatywne. Osoby realizujące syntezę wartości różnią się zarówno od tych, którzy utracili jakiegokolwiek kryteria dla swoich działań, jak i od tych, którzy marzą o powrocie do dawnych wartości obowiązku. Dążą one do połączenia – według różnych proporcji – wartości obowiązku i samorozwoju (Klages 1993: 32-33; Adamczyk 1998: 130-132).

Ze społecznego punktu widzenia najbardziej korzystny jest typ przemian określany jako synteza wartości, bowiem wówczas następuje wzmocnienie obydwu typów wartości, dochodzi do integracji wartości obowiązku i wartości samorozwojowych. W warunkach szybkich zmian społecznych rozpadają się stare wartości, nowe powstają z pewnym opóźnieniem. W istocie mamy do czynienia z zauważalną obecnością starych i nowych wartości. Nowe wartości są lansowane odgórnie w ramach proponowanego ładu normatywnego lub rodzą się spontanicznie. Tworzenie się nowych wartości w warunkach radykalnego indywidualnego wyboru, niezdeteterminowania, przygodności i nieokreśloności jest o wiele trudniejsze niż w warunkach stabilizacji aksjologicznej, ale możliwe. Brak sztywnego i wyczerpującego kodeksu etycznego w społeczeństwie nie prowadzi bynajmniej do rozregulowania ludzkiego postępowania. Nawet odchodzenie od wartości obowiązku i akceptacji ku wartościom samorozwojowym nie prowadzi wprost do umocnienia się skrajnego indywidualizmu (*Ego-Gesellschaft*). U podstaw obywatelskiego i społecznego zaangażowania leżą zarówno wartości obowiązku (część z nich straciła na znaczeniu), jak i niektóre wartości samorozwojowe. Wielu ludzi współczesnych potrafi dokonywać syntezy wartości obowiązku i wartości samorozwojowych, zmierza do zaspokojenia potrzeb indywidualnych i społecznych. Wzrost znaczenia wartości samorozwojowych może odbywać się przy niezmiennym znaczeniu wartości obowiązku i akceptacji (Klages 1998: 107-125; Klages 2002). Koncepcje przemian wartości Helmuta Klagesa zostały zweryfikowane w badaniach empirycznych nad moralnością i konsumpcją w społeczeństwie polskim (Adamczyk 2005: 163-183; Adamczyk 2013: 108-139) i nad etosem małżeńsko-rodzinnym w warunkach polskiego społeczeństwa (Szczygielski 2020: 114-133 i 258-260).

Willi Herbert wskazuje na tworzenie się nowego wymiaru wartości, tzw. hedonistycznego materializmu (*Hedo-Materialismus*), który łączy w sobie wartości materialistyczne, będące częścią składową szerszego kontekstu wartości obowiązku, i wartości hedonistyczne, będące częścią składową wartości samorozwojowych. Ta nowa synteza wartości zaznaczała się coraz wyraźniej od połowy lat osiemdziesiątych XX wieku w społeczeństwach dobrobytu. Hedonistyczni materialści chcą czerpać z życia jak najwięcej przyjemności w społeczeństwie konsumpcyjnym (Herbert 1991). Heiner Meulemann podkreśla z kolei, że przejście od wartości obowiązku i akceptacji do wartości autonomicznych i samookreślających się nie oznacza totalnego upadku wartości, lecz stwarza szansę łączenia wartości wspólnotowych i indywidualnych, które nie są ze sobą sprzeczne (Meulemann 1998: 265-285).

Tezę o upadku wartości w nowoczesnych społeczeństwach kwestionuje także Franz-Xaver Kaufmann. „Jakkolwiek oczywiste jest, że normatywne zobowiązania, w sensie tradycyjnej <moralności>, słabną w młodszych generacjach europejskich (zwłaszcza gdy chodzi o dobrowolną lojalność wobec przepisów prawa i norm regulujących życie seksualne), to jednak nie oznacza to zaniku moralnej świadomości w ogóle. Moralność jest dzisiaj mniej zorientowana na <ślepe> postępowanie wobec ustanowionych norm, przyjmując w to miejsce zdolność jednostki do rozstrzygania między *pozostającymi w konflikcie* normami i wartościami. Wzrasta postawa dystansu wobec istniejących zobowiązań, które nie są odrzucane, ale uwarunkowywane – np. ich akceptacja zależy od aktu *samozobowiązania*. Podczas gdy tradycyjne więzi i zobowiązania słabną, wzrastać się wydaje świadomość własnej odpowiedzialności za sens swojego życia. *Samorealizacja* – lub, bardziej analitycznie: *samo-odniesienie się do siebie* – staje się, że tak powiem, centralną wartością dla uzyskania orientacji w sytuacji nacisku ze strony sprzecznych żądań” (Kaufmann 2000: 328).

Według Kaufmanna problemy nowoczesnych społeczeństw nie są spowodowane upadkiem wartości, lecz ich nadmiarem. „Istnieje wiele zinstytucjonalizowanych opcji, które współoddziałują na siebie w sposób, który powoduje zamieszanie; dlatego coraz trudniejsze staje się

znalezienie odpowiedzi na pytanie, który sposób rozwiązania problemu jest najlepszy. Jest to prawdą nie tylko w odniesieniu do indywidualnych, ale także do zbiorowych decyzji” (Kaufmann 2000: 328). Pozorny upadek wartości na poziomie indywidualnych postaw jest kompensowany przez instytucjonalizację zasad i procedur, dzięki której są osiągnięte porównywalne efekty w sferze społecznie oczekiwanych zachowań. „Dzięki organizacyjnej dynamice jednostki uczą się odchodzenia od obowiązujących wymagań zewnętrznych norm i akceptowania ich coraz bardziej jedynie w formie samozobowiązania, albo traktowania ich jako zewnętrzny przymus” (Kaufmann 2000: 331).

W ramach paradygmatu transformacji ludzkich wartości można przywołać wysuniętą przez Ronalda Ingleharta tezę o przesuwaniu się kultury współczesnej od bieguna wartości materialistycznych do postmaterialistycznych (tzw. przemiana kulturowa). Wartości materialistyczne są charakterystyczne dla fazy rozwoju społecznego zwanej modernizacją (odejście od uznawania tradycyjnych autorytetów takich jak religia i rodzina oraz dominacja legalno-racjonalnej władzy państwa i biurokracji), wartości postmaterialistyczne – dla fazy rozwoju zwanej postmodernizacją (od wartości niedoboru do wartości postnowoczesnych). Przejście od wartości materialistycznych do postmaterialistycznych wiąże się z priorytetem poczucia przynależności, autoekspresji i jakości życia, na niekorzyść wartości związanych z ekonomicznym i fizycznym przetrwaniem oraz bezpieczeństwem. Ma ono charakter stopniowego procesu, który zaznacza się najpierw w młodym pokoleniu.

W społeczeństwach rozwiniętych ekonomicznie czynniki materialne tracą na znaczeniu, osiągają nawet punkt tzw. malejących wpływów. W krajach biedniejszych, będących dopiero w początkowej fazie modernizacji, dominują wartości materialistyczne. Przemiany wartości dokonują się jednokierunkowo, od materializmu do postmaterializmu, a wszelkie typy mieszane stanowią jedynie stadium przejściowe (tendencja mniej więcej linearna). Przemiany te mają swoje źródło w przekształceniach społeczno-ekonomicznych, takich jak: wzrost poziomu wykształcenia, zmiany w strukturze społeczno-zawodowej, rozwój

masowej komunikacji społecznej, krótko mówiąc, w procesach społecznej modernizacji.

Po osiągnięciu progu rozwoju określanego jako społeczeństwo poprzemysłowe wszystkie społeczeństwa wchodzi na drogę zbliżonego rozwoju kulturowego (postmodernizacja). Postmodernizacja jest zmianą strategii życia: od maksymalizacji wzrostu gospodarczego do maksymalizacji doznań i dobrobytu (zmiana stylu życia). Proces postmodernizacji można scharakteryzować jako działanie na rzecz samoekspresji i dbałości o jakość życia (spadek znaczenia wartości materialnych na rzecz wartości postmaterialnych). (Inglehart 1998; Adamczyk 2002: 143-146).

Zmiana wartości oparta jest na dwóch hipotezach: niedoboru i socjalizacji. „Hipoteza dotycząca niedoboru jest podobna do prawa malejącej użyteczności krańcowej w ekonomii. Dobra, które mają wysoką podaż, przestają być cenne. W świetle tej hipotezy ekonomiczna historia rozwiniętych społeczeństw przemysłowych ostatnich lat ma znaczące społeczne implikacje. Społeczeństwa te są bowiem znaczącym wyjątkiem od tego, co dotąd dominowało w historii. Przeważająca większość populacji tych społeczeństw nie żyje już w warunkach głodu i materialnej niepewności. Ten fakt wydaje się prowadzić do stopniowych zmian w systemach wartości. Maleje znaczenie dóbr zaspokajających proste potrzeby materialne i fizyczne. Natomiast takie wartości, jak przynależność, potrzeba autoekspresji i aspiracje do odgrywania autonomicznej roli w społeczeństwie, coraz bardziej zwiększają swoje znaczenie. Możemy oczekiwać długiego okresu wysokiej prosperity, który będzie sprzyjać rozszerzaniu się wartości postmaterialistycznych. Natomiast, w świetle tej samej teorii, każdy kryzys ekonomiczny powinien mieć efekt dokładnie przeciwny i powinien przeciwdziałać temu trendowi” (Inglehart, Siemieńska 1990: 12).

Hipoteza socjalizacji podkreśla, że podstawowe wartości jednostki kształtują się pod wpływem warunków społeczno-ekonomicznych, jakie dominowały w okresie jej dojrzwania. Wartości ekonomiczne charakterystyczne dla okresu przed osiągnięciem dorosłości są skorelowane

z systemem wartości w wieku dojrzałym. „Ale sprawa nie przedstawia się tak prosto. Nie ma prostej i jednoznacznej relacji pomiędzy osiągniętym poziomem rozwoju ekonomicznego i zwycięstwem wartości postmaterialistycznych. W wartościach tych bowiem odbija się subiektywne poczucie bezpieczeństwa jednostek, a nie osiągnięty absolutny poziom rozwoju ekonomicznego. Chociaż bogate jednostki i narody zazwyczaj czują się bardziej pewnie niż biedne narody i biedni ludzie, to takie odczucia formują się przede wszystkim pod wpływem działania instytucji opieki społecznej i pod wpływem otoczenia kulturowego, w których wzrasta jednostka. Tak więc hipoteza niedoboru musi być uzupełniona przez hipotezę socjalizacyjną (Inglehart, Siemieńska 1990: 12).

Obie hipotezy pozwalają przewidywać zmiany w wartościach. „Po pierwsze, podczas gdy hipoteza o niedoborze implikuje, że czas prosperity sprzyja rozpowszechnianiu się wartości postmaterialistycznych, to hipoteza dotycząca socjalizacji zakłada, że jest mało prawdopodobne, aby wartości jednostkowe lub społeczne mogły się zmienić z dnia na dzień. Zamiast fundamentalnej zmiany mamy zmiany stopniowe. W większości przypadków następuje to w miarę jak młodsze kohorty wiekowe zastępują starszą generację w populacji. W efekcie, po okresie raptownego wzrostu ekonomicznego i fizycznego bezpieczeństwa, należy się spodziewać zasadniczych różnic pomiędzy wartościami starszych i młodszych grup wiekowych, które zostały spowodowane przez zasadniczą różnicę ich doświadczeń z okresu dojrzewania (Inglehart, Siemieńska 1990: 14).

Teoria zmian wartości Ronalda Ingleharta dotyczy zwrotu międzypokoleniowego. Uznający wartości materialne akcentują m.in. utrzymanie porządku, zabezpieczenie wysokiej stopy wzrostu ekonomicznego, zachowanie stabilności gospodarki, walkę ze wzrostem cen, trzymanie silnej armii, walkę z przestępczością (wartości związane z potrzebą przetrwania i bezpieczeństwa). Przyjmujący wartości postmaterialistyczne akcentują m.in. swobodę ekspresji indywidualnej, wolność słowa, większy wpływ na pracę zawodową, na rząd i społeczeństwo, w którym liczą się idee, mniej bezosobowe relacje, piękniejsze miasta i wsie (wartości związane z potrzebą samoekspresji i samorealizacji). Wraz z powstaniem nowego systemu wartości postmaterialistycznych zmniejsza się ranga

trzech kluczowych dla rozwoju społeczeństwa przemysłowego wartości: osiągnięć gospodarczych, wzrostu gospodarczego i myślenia ekonomicznego. Ludzie mają tendencję do nadawania największej subiektywnej ważności tym rzeczom, których brakuje. Na poziomie systemu społecznego obserwuje się wzrost troski o środowisko naturalne, nawet kosztem wzrostu gospodarczego; na poziomie jednostkowym naczelne miejsce zajmuje pragnienie autoekspresji oraz wartościowej pracy.

Przemiana postmodernistyczna oznacza także dalszą sekularyzację i indywidualizację postaw życiowych (wybór poszczególnych wartości jest kierowany własnym interesem i preferencjami). W społeczeństwie postmodernistycznym następuje powolne, niekiedy radykalne, odchodzenie od wartości społeczeństwa przemysłowego. Najważniejszym celem staje się jakość życia, indywidualna samorealizacja, zindywidualizowany styl życia. Postmaterialne priorytety zaznaczają się w ekonomicznie zabezpieczonych kręgach ludzkości państw wysoko uprzemysłowionych. Prowadzą one do odrzucenia wierzeń i wartości tradycyjnych (np. religijnych), na rzecz akceptacji wartości świeckich i racjonalistycznych (laickich).

Jeżeli społeczeństwo osiąga wysoki poziom zabezpieczenia ekonomicznego i stwarza podstawy do subiektywnego zadowolenia, to pojawia się akceptacja wartości postmaterialistycznych. Dalszy rozwój ekonomiczny nie zawsze pociąga za sobą proporcjonalny wzrost dobrogo samopoczucia. Przemiana wartości: od materialistycznych do postmaterialistycznych jest częścią szerszego syndromu zmian kulturowych, zwanych postmodernizacją. Inglehart uznaje „postmaterializm” za centralny komponent wartości postmodernizacyjnych. Wartości postmaterialistyczne przyczyniają się do umocnienia procesu demokratyzacji społeczeństwa. Przemiany określane mianem postmodernizacji polegają na przechodzeniu od maksymalizacji wzrostu gospodarczego do maksymalizacji jakości życia (zmiana paradygmatu w wymiarach społecznych).

Przesunięcie od wartości materialistycznych do postmaterialistycznych zostało udokumentowane wynikami badań empirycznych w kilkudziesięciu krajach Europy, Ameryki i Azji. Przemiany wartości zostały

spowodowane czynnikami ekonomicznymi i technologicznymi, ale także dziedzictwo kulturowe danych społeczeństw może te przekształcenia ułatwiać lub utrudniać, przyspieszać lub opóźniać. Punktem dojścia jest postmodernistyczne społeczeństwo dobrobytu, w którym wyłaniają się nowe wartości i style życia w sferze polityki, pracy zawodowej, w rodzinie, w moralności (zwłaszcza seksualnej) i w religii. Zmiany aksjologiczne nie zawsze są ciągłe i nie zawsze idą w tym samym kierunku. Osoby starsze bardziej skłaniają się ku wartościom materialistycznym, osoby młodsze – ku wartościom postmaterialistycznym.

Jednostki wyznające wartości postmaterialistyczne wykazują tendencję do relatywnie wysokiego stopnia niezadowolenia politycznego, a niezadowolenie ze sfery społeczno-politycznej może przesuwać się na sferę osobistą. Ich oczekiwania i roszczenia wobec życia są znacznie większe niż u „materialistów”. Stąd artykułują one swoje niezadowolenie, mimo że społeczeństwa wysoko rozwinięte, w których żyją, gwarantują im wysoki poziom ekonomicznego bezpieczeństwa i obiektywnego zaspokajania potrzeb. Zwiększone poczucie zabezpieczenia fizycznego i materialnego przynosi ze sobą malejącą potrzebę norm o charakterze absolutnym. „Postmaterialiści”, odchodząc od tradycyjnych form religijności, odznaczają się wyraźną tendencją do częstszej refleksji nad sensem i celem życia, co może świadczyć o ich potencjalnie większym zaangażowaniu religią niż osób o postawach materialistycznych. Związek pomiędzy rozwojem wartości postmaterialistycznych a osłabieniem postaw religijnych nie jest bezpośrednio warunkujący (Inglehart 1990: 177 i 211). Jeżeli uznaje się, że tradycyjna religia zaspokajała jedynie potrzeby bezpieczeństwa i obrony w niebezpiecznym środowisku, może się ona okazać niepotrzebna we współczesnych społeczeństwach dobrobytu.

Osoby akceptujące wartości postmaterialistyczne żądają szerszego udziału w podejmowaniu decyzji i większego stopnia pluralizmu politycznego, w większym zakresie popierają demokrację. Wśród postmaterialistów zaznaczają się wyraźniej procesy sekularyzacji postaw we wszystkich dziedzinach życia codziennego, szczególnie tych, które uprzednio były regulowane tradycyjnymi wartościami religijnymi. W odniesieniu do roli kobiety postmaterialiści bardziej akcentują

karierę zawodową niż macierzyństwo, rzadziej uważają, że kobieta dla osiągnięcia szczęścia powinna mieć dzieci, częściej przyznają jej prawo do samotnego wychowywania dzieci. W odniesieniu do norm moralnych bardziej skłaniają się ku relatywizmowi niż absolutyzmowi moralnemu. Z uznaniem wartości postmaterialistycznych koreluje akceptacja tolerancji jako wartości, akceptacja mniejszości i grup uznawanych w społeczeństwie za marginesowe, jak chorzy na AIDS, obcokrajowcy, homoseksualiści, ruchy feministyczne itp. Z wartościami postmaterialistycznymi wiąże się silna aprobatą prostytutki, stosunków seksualnych z młodocianymi i stosunków pozamatrzeńskich.

Zmieniające się wartości na poziomie jednostek mają poważny wpływ na zachowanie ludzi w społeczeństwach o wysokim poziomie uprzemysłowienia, współtworząc korzystny klimat dla zachowań odbiegających od tradycyjnych norm społecznych. W tym sensie postmaterializm łączy się z nastawieniem permissywnym. Zarówno sekularyzacja, jak i postmaterializm są wspólnie powodowane bezprecedensowym wzrostem dobrobytu i poczucia zabezpieczenia fizycznego. Inglehart określa te przemiany jako „postmodernistyczne przesunięcie wartości” (Inglehart 1998: 97).

Ogólnie można by powiedzieć, że tradycyjne wartości i normy są mniej żywotne w społeczeństwach bardziej zaawansowanych ekonomicznie, a młodsza generacja jest skłonna popierać normy bardziej tolerancyjne. Rozmiary międzypokoleniowych różnic zależą od tempa przemian gospodarczych i odzwierciedlają zmianę kulturową powiązaną z rozwojem gospodarczym. Postmaterialistyczny wymiar wartości jest częścią szerszego syndromu orientacji, obejmujących: motywację do pracy, poglądy polityczne, postawy wobec środowiska naturalnego i energii nuklearnej, rolę religii w życiu codziennym, założenie rodziny i posiadanie dzieci, homoseksualizm, rozwody i wiele innych kwestii życiowych. W społeczeństwach poprzemysłowych czynniki kulturowe zaczynają wywierać większy wpływ na zachowania ludzi niż czynniki ekonomiczne. Te ostatnie przyczyniły się do powstania syndromu zmian kulturowych (Inglehart 1990: 423-433).

Teoria przemian w krajach wysoko rozwiniętych sformułowana w latach siedemdziesiątych XX wieku, była rozwijana przez Ronalda

Ingleharta i wciąż ubogacana o nowe elementy. W nowszych pracach zjawisko postmaterializmu stanowi część składową procesu określanego jako postmodernizacja. Nie chodzi tu tylko o poszukiwanie rozwiązań technologicznych, ale i o częściową zmianę samego paradygmatu społecznego. Dokonujące się dalsze przemiany gospodarcze, społeczno-polityczne, moralno-obyczajowe, kulturowe i cywilizacyjne będą weryfikować koncepcję postmaterializmu i postmodernizacji, zwłaszcza zaś tezę o koniecznym związku rozwoju gospodarczego i modernizacji społecznej z przemianą wartości, idącą w kierunku indywidualizmu, sekularyzmu, racjonalności i autoekspresyjności. Kultury narodowe mogą być czynnikiem przeciwdziałającym silnym tendencjom ujednoczenia i konwergencji wartości (Inglehart, Baker 2000: 19-31; Marody 2021: 21-47).

W kontekście przemian wartości w ujęciu Ronalda Ingleharta i Helmuta Klagesa w kierunku przemian wartości samorozwojowych i postmaterialistycznych można powiedzieć: „Jednoznaczna odpowiedź na to pytanie jest niemożliwa. Przede wszystkim w czasach niepewności i kryzysu wartości obowiązku i akceptacji mogą zostać ponownie uaktywnione w postawach. Ponowne przyspieszenie przemiany wartości byłoby tak samo prawdopodobne, gdyby wystąpiły pozwalające na to okoliczności. Inny scenariusz polega na rozwoju syntezy wartości. W końcu nie można wykluczyć, że aktualna sytuacja pozostanie niezmienną. Zakładając pewnego rodzaju <nieodwracalność> procesu przemian postaw i wartości należy uznać za najbardziej pożądanym scenariusz trzeci. Zgodnie z postmodernistyczną tezą Ingleharta masowemu zwrotowi ku tradycji w postawach wobec wartości musiałby towarzyszyć czas niepewności i kryzysów. <Przezwrot wartości> oznaczałby powszechne odwrócenie się od wartości tradycyjnych, które zapewniają pewnego rodzaju stabilność społeczną. W końcu <upadek wartości> charakteryzowałby stan całkowitego braku stałych orientacji wartościujących. <Synteza wartości> wydaje się oferować najlepszą <mieszankę> tradycji z nowymi orientacjami i zapewnić najlepsze zaplecze wartości społecznych dla modernizujących się społeczeństw” (Adamczyk 2020: 152-153).

Krytycy teorii Ingleharta wskazują, że w wyniku rozwoju gospodarczego i społecznego nie wzrastają wskaźniki postmaterialistów, lecz

raczej tych, którzy prezentują typ mieszany, tj. tych, którzy orientują się zarówno na wartości materialistyczne, jak i postmaterialistyczne (synteza wartości). Jest także wątpliwe, czy na podstawie zebranych materiałów empirycznych można sensownie mówić o zmianie w priorytetach wartości (Klein, Pötschke 2000: 202-216).

Zwolennicy teorii pluralizmu moralnego, m.in. John Kekes, kwestionują tezę o dezintegracji moralności we współczesnym świecie. Zmiana moralna nie przekształca się nieuchronnie w upadek moralny, ponieważ nie tracimy racjonalnych podstaw do przekonań moralnych. Także liczne i różnorodne konflikty, przenikające do wszystkich dziedzin ludzkiego życia, świadczą o dokonujących się zmianach w moralności, ale nie o jej dezintegracji. Współczesna moralność zmienia się głęboko, ale jest to nadal nasza ludzka moralność. Obok braku ciągłości jest w niej podmiotowa kontynuacja. Teza o dezintegracji nie jest pomyłką co do obserwowalnych faktów, które mają rzeczywiście miejsce, ale co do interpretacji. Głębokie zmiany moralne wskazują na procesy dezintegracji, ale jest to dezintegracja specyficznej koncepcji moralności.

Zwolennicy teorii pluralizmu moralnego odrzucają tezę monizmu, według której istnieje tylko jeden racjonalny system wartości, obowiązujący wszędzie i wszystkich ludzi, ale i tezę relatywizmu, że wszystkie wartości są jednakowo względne i subiektywne. Żyjemy, co prawda, w świecie wielu wzajemnie sprzecznych i niedających się łącznie urzeczywistnić wartości, ale istnieje szansa ukształtowania dobrego życia i pluralistycznego uporządkowania tych wartości, które dają się racjonalnie szeregować nie tylko w sensie subiektywnych opcji.

Nie istnieje – jak sądzą moniści – wyłącznie jeden racjonalny system wartości, którego realizacja prowadziłaby do osiągnięcia dobrego życia. Jest wiele możliwych syntez wartości, gwarantujących poszczególnym jednostkom poziom dobrego życia. Nie wszystkie jednak szanse są racjonalne i nie wszystkie drogi urzeczywistniania racjonalnych i zgodnych szans są do przyjęcia. W dążeniu do dobrego życia przez wszystkich muszą być wprowadzone pewne ograniczenia. Należy wykluczyć nieracjonalne szanse, nieracjonalne drogi ich realizacji oraz zminimalizować

konflikty. Nie ma jednej i najwyższej (nadrzędnej) wartości podporządkowującej sobie wszystkie inne wartości.

Wszystkie wartości – twierdzi John Kekes – są warunkowane (*conditional*), ale nie całkiem względne. Niektóre wartości mogą być czasami bardziej znaczące niż pozostałe, bądź w normalnym przebiegu zdarzeń z reguły ważniejsze niż inne. Należy jedynie wypracować racjonalne metody decydowania, która wartość powinna być preferowana w określonych sytuacjach, gdy pomiędzy wartościami występuje znacząca sprzeczność. Konieczność rozwiązywania sprzeczności pomiędzy wartościami staje się centralnym problemem teorii pluralizmu moralnego.

Wiele faktów życia moralnego świadczy o głębokich przemianach i radykalnych sprzecznościach w dotychczasowej moralności, na tyle poważnych, że powodują dezintegrację monistycznej moralności. Nie są one jednak tak daleko idące, by usprawiedliwić tezę relatywistyczną, że wszystkie wartości są ostatecznie tylko subiektywnymi preferencjami, a moralność współczesna jest całkowicie zdeintegrowana. Dokonujące się zmiany w wartościach moralnych dowodzą jedynie, że przechodzimy od moralności monistycznej do pluralistycznej. Zmiany moralne, których jesteśmy świadkami dookoła nas i w nas samych, są tak wyraźne, ponieważ przejście od monizmu do pluralizmu jest zasadnicze, nie ma odpowiedników w historii ludzkiej moralności. Stałe i różnorodne konflikty nie są symptomatyczne dla słabnących moralnych zobowiązań oznaczających moralną dezintegrację, są jedynie nieuchronnym, ubocznym produktem wielości wartości (Kekes 1993: 4-15).

Wolfgang Jagodzinski przyjmuje założenie, że w warunkach modernizacji społecznej moralność nie upada, lecz podlega dynamicznym przemianom, zarówno w kierunku podtrzymywania *konsensu*, jak i kształtowania *dissensu* moralnego. Z trzech konkurencyjnych hipotez: a) o utracie funkcji moralności (przesuwanie się moralności z życia społecznego do prywatnego), b) o upadku moralności (wzrost laksyzmu i permissywizmu moralnego) i c) dynamice moralnego *konsensu* (upowszechnianie się przekonań o warunkowym charakterze reguł moralnych) najbardziej empirycznie uprawomocniona jest hipoteza *konsensu*.

Do takiego wniosku prowadzi wtórna analiza danych z europejskich badań nad wartościami, wskazująca na relatywizację norm moralnych, ale nie na ich zanikanie. Relatywizm i heterogeniczność postaw moralnych upowszechnia się bardziej wśród młodzieży niż wśród dorosłych. Natomiast zanikanie tradycyjnej religijności niekoniecznie wywołuje moralną niepewność i etyczny pluralizm. Oprócz Kościołów istnieją inne instytucje (np. szkoły, sądy, uniwersytety), które kształtują i kontrolują pole moralności (Jagodzinski 1995: 22-24; Jagodzinski 1997: 455-483).

Przedstawione wybrane teorie przemian wartości w rozmaity sposób ukazują przechodzenie od dawnych do nowych wartości. W społeczeństwie pluralistycznym, określanym niekiedy jako zradykalizowana lub druga nowoczesność, nie jest możliwe przymuszenie jednostek do wyznawania jednolitego systemu wartości moralnych. Nie jest tu także możliwa totalna zmiana, kwestionująca całkowicie przeszłość. Racjonalnie zorganizowane społeczeństwa nie tylko przyczyniają się do wzrostu wytwarzanych dóbr materialnych, ale również pobudzają do szukania nowych rozwiązań i wartościowań moralnych. Akcentuje się w sposób szczególny niektóre wartości podstawowe (np. godność ludzką, sprawiedliwość społeczną) i szuka nowych wartości instrumentalnych (Schmidtchen 1985: 50-54). Także negatywne doświadczenia wskazujące, że sprawy moralne idą w złym kierunku i że popadamy w wielką pustkę aksjologiczną, stają się niekiedy impulsem do rekonstrukcji wartości ludzkich. Mogą jednak owocować rezygnacją, totalnym sceptycyzmem lub cynizmem, wreszcie doprowadzić do tego, co określa się niekiedy w sposób metaforyczny jako „koniec człowieka”.

W rzeczywistości społecznej mamy do czynienia nie tylko z kontestacją przekazywanych wartości, a kontestacja nie oznacza totalnego odrzucenia wszelkich wartości. „Kontestuje, to niekoniecznie znaczy, że niszczy je czy z góry odrzuca, lecz raczej poddaje je próbie we własnym życiu i przez swego rodzaju egzystencjalną weryfikację ożywia te wartości, nadaje im aktualność i charakter personalny, rozróżniając to, co w tradycji jest wartościowe, od fałszu i błędów przestarzałych form, które można zastąpić innymi, lepiej dostosowanymi do czasów” (CA, nr 50).

To właśnie wśród ludzi młodych mamy do czynienia z akcentowaniem takich spraw, jak: pragnienie wolności, uznanie bezcennej wartości osoby, potrzeba autentyczności i przejrzystości, nowy ideał i styl wzajemnych związków między mężczyzną a kobietą, poszukiwanie bardziej sprawiedliwego i solidarnego świata, szczerłość i dialog ze wszystkimi, obrona pokoju, większe otwarcie się i okazywanie konkretnej solidarności z ubogimi, troska o ochronę środowiska naturalnego itp. Wielu młodych stawia z całą ostrością podstawowe i nieuniknione pytania o wartości, które są rzeczywiście w stanie dać pełny sens egzystencji człowieka, jego cierpieniu i śmierci (PDV, nr 9).

Dokonujące się istotne przemiany polityczne, społeczne i ekonomiczne w społeczeństwach współczesnych przekształcają wzajemne interakcje społeczne, praktyki życia społecznego oraz towarzyszące im wyobrażenia i postawy. Przemiany moralne mogą przebiegać w ramach schematu: od wartości obowiązku i akceptacji do wartości samorozwojowych, od wartości materialistycznych do postmaterialistycznych, od wartości zakazujących do przyzwalających, od norm bezwzględnie nakazanych do mających charakter preferencji (Merton 1982: 197).

Możliwy jest również odwrotny kierunek przemian w moralności. Nowe wartości są artykułowane przez różne wspólnoty i ruchy społeczne, mogą kształtować się w sposób oddolny i spontaniczny, ale mogą być również inspirowane czy nawet narzucane odgórnie. „Nowoczesne postawy czerpią swoją swoistość bardziej ze swojej opozycji w stosunku do tradycyjnych wartości aniżeli ze wspólnej wizji przyszłości” (Kaufmann 2000: 322).

§ 2. Moralność w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego

Obok pluralizmu kulturowego (wielość konkurencyjnych idei) istnieje pluralizm społeczny (wielość konkurencyjnych grup) i instytucjonalny (wielość konkurencyjnych instytucji). Ten drugi i trzeci pluralizm określa sytuację, w której istnieją i działają – nie zawsze w pokojowej koegzystencji – grupy społeczne i zbiorowości o różnych systemach odniesień. Te formy pluralizmu pociągają niekiedy za sobą niebezpieczeństwo

relatywizmu. Bowiem pluralizm systemów znaczeń różnych grup osłabia wiarygodność każdego poszczególnego systemu (Berger 1998a: 14). Ogólnie obowiązujące normy moralne są poddawane w społeczeństwach pluralistycznych dość często w wątpliwość, niekiedy wprost są odrzucane, aż po granicę swego minimum moralnego. Tendencje do relatywizacji i instrumentalizacji określają z coraz większą siłą życie codzienne ludzi współczesnych.

We współczesnych społeczeństwach nie istnieje już jednolity porządek moralny przekazywany i wprowadzany w życie codzienne przez dominujący aparat instytucjonalny. Pojęcia dobra i zła są nadal kształtowane w ramach oddziaływań rodzinnych, instytucji pośrednich, grup rówieśniczych, szkoły, wspólnot religijnych itp. Istnieją także grupy z dobrze zorganizowaną moralnością, ale tej moralności nie można narzucić tym, którzy do tych grup nie przynależą. Faktycznie zaznaczająca się w interakcyjnym porządku moralność ma charakter zróżnicowany i pluralistyczny, często staje się moralnością sprywatyzowaną, ambiwalentną i rozmytą. Instytucje religijne i kościelne nie służą już, lub w ograniczonym zakresie, jako społeczno-strukturalna baza dla moralności. Moralność jest w pewien sposób zintegrowanym porządkiem, ale złożonym ze zmiennych wartości i norm oraz wzorów postępowania.

W warunkach zmieniającej się nowoczesności moralność ewoluuje w kierunku autonomicznego, indywidualnego sumienia funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Moralność – podobnie jak religia – staje się sprawą prywatną, funkcjonuje nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących wartości i norm, usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na rynku, z których jednostki mogą swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego i moralnego. W procesach przemian zostaje zburzony częściowo jakiś porządek aksjologiczny i na jego miejscu pojawia się nagle lub stopniowo nowy porządek. W warunkach mniej gwałtownej zmiany społecznej nowe wartości łączą się ze starymi. Dokonuje się powolna wymiana wartości: w miejsce kwestionowanych czy zużytych, tracących swoje funkcje społeczne reguł i norm, pojawiają się inne, na ogół mniej ograniczające i hamujące (*Podstawowe pojęcia socjologii religii* 2013: 203).

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 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 swoją dawną pewność i bezpieczeństwo na rzecz zmiennych przekonań, opinii, poglądów i preferencji. Pluralizm staje się ważną częścią składową nowoczesnego życia, a tzw. heretycki imperatyw zmusza do podejmowania decyzji (Berger 1994b: 74-75 i 98-110).

Na pluralistycznym „ryнку idei” przybywa wciąż aktorów kierujących się własną logiką i sposobami interpretacji życia. Pluralizm społeczno-kulturowy i moralny, wykazujący na obecnym etapie rozwoju cechy jakby nieodwracalnego zjawiska, stanowi poważne wyzwanie dla wszystkich odpowiedzialnych za kształt życia społecznego i dla wszystkich obywateli. Upowszechnienie się pluralizmu wartości i postaw życiowych w społeczeństwie, może być trudne do zniesienia dla wielu. Będą oni poszukiwać nowych form przezwyciężenia pluralizmu w kierunku różnego rodzaju fundamentalizmów, z religijnymi włącznie, albo przystosowywać się do życia spluralizowanego, poprzez kształtowanie wyrazistych (mocnych) tożsamości osobowych. Możliwość podejmowania przez człowieka wolnych i odpowiedzialnych wyborów jest jego specyficzną i zarazem uniwersalną cechą, oznacza zmianę mechanizmów regulacyjnych jego postępowania: od zewnętrznych reguł i norm, do własnego sumienia jako najważniejszej instancji etycznej. Konfrontowanie swoich wyborów z własnym sumieniem nie powinno oznaczać uniezależniania się od wartości i norm moralnych.

Wielość funkcjonujących zasad i norm ma także swoje negatywne konsekwencje. „Nasze czasy są czasami *silnego poczucia moralnej ambiwalencji*. Są to czasy, które pozwalają nam cieszyć się niespotykaną wcześniej wolnością wyboru, ale też rzucają nas w stan rozdzierającej niepewności o nieznanym dotąd natężeniu. Tęsknimy za radą, której moglibyśmy zaufać i na której moglibyśmy wesprzeć się tak, by chociaż

trochę uprzykrzonej odpowiedzialności za wybór spadło z naszych barków” (Bauman 1996: 31). Pluralizm burzy dawny oczywisty „świat wiedzy”. Oznacza to, że dawne, tradycyjne struktury wiarygodności podlegają rozbiciu. Społeczeństwo, życie ludzkie, tożsamość osobowa są coraz silniej sproblematyzowane. Hierarchia wartości i systemy sensu nie stanowią wspólnej własności wszystkich członków społeczeństwa. Jednostka nie wzrasta w świecie, w którym uznawane są wspólne wartości i normy określające działania w różnych dziedzinach życia. Modne staje się szukanie odmienności, niespójności, fragmentaryzacji i partykularyzmu oraz usuwanie w cień tego, co jest uniwersalne.

„Pluralizacja systemów orientacji i pozbawienie ich rangi oczywistej wiarygodności powoduje, że ostatecznym kryterium wyboru w tej sferze staje się subiektywna decyzja jednostki. Subiektywizm wyborów przeradza się w narcyzm, gdy poczucie więzi ze światem zewnętrznym, odzwierciedlającym przecież społecznie konstruowany ład symboliczny, i zakorzenienie w nim zostaje przeobrażone w koncentrację na sobie samym, w sferze subiektywnych doznań i uzasadnień [...]. Najbardziej radykalni pesymiści głoszą w związku z tym nadejście ery społeczeństwa amoralnego. W tej perspektywie racjonalny instrumentalizm i egoizm narastają kosztem moralności. W konsekwencji, w epoce późnej nowoczesności solidarność, altruizm i udzielanie pomocy mogą stać się wyjątkiem. Przyczyniać się to również może do rozluźnienia integracji w rodzinach, wspólnotach lokalnych i innych strukturach społecznych” (Doktor 2001: 230).

Społeczeństwa współczesne, które nie gwarantują żadnych wartości moralnych uznawanych za bezwzględnie obowiązujące, oferując w zamian wiele różnorodnych dróg rozwoju osobowości, stają się – przynajmniej pośrednio – źródłem niepokojów egzystencjalnych i kryzysów związanych z poczuciem sensu i orientacji. W tych warunkach pytanie o sens stało się jednym z decydujących pytań naszego wieku. Znalezienie odpowiedzi na pytanie, po co człowiek żyje, do jakiego celu zmierza jego życie, czyni to życie sensownym i pozwala patrzeć z nadzieją w przyszłość oraz znaleźć równowagę między potrzebami własnego rozwoju a obowiązkami wobec innych ludzi i szerszych grup społecznych.

Publiczna sfera życia jest w wysokim stopniu zinstytucjonalizowana i zbiurokratyzowana, naznaczona racjonalnością, nie jest w stanie dostarczyć wzmocnienia jednostkowego znaczenia i sensu. Sfera prywatna podlega procesom dezinstytucjonalizacji i również nie jest w stanie dostarczyć zintegrowanego systemu znaczeń, który by nadawał sens jednostkowemu doświadczeniu życiowemu. Nowoczesność (modernizacja) niesie więc ze sobą kryzys znaczeń dla jednostki, swoisty permanentny kryzys tożsamości, który objawia się psychologiczną anomią, doświadczeniem duchowej bezdomności itp.

Pluralizm wywiera znaczący wpływ na życie jednostek. „W miarę jak coraz większe obszary życia tracą swe niekwestionowane normy, jednostka musi rozpatrywać dostępne możliwości i dokonywać spośród nich wyboru. Modernizację można wręcz przedstawić jako gigantyczną zmianę kondycji ludzkiej z kondycji losu na kondycję wyboru” (Berger 2007a: 10-11). Powiększanie się obszarów życia, w których ludzie mogą podejmować wolne i autonomiczne decyzje, może być uznane za przejaw rozwoju społecznego. Pluralizm społeczno-kulturowy prowadzi niejednokrotnie do ambiwalencji, synkretyzmu, a także relatywizmu moralnego. Współczesnemu człowiekowi nie wystarcza ukazywanie norm *ex auctoritate*, pyta o ich uzasadnienie, jak i o uwiarygodnienie samego autorytetu stojącego za systemem norm etycznych. Pytanie o słuszność proponowanych przez religię i Kościoły chrześcijańskie zasad i reguł moralnych zbiega się z dystansem, jaki wytworzył się między współczesnym światem a teologią moralną, z upowszechniającym się przekonaniem, że człowiek ma możliwości niemal nieograniczonego rozwoju, że nic nie jest z góry zabronione, że ma on możliwość wyboru orientacji dla swojej przyszłości. Istnienie jakiejś ogólnie obowiązującej etyki byłoby więc niezgodne z „logiką” społeczeństwa pluralistycznego.

W postępowaniu wielu ludzi współczesnych nie zauważa się wewnętrznej i bezpośredniego związku z wartościami i normami bezwzględny. Tracą one powoli swoją moc niosącą usensownienie życia. Tam, gdzie brakuje wartości, zaznacza się zachwianie sensu i tożsamości osobowej, gdyż one właśnie kierują emocjonalnymi i poznawczymi orientacjami oraz standardami wyboru celów i środków działań.

Człowieka porównuje się niekiedy do klienta w sklepie samoobsługowym, który ma do dyspozycji mnóstwo towarów, ale brak mu kryteriów wyboru tego, co jest właściwe i godne pożądania. Zbyt wcześnie musi rozróżniać i wybierać w bogatej ofercie dotyczącej wszystkich dziedzin życia, często w sytuacji rozpadu lub niejasności kryteriów etycznych, stanowiących oparcie dla społecznych i indywidualnych wyborów. Oznacza to niejednokrotnie akceptację sprzecznych z chrześcijaństwem wartości, norm i wzorów zachowań, uważanych za zbyt rygorystyczne i z tego powodu będących źródłem niepotrzebnych konfliktów sumienia. Niekiedy ulega się iluzjom społeczeństwa neutralnego aksjologicznie.

Na płaszczyźnie świadomości egzystencjalnej mamy do czynienia z wartościami odnoszącymi się do sensów częściowych, znacznie rzadziej do sensu ostatecznego (absolutnego). Sens częściowy rozgrywa się w ramach tego, co od nas zależy (np. przygotowanie się do matury, wykonanie jakiegoś zadania w ramach pracy zawodowej, osiągnięcie jakiegoś celu politycznego), w ramach konkretnego horyzontu motywacyjnego. Sens ludzkiego istnienia w całości dokonuje się w ramach tego, co od nas bezpośrednio nie zależy, a przynajmniej nie zawsze. Dopiero z perspektywy sensu ogólnego (całościowego, ostatecznego) następuje usensownienie wszystkich innych płaszczyzn sensu. Człowiek zagubiony w sensach częściowych rozmija się z sensem ogarniającym całość życia i koncentruje się na płytce rozumianych celach samorealizacyjnych. Takie niebezpieczeństwo da się odczytać z rezultatów wielu badań psychologicznych i socjologicznych, zwłaszcza w odniesieniu do świadomości moralnej młodzieży.

Radykalny pluralizm oznacza w konsekwencji wyobcowanie i anonię w skali społecznej oraz dezorientację w wymiarach jednostkowych. Tylko nieliczni, których można by za Peterem L. Bergerem i Thomasem Luckmannem nazwać „wirtuozami pluralizmu”, czują się znakomicie w tych warunkach. Wielu jest natomiast bezradnych, niepewnych i zagubionych. Ambiwalencja możliwości życiowych przerasta ich zdolności przystosowania się do nowych kontekstów sytuacyjnych. Globalne rozpowszechnienie się radykalnego pluralizmu jest najbardziej znaczącą

przyczyną kryzysu sensu życia. Procesy sekularyzacyjne jedynie ten kryzys wzmacniają (Berger, Luckmann 1995: 43-44).

Cechą charakterystyczną społeczeństwa pluralistycznego jest daleko idące poczucie względności. „Świadomość względności, która chyba we wszystkich epokach historycznych dana była jedynie małym grupom intelektualistów, okazuje się dziś niezbitym faktem kulturowym, sięgającym daleko w niższe regiony systemu społecznego” (Berger 1988: 58). Następstwem zróżnicowania społecznego jest subiektywizacja i indywidualizacja wszystkich sfer życia ludzkiego. Ukształtowanie się spójnej struktury osobowości staje się w tych warunkach niekiedy problematyczne, w każdym razie nie jest z reguły rezultatem uwewnętrzenia jednego z góry określonego wzorca instytucjonalnego. Wraz z erozją tradycji kształtuje się nowy typ osobowości zorientowany na zmienność jako trwałą cechę. Dostosowanie się do zmian ma znaczenie podstawowe.

We współczesnym świecie zaznacza się radykalna zmiana kontekstu społeczno-kulturowego, w którym kształtują się poglądy moralne, idee światopoglądowe, style życia, sposoby wartościowania. W warunkach rozwoju społeczno-gospodarczego, demokratyzacji i pluralizacji życia społeczno-kulturowego umacnia się sekularyzacja życia publicznego, w ramach której uniezależniają się poszczególne dziedziny życia społecznego od wpływów religii. Związany z tym jest proces fragmentaryzacji wartości i norm, które regulują działania ludzi w różnych sferach życia (pracy, rodziny, religii, moralności, polityki, nauki, wychowania itp.). Każda z nich rozwija swoją własną, odrębną logikę racjonalności (Jasińska-Kania, Marody 2006: 15). W wielu teoriach socjologicznych podkreśla się, że moralność w dużej mierze znikła ze struktury społecznej nowoczesnych społeczeństw. Twierdzi się, że wielkie instytucje tej struktury, jak gospodarka i państwo, działają zgodnie z normami funkcjonalnymi, które – choć nie zawsze – również w swej legitymizującej je retoryce wyzwoliły się z tradycyjnego porządku moralnego, nie wymagają usprawiedliwienia przez odwołanie się do transcendentnego uniwersum. Thomas Luckmann, który do pewnego stopnia podziela ten pogląd, utrzymuje, że zniknięcie moralności ze struktury nowoczesnych

społeczeństw nie oznacza zniknięcia moralności ze społeczeństwa w ogóle (Luckmann 2006: 940-941). W ogromnym chaosie normatywnym nie dominuje już jednak żadna określona moralność (rozlewająca się czy wędrująca moralność).

Pluralizm moralny na płaszczyźnie indywidualnej oznacza przede wszystkim ewolucję w stronę tzw. wartości samorealizacyjnych (wartości samorozwojowe). Dokonująca się przemiana wartości i norm – związana przynajmniej częściowo z przekształceniami struktury społecznej – pomniejsza szanse identyfikowania się ludzi wierzących ze schematami interpretacji życia i wzorami działań preferowanymi przez Kościoły chrześcijańskie. Wielu nie pyta zasadniczo o religijne prawdy objawione i normy moralne, których uczą Kościoły, lecz ustala swoją własną religię według subiektywnych odczuć. Tendencje do subiektywizacji wiary chrześcijańskiej, a także do częściowego tylko i warunkowego uczestnictwa w życiu i postępowaniu Kościołów, są szczególnie silne wśród ludzi młodych.

Dokonujące się przemiany w świecie wartości i norm można by opisać jako przejście od etyki zakazów i nakazów do etyki przyzwoleń, od restrykcji do wolności. Przebiegają one w warunkach wzrastającej konkurencyjności różnych światopoglądów. Własne przekonania ulegają stosunkowo łatwo relatywizacji w zetknięciu z innymi poglądami w szkole, w środowisku pracy, w środkach społecznego przekazu, w codziennych interakcjach itp. Dość wcześnie zostają zburzone duchowe przestrzenie ochronne dziecka, a ono samo poddane jest wielorakim oddziaływaniom przekraczającym aktualne możliwości rozwoju osobowościowego.

W społeczeństwie pluralistycznym zaznacza się przejście od moralności nakazów do moralności sumienia, od moralności zakazów do moralności indywidualnych osądów, od moralności posłuszeństwa do moralności odpowiedzialności, od moralności autorytarnej do moralności wolnej od nadmiernych rygorów, od moralności surowej i rygorystycznej do moralności komunikatywnej i dialogalnej. Chodzi więc nie tyle o to, czy ma być moralność, czy ma jej nie być, lecz raczej o to, jaka

to ma być moralność. Nowa moralność, akcentująca przede wszystkim wolność człowieka i jego odpowiedzialność w samorealizacji moralnej, chce umożliwić – według mniej lub bardziej wyraźnie sformułowanych postulatów – życie w solidarnej wspólnocie z innymi i w sensownych strukturach oraz systemach społecznych (Hunter 1989: 335-348).

W nowych ideologiach o proveniencji postmodernistycznej nawołuje się do relatywizmu, a nawet nihilizmu jako warunku postępowości i nowoczesności, do podważania obiektywnej prawdy, negocjowania istnienia obiektywnych wartości, co w końcu prowadzi do propozycji życia traktowanego jako *happening*. „W perspektywie tej odchodzi się zarówno od wiary w racjonalne możliwości człowieka, jak i w jego etyczną wrażliwość podporządkowaną obiektywnym normom. Stąd bardzo łatwo już do odrzucenia tych wartości, które jawią się jako najpiękniejsze i najtrwalsze w dorobku kulturowym rodziny ludzkiej. Równie łatwo do wyniesienia na piedestał prymitywizmu, miernoty czy gładkich sloganów pozbawionych merytorycznego uzasadnienia. Prosta formuła „wszystko ujdzie” lub kojące zapewnienie „wszystkie postawy są jednakowo dobre”, usprawiedliwiają wszystko w imię szacunku dla pozorów pluralizmu” (Życiński 1995: 141-142). Wartości i normy są w coraz większym stopniu uzależnione od indywidualnych wyborów, a nie od instytucji społecznych czy tradycji.

W społeczeństwach pluralistycznych faktycznie przeakcentowuje się indywidualną wolność tak, że staje się ona poniekąd samowolą, bardziej prawem jednostki niż jej zadaniem. Podkreśla się wolność jako zdolność do wyboru czy decyzji lub jako wolność „od”, z niedocenianiem lub pomijaniem wolności jako cechy konstytuującej człowieka jako osobę, wolności „do” czegoś, ze świadomą odpowiedzialnością (wolność jako zadanie). Jednostka sama próbuje decydować, które z przykazań moralnych regulujących życie indywidualne i społeczne będzie respektować i w jakim zakresie (poszukiwanie oparcia w sobie samym).

Prywatyzacja i subiektywizacja wartości i norm religijnych oraz moralnych może mieć aspekt pozytywny. Prowadzi ona na przykład do wzrostu poczucia osobistej odpowiedzialności, do pragnienia wierności

i pewności. Z reguły jednak oznacza, że sądy o dobru i złu nie opierają się na przekazywanym przez Kościół porządku moralnym. Jest to jakaś forma autonomii rozumianej jako wolność w stosunku do zewnętrznych instancji kontroli, ale nie w stosunku do tego, co jest w jednostce, jej osądów, poglądów, odczuć itp. W sytuacji konfliktu norm, gdy nie można dochować wierności wszystkim normom bez względu na konsekwencje, wielu chce rozstrzygać dylematy i konflikty moralne we własnym zakresie, bez uciekania się do ogólnych „katechizmów” religijnych czy świeckich. Sumienie indywidualne staje się ostatecznym źródłem norm moralnych, co wiąże się z przekonaniem, że moralność jest prywatną sprawą człowieka i nikt nie powinien w tę sferę ingerować. W ostatecznym rozrachunku wolność utożsamia się z prawem do mówienia i robienia wszystkiego, co się zechce.

Zgromadzone dane empiryczne uprawomocniają – przynajmniej pośrednio – tezę amerykańskiego socjologa Petera L. Bergera o zmieniającej się lokalizacji moralnego osądu i o przesunięciu kognitywnym moralności. Podstawą sądów moralnych jest percepcja, co oznacza, że moralność ma z istoty charakter poznawczy. Sumienie ma nie tyle charakter imperatywny („rób to, lub tamtego nie rób”), lecz funkcje wskazująco-informacyjne, dające rozeznanie w różnych sytuacjach życiowych. Dokonująca się zmiana oznacza odchodzenie od normatywnych przykazań do poznawczych funkcji sumienia (tzw. efekt zmiany poznawczej). (Berger 2007b: 228-232). W tym kontekście nie zwraca się uwagi na fakt, że sumienie jednostki, niewspierane przez normy moralne oraz instytucje i sankcje, może być przyćmione, a jego decyzje mogą być nietrafne, czysto subiektywne.

Istnieje uzasadnione przypuszczenie, że część katolików pojmuje sumienie jako instancję całkowicie autonomiczną w podejmowaniu decyzji. Uznają oni stanowisko Magisterium Kościoła w kwestiach moralnych za zbyt kategoryczne, wywołujące u wiernych niepotrzebne konflikty moralne. Jednostka powinna stać się – według tego ujęcia – autonomiczną wobec każdej sytuacji codziennej i niecodziennej, w końcu stać się samodzielnym twórcą sensu swojego życia. Chce ona sobie przyswoić z życia tyle, ile zaplanuje, i nikt, w tym także Kościół, nie

powinien jej przeszkadzać. Autentyczność staje się wartością naczelną i tworzy ramy dla indywidualnej samorealizacji. Religia, a tym bardziej Kościół, przestaje być najwyższą wartością, według której dokonuje się wyboru między alternatywnymi kierunkami działania.

Wydaje się, że wielu katolików, w tym szczególnie młodych, oczekuje, że Kościół nie tyle będzie akcentował reguły i zakazy dyscyplinujące wiernych w sprawach moralności małżeńsko-rodzinnej (zwłaszcza w sprawach seksualnych), ale będzie wykazywał więcej zaufania do wiernych i ich kompetencji moralnych. Większość młodych ludzi ceni małżeństwo i rodzinę, poszukuje miłości w związkach partnerskich, Kościół mógłby wspierać ich w dążeniach do realizacji „wyższych” wartości i norm moralnych. Przeakcentowanie pewnych reguł o charakterze idealnym powiększa – tak sądzą niektórzy – dystans katolików wobec doktryny moralnej Kościoła katolickiego. Pluralizacja moralna stanowi większe wyzwanie dla Kościoła niż pluralizacja religijna (Berger, Zijderveld 2010b: 34).

Socjologiczne analizy teoretyczne i empiryczne potwierdzają uogólniony wniosek socjologa warszawskiego Sławomira H. Zaręby: „Polaryzacja identyfikacji moralnych od absolutyzmu i radykalizmu (przeciwny jakimkolwiek relatywizmowi) do permissywizmu (negujący zasadność istnienia zakazów) wskazuje na duże zróżnicowanie postaw respondentów, a jednocześnie na utrzymujący się rozdziew między moralnym nauczaniem Kościoła a jego akceptacją. W tym przypadku potwierdza się hipoteza o utrzymywaniu się rozdźwięku między deklaracjami wiary a religijną moralnością. Głównym autorytetem jest własne sumienie i w nim młodzież chce rozstrzygać o tym, co dobre a co złe. Ono jest niemal powszechną normą postępowania” (Zaręba 2009: 194).

Powstanie różnych form agnostycyzmu i relatywizmu oraz sceptycyzmu moralnego doprowadziło do tego, że współczesny człowiek zadawała się prawdami cząstkowymi i tymczasowymi, nie próbuje stawiać zasadniczych pytań o sens i najgłębszy fundament ludzkiego życia osobowego i społecznego.

§ 3. Moralność relatywistyczna w kontekście pluralizmu społeczno-kulturowego

Przejście od „świata losu” (społeczeństwo tradycyjne, społeczeństwo kierowane totalitarnie), do „świata wyboru” (społeczeństwo pluralistyczne) zmienia się nie tylko stosunek ludzi do ogólnych norm moralnych, ale poszerza się sfera relatywizmu w wielu innych dziedzinach życia. Pluralizacja znaczeń i wartości oraz ich niestabilność są cechami tzw. nowoczesnej mentalności i są doświadczane masowo przez wielu ludzi. Trudno w tym świecie utrzymać przez dłuższy czas bezwzględną pewność, często jednostka staje w obliczu zagrożenia anomią społeczno-moralną. „Nowoczesność jest więc wielkim relatywizującym kotłem. Ale nowoczesność sama jest także relatywnym zjawiskiem – jest to przecież tylko jeden moment w historycznym pochodzie ludzkiej świadomości. Nie jest ani jego uwieńczeniem, ani kulminacją, ani zakończeniem (Berger 1989a: 410). Wartości i normy moralne w społeczeństwie pluralistycznym nie mają obiektywnych podstaw, lecz posiadają charakter względny, w różnych krajach i w różnych okresach historycznych przybierały odmienną postać zależną od indywidualnych wyborów jednostek.

Współczesne przemiany w moralności w warunkach modernizacji społecznej prowadzą do nasilania się trendu relatywizacji wartości i norm moralnych, w tym także kryteriów odróżniania dobra i zła moralnego. Z pewnością nasilają się procesy permissywizmu wobec postaw i zachowań, które były uznawane za niedopuszczalne w warunkach tradycyjnych społeczeństw i dominacji autorytetów religijnych. W rzeczywistości społecznej nie istnieje jedna moralność, lecz różne jej postaci (polimorficzna moralność). Nie może być zresztą inaczej, bowiem w ponowoczesnej rzeczywistości społeczno-kulturowej jest wiele niejednoznaczności, ambiwalencji, efemeryczności, fragmentaryzacji, fluktuacji związanych z radykalnymi zmianami i przekształceniami społecznymi.

Pluralizm wywiera znaczący wpływ na życie jednostek. „W miarę jak coraz większe obszary życia tracą swe niekwestionowane normy, jednostka musi rozpatrywać dostępne możliwości i dokonywać spośród nich wyboru. Modernizację można wręcz przedstawić jako gigantyczną

zmianę kondycji ludzkiej z kondycji losu na kondycję wyboru” (Berger 2007a: 10-11). Powiększanie się obszarów życia, w których ludzie mogą podejmować wolne i autonomiczne decyzje, może być uznane za przejaw rozwoju społecznego. Pluralizm społeczno-kulturowy może prowadzić do niepewności, synkretyzmu, a nawet relatywizmu moralnego. „Relatywistyczna ideologia nie głosi bowiem wcale, że <zło> jest <dobrem> - to byłoby zbyt proste, wręcz karykaturalne. W sposób o wiele bardziej subtelny redukuje ona zło i ukazuje je jako dobro. Wynikiem tego jest całkowite zamieszanie w systemie wartości. Każdy osąd zdaje się być bezpodstawny i błędny” (Delsol 2004: 181-182). Wartości moralne nie mają obiektywnych podstaw, lecz są subiektywnym wyrazem osobistych uczuć i odczuć.

We współczesnym świecie ścierają się dwie tendencje: uniwersalistyczna i relatywistyczna, tak na poziomie refleksji teoretycznej, jak i w praktycznych zachowaniach codziennych. Uniwersaliści mówią o zasadniczym podobieństwie moralnym ludzi należących do różnych kultur, relatywiści wskazują na zasadniczą ich odmienność. Według pierwszych istnieją normy moralne uniwersalne, odnoszące się do wszystkich ludzi, według drugich – zwłaszcza w skrajnych ujęciach – sądy wartościujące nie mają obiektywnych podstaw i są tylko wyrazem arbitralnych wyborów jednostek. Pytanie, co jest zmienne, a co trwałe, w normach i stojących za nimi wartościach moralnych, jest niezwykle ważne, także dla socjologa, chociaż nie rozstrzyga on problemu, czy istnieją obiektywne, ogólnie obowiązujące wartości i normy moralne niezależne od świadomości zbiorowej. Może on jednak przyjmować tezę, że indywidua i społeczeństwa bez wartości i norm są po prostu fikcją (Kaufmann 2000: 314).

Według ujęć postmodernistycznych, przynajmniej niektórych, nie ma żadnych obiektywnych kryteriów dobra i zła, każdy ma prawo postępować zgodnie z własnymi przeświadczeniami. „Nikt nie może rościć sobie pretensji do tego, że jego przekonania o naturze rzeczywistości lub o dobru moralnym są lepsze czy pewniejsze niż kogokolwiek innego. Nie istnieją też żadne kryteria weryfikacji wartości poznania albo postaw moralnych. Nie da się więc uprawomocnić ani żadnej zasady moralnej, ani żadnego sądu na temat rzeczywistości. W tej sytuacji nie pozostaje już

nic innego, jak tylko uznanie prawa każdego człowieka do posiadania własnych poglądów i do postępowania według nich” (Sareto 1998: 10-11).

Przejawem postawy postmodernistycznej jest zakwestionowanie i odrzucenie wszelkich norm o charakterze absolutnym i obiektywnym. Dobro i zło jako obiektywne kategorie nie mają sensu. Negacja tradycyjnych wartości moralnych, zwłaszcza o proveniencji religijnej, dociera do wszystkich warstw społecznych, przede wszystkim do młodzieży, nawet jeżeli nie zawsze oznacza ona postawę, według której wszystkie wartości są sobie równe lub że należy żyć bez reguł, w aksjologicznym chaosie. Według Niklasa Luhmanna w zróżnicowanym funkcjonalnie i strukturalnie społeczeństwie nie jest możliwa całościowa integracja moralna. Brakuje zgody (*konsensu*) co do kryteriów, według których wartości mogłyby być przyporządkowane do dobra lub zła (Luhmann 1998a: 248).

Przeciwnicy etyki ogólnych i obiektywnych norm moralnych uważają wszelkie narzucanie z góry człowiekowi kodeksu norm moralnych i obyczajowych za zniewolenie, a przynajmniej za niebezpieczeństwo dla wolności i podmiotowości człowieka. Moralność uwolniona od etyki ma szansę odzyskać pełną żywotność i pełnić właściwą rolę w życiu człowieka. Powszechnie akceptowane normy moralne, przyswajane w procesie socjalizacji – twierdzą niektórzy postmoderniści – stoją w sprzeczności z autonomią człowieka, który posiada zdolność stanowienia (kreowania) wartości i norm moralnych, w konkretnych sytuacjach (Sareto 1995: 22-24). W konsekwencji potęguje się proces wyzbywania się wartości uniwersalnych, które pasowałyby do każdego społeczeństwa. Wszelkie ideały, wartości i normy stają się kulturowo zrelatywizowane.

Teolog amerykański Gregory Baum wymienia dwie formy relatywizmu, wynikające z odmiennych źródeł. Pierwsza forma relatywizmu była skutkiem zawężenia pojęcia rozumu. *Ratio* ograniczało się tu do nauk empirycznych, stąd też nie była w stanie dostarczyć zasad umożliwiających powstanie ogólnie obowiązującego systemu etycznego. Relatywizm ten był rezultatem pozytywizmu, tzn. wyłącznie empiryczno-naukowego podejścia do rzeczywistości. Wartości etyczne nie mogą być uzasadniane w sposób naukowy, z takiej przyczyny były i są

postrzegane wyłącznie jako bazujące na indywidualnym odczuciu. Drugą formą relatywizmu był ponowoczesny protest przeciw „les grand récits” i jakimkolwiek uniwersalnym roszczeniom do określania wartości etycznych, szerzej – przeciw roszczeniom do ogólnie obowiązujących prawd czy wartości. Postmodernistyczni myśliciele odrzucają wszelkie uniwersalne interpretacje świata i obwiniają je o to, że są nośnikami totalitaryzmu. Baum mówi jeszcze o relatywizmie kulturowym wynikającym z różnorodności kultur. Wartości etyczne są zakorzenione w określonej kulturze i stąd obowiązują one tylko w jej obrębie. To, co cieszy się szacunkiem w jednej kulturze, może być odrzucane w innych kulturach, co w jednej wydaje się dobre i sprawiedliwe, w innej może być potępiane, a nawet uznawane za niemoralne (Baum 2012-2013: 21-25).

Wojciech Pawlik wskazuje, że współcześnie społeczeństwa funkcjonują przy dość znaczącej redukcji tego, co normatywne. Regulatorem zachowań moralnych człowieka są nie tylko struktury poznawcze, czy zewnętrzne wobec podmiotu struktury kulturowo-normatywne, lecz struktury afektywne (miłość, miłosierdzie, empatia, wrażliwość, współczucie, intuicja moralna). Z jednej strony zaznacza się denormatywizacja, dekodeksualizacja i relatywizacja, czyli odchodzenie od kantowskiej moralności intelektualno-imperatywnej, z drugiej zaś rozwój tzw. etyki niewidzialnej o charakterze intuicyjno-empatycznym (etyka empatyczna). Jest jednak wątpliwe czy etyka empatyczna będzie w stanie regulować zachowania jednostek w obszarze instytucjonalnym, czyli struktur wykraczających poza obszar prostych i bezpośrednich relacji interpersonalnych (Pawlik 2016: 99-102).

„Jakie więc konkretne formy przyjmie życie społeczne, gdy zabraknie <człowieka kantowskiego>, rządzonego poczuciem obowiązku i odnoszącego się do świata abstrakcyjnych norm moralnych, a jego miejsce zajmie <człowiek współczujący>, obywający się bez kodeksów moralnych i dzięki odpowiedniej socjalizacji wrażliwy na los Innego, który jest *bliźnim* – na to pytanie nie ma dzisiaj odpowiedzi. Warto jednak pamiętać, że cała nowożytna moralistyka chrześcijańska zanim spetryfikowała się w teologicznej, abstrakcyjnej sofistyce, zaczęła od kategorii bardzo bliskiej życiu – od kategorii *bliźniego*. Być może na gruncie

tego pojęcia współcześnie możliwe będzie spotkanie różnych religii i systemu (oraz antysystemów) etycznych. Etyka empatyczna jest taką właśnie propozycją” (Pawlik 2016: 102; Kiciński 2016: 13-65).

Kościół katolicki wyraźnie opowiada się po stronie uniwersalizmu, uznaje istnienie obiektywnych wartości o charakterze kategoriowym. Odrzuca w zdecydowany sposób relatywizm moralny, czyli przekonanie, że wszystko jest względne, że nie ma obiektywnej prawdy, a w następstwie ani dobra, ani zła, a przynajmniej, że człowiek nie potrafi ich rozpoznać (dyktatura relatywizmu). Wartości i normy o charakterze uniwersalnym wynikają z ludzkiej natury i mogą być poznane za pomocą rozumu. „Jedynie bowiem moralność, która uznaje normy obowiązujące zawsze i wszędzie, bez żadnych wyjątków, może stanowić etyczny fundament współżycia społecznego, zarówno w poszczególnych krajach, jak i na płaszczyźnie międzynarodowej” (VS, nr 97).

„Nie istnieje bowiem prawdziwy postęp bez poszanowania etycznego wymiaru kultury, badań naukowych i wszelkiej aktywności człowieka. Współczesny relatywizm moralny i związany z nim zanik wrażliwości na wartości moralne sprzyjają zachowaniom szkodliwym dla godności osoby, to zaś stanowi poważną przeszkodę dla humanistycznego rozwoju w różnych dziedzinach życia” (Jan Paweł II na spotkaniu z przedstawicielami świata kultury i nauki w Zagrzebiu w dniu 3 października 1998 roku. „L’Osservatore Romano” 19: 1998 nr 12 s. 10). Życie ludzkie, aby osiągnąć swoją pełnię, potrzebuje odniesienia nie do wartości ulotnych i powierzchownych, ale trwałych i głębokich. Kościół katolicki broni stanowiska, według którego istnieje dobro i zło oraz kryteria ich wyróżniania. Obrona powszechnych i niezmiennych norm moralnych jest działaniem dla dobra jednostek i społeczeństwa jako całości, bowiem normy te tworzą „solidny fundament i trwałą gwarancję sprawiedliwego i pokojowego współżycia ludzi, a tym samym prawdziwej demokracji” (VS, nr 96).

W społeczeństwach, w których dokonują się radykalne zmiany społeczne, są również widoczne przemiany w moralności. Przemiany te otwierają obiecujące perspektywy, ale stwarzają też niemałe problemy.

„Tempo przemian społecznych sprawia, iż wiele osób czuje się obecnie zagubionych, nie potrafi odróżnić dobra od zła, popada w rezygnację, odchodząc od przyjmowanych wcześniej wartości i zasad. Proces ten ułatwiają nowe ideologie powstające na ruinach dawnych systemów totalitarnych. Bardzo często dominuje w nich niewiara w sens ludzkiej egzystencji. Bez uzasadnień powtarza się obiegowe przekonania, iż wszystko jest względne, gdyż nie istnieją obiektywne, uniwersalne wartości. Narastający pesymizm często prowadzi do poczucia bezsiły” (*Oreździe biskupów polskich* 1995: 615).

Wydaje się, że we współczesnych społeczeństwach upowszechnia się przekonanie o zanikaniu wspólnych, uniwersalnych wartości i norm moralnych, obowiązujących wszystkich i we wszystkich okolicznościach. Dotychczas stabilnie funkcjonujące systemy normatywne rozpadają się. Są one zastępowane wzajemnie konkurującymi modalnościami (etosami) lokalnymi, lub kulturowo uwarunkowanymi, czy w jakiś inny sposób limitowanymi społecznie. Z socjologicznego punktu widzenia nie należy przypisywać zdecydowanej wyższości jednej koncepcji aksjologicznej nad drugą, można je traktować jako odmienne koncepcje etyczne. Same wartości i normy – twierdzą zwolennicy postmodernizmu – jako niezbędne elementy każdego społeczeństwa podlegają ustawicznym przekształceniom, a interpretacja tych zmian jest rozmaicie prezentowana w różnych teoriach przemian wartości.

Doktryna postmodernistyczna mówi, że wszystkie sposoby życia są równie wartościowe i wobec wszystkich odmiennych sposobów życia powinniśmy okazywać tolerancję. Nie ma powszechnie obowiązujących wartości i norm. Warto zauważyć, że jeżeli nic nie jest bezwzględnie prawdziwe, jeżeli wszystkie wartości i normy są uwarunkowane kulturowo, to także zasada relatywizmu jako taka nie ma bezwzględnie obowiązującej mocy. Relatywizm występuje nie tylko jako pogląd filozoficzny, ale i jako pewien styl życia. W sensie filozoficznym relatywizm jest poglądem czy doktryną, według której „wartości poznawcze, etyczne i estetyczne oraz związane z nimi normy i oceny mają charakter względny” (*Słownik 100 tys. potrzebnych słów* 2008: 701).

Należy wyróżnić relatywizm poznawczy (kognitywny) i relatywizm moralny. W ramach relatywizmu moralnego wyodrębnia się relatywizm empiryczny (opisowy) i relatywizm normatywny (etyczny). Z kolei relatywizm empiryczny (opisowy) posiada trzy postaci: relatywizm historyczny, relatywizm socjologiczny i relatywizm kulturowy.

Relatywizm poznawczy jest „poglądem teoriopoznawczym, według którego poznawalne są jedynie relacje i odniesienia, w jakich pozostają rzeczy, same one jednak nie są przedmiotem możliwym do poznania. Jedną z konsekwencji takiego stanowiska jest twierdzenie, że nie ma obiektywnej prawdy, która byłaby niezależna do podmiotu poznającego. Każde poznanie jest względne i w tym sensie także subiektywne, że zależy ono od podmiotu poznającego. Przyjęcie takiego poglądu w etyce prowadzi do zaprzeczenia absolutnego charakteru wartości moralnych i powszechnej ważności norm etycznych” (Łydka, Juros 1989: 194).

Relatywizm moralny przyjmuje postać relatywizmu empirycznego i normatywnego. Pierwszy rejestruje (stwierdza) istniejące różnice między obiegowo dominującymi poglądami moralnymi bez wnikania w kwestię, który z nich jest zasadnie słuszny. Ogranicza się do przedstawienia wielości wartości i norm w jednej określonej dziedzinie postępowania lub w jakiejś kategorii wieku, wykształcenia czy zawodu. W ramach relatywizmu empirycznego wyróżnia się trzy jego postaci: 1) relatywizm historyczny, który głosi, że wszystkie wartości i normy moralne, ideały etyczne, oceny i sankcje moralne różnią się w zależności od warunków historycznych, w których funkcjonują. Podkreśla się zmienność moralności w czasie. Z tego względu moralność ma swoją historię, różne formy i odmiany. Pojęcie dobra i zła moralnego ulega gruntownym przeobrażeniom i jest relatywizowane przez warunki historyczne; 2) relatywizm socjologiczny wiąże rodzaje i formy moralności ze strukturą społeczną o charakterze częściowym lub globalnym z potrzebami i interesami różnych grup społecznych. Relatywizm socjologiczny podkreśla różnorodność moralności w ramach określonych typów społeczeństwa; 3) relatywizm kulturowy podkreśla zależność moralności od kultury danego społeczeństwa. Moralności poszczególnych kultur są zróżnicowane, a różnice te mają charakter istotny. W związku z tym nie można

uszeregować kultur od gorszych do lepszych. Każda grupa społeczna czy krąg kulturowy ma swoiste wartości i normy regulujące współżycie wewnątrzgrupowe i kontakty zewnętrzne.

Od tych opisanych powyżej form relatywizmu empirycznego różni się wyraźnie relatywizm normatywny. Według relatywizmu normatywnego (etycznego) treściowo zróżnicowane zasady etyczne są na równi słuszne. Przyjmuje się tu *explicite* lub *implicite*, że nie jest możliwa racjonalna interpretacja lub weryfikacja różnych zasad etycznych (problem ich ważności). Dlatego zasady etyczne powinny być zróżnicowane i odpowiadać poszczególnym grupom społecznym, klasom, rasom czy kulturom. Wszystkie odpowiedzi moralne w ramach kultur są równie uprawnione. Różnorodność przejawów życia moralnego, ukazywana przez socjologów (swoisty relatywizm socjologiczny), nie ma nic wspólnego z relatywizmem filozoficznym (aksjologicznym). Z badań socjologicznych możemy poznać, jakie są faktyczne przekonania i zachowania ludzi, jak funkcjonują konkretne normy szczegółowe w warunkach społeczno-kulturowych, w których obowiązują, ale na podstawie tego materiału nie można rozstrzygać, które z nich są słuszne lub niesłuszne, prawidłowe lub nieprawidłowe w sensie etycznym.

Normatywne kryteria, według których powinno być wartościowane społeczeństwo, nie mogą być socjologicznie uzasadnione (legitymizowane). Wkraczamy tu już w dziedzinę szeroko pojętej aksjologii. Socjologia – podkreślając empiryczną relatywność czy pluralizm wartości – ukazuje tylko część prawdy o człowieku, o jego kondycji moralnej i duchowej. Różnorodność moralności, jaką opisuje ta empiryczna nauka o moralności, nie stoi w sprzeczności z przekonaniem o istnieniu norm moralnych o charakterze absolutnym, chociaż zależnych od środowiska społeczno-kulturowego. Zmusza jedynie do refleksji nad nieadekwatnością naszego ujmowania wartości i norm moralnych oraz przyczynia się do głębszego i bardziej krytycznego sprecyzowania w wielu sprawach tradycyjnej problematyki moralnej. Pośrednio jest także wołaniem o przeciwdziałanie relatywizmowi moralnemu, który stał się częścią naszej codziennej wyobraźni i problematyki życiowej (Mariański 2014: 258-259).

Według Petera L. Bergera reakcją na pluralizm charakterystyczny dla nowoczesności i pociągający za sobą sekularyzację, są relatywizm i fundamentalizm, zarówno w odniesieniu do prawdy, jak i wiary oraz moralności. Te dwie pozornie sprzeczne postawy wobec wiary religijnej i moralności wzajemnie się wzmacniają („napędzają”). Współcześnie jest możliwa wiara religijna bez teologicznej pewności, a pewna doza wątpliwości jest nawet pożądana, by wiara nie stała się zbyt dziecinna w obliczu dorosłych dylematów. „Relatywizm reaguje na ten dylemat z minimalizowaniem (albo wyeliminowaniem) zakresu władzy religijnej i zanegowaniem istnienia jakiegokolwiek niezmiennego prawdy. Fundamentalizm maksymalizuje (albo totalizuje) zakres władzy religijnej i jeszcze większymi literami wpisuje na sztandarach swoje pewniki. Żadna z tych metod nie jest historycznie normalna. Każde społeczeństwo miało sferę niepodważalnych wartości i przekonań oraz sferę podlegającą zakwestionowaniu. Ponadto w każdym społeczeństwie przynależność do danej religii była równoznaczna z przynależnością do wspólnoty, co oznaczało, że każdy mógł sobie prywatnie uważać, co tylko chciał, a mimo to nie groziło mu, że zostanie usunięty ze wspólnoty religijnej. Innymi słowy, większość tradycyjnych społeczeństw posiadała ujścia dla ludzkiej ciekawości i dla pewnych rodzajów nonkonformizmu” (Berger 2008b: 14).

O ile relatywizm prowadzi do rozbijania zinstytucjonalizowanej religijności i moralności, jej fragmentaryzacji i selektywności, o tyle fundamentalizm charakteryzujący ludzi szukających w religii lepszego zrozumienia otaczającego nas świata i lepszego w nim miejsca prowadzi do konsolidowania rozmytej tożsamości religijnej i często do utwierdzenia się religijności kościelnej. Może to także oznaczać, że każdy jest w jakimś stopniu skazany na konstruowanie własnej tożsamości religijnej, a życie religijne jest czymś nie tyle danym, lecz raczej zadaniem. W odniesieniu do życia religijnego obowiązują te same reguły, co w odniesieniu do innych sfer życia społecznego, np. moralnego.

Upowszechniający się we współczesnych społeczeństwach pluralizm społeczno-kulturowy relatywizuje moralność zarówno w wymiarach instytucjonalnych, jak i w świadomości jednostek. W sprawach moralności ludzie wyznają różne wartości, uznają odmienne normy,

wybierają swoje opcje, deklarują preferencje czy styl życia. Budują samodzielnie swoją własną mozaikę znaczeń i norm (konstruktorzy moralności), swoistą stylistykę własnego życia, łącznie z jego sensem (typ majsterkowicza). W życiu społecznym jesteśmy wciąż konfrontowani z nowymi aktorami społecznymi, co pociąga za sobą swoistą karuzelę wyborów i decyzji. Różnorodność wartości, norm i stylów życia, między którymi trzeba wybierać, pociąga za sobą problematyzację przekonań w świadomości jednostek.

Ambiwalencja charakteryzująca społeczeństwa ponowoczesne oddziałuje na sferę przekonań i działań moralnych. Badania socjologiczne wskazują na upowszechniający się relatywizm moralny, zwłaszcza wśród ludzi młodych, lepiej wykształconych i mieszkających w wielkich miastach. Wyrażają oni pogląd, że w wielu kwestiach moralnych nie ma jedynie słusznych odpowiedzi. Osoby o postawach relatywistycznych będą bardziej interesować się skutkami działań niż zasadami, będą skłonni do kompromisu z mniejszym złem, nawet za cenę zła moralnego. Taki pogląd zdają się prezentować Brigitte Berger i Peter L. Berger. „Tradycjonałiści wszelkiego rodzaju nie przestają powtarzać, że istnieją wartości absolutne. Nie mamy zamiaru spierać się z tym poglądem. Naszym zdaniem problem polega na tym, że nie bardzo wiadomo, jakie są to wartości absolutne. Nie jesteśmy w stanie – pozostając w granicach uczciwości – zaakceptować w całości żadnej określonej tradycji moralnej jako oczywistego przejawu woli Boskiej, prawa naturalnego, czy rozumu. Uważamy natomiast, że historia jest bezustannym odkrywaniem, zaciemnianiem i ponownym wyjawianiem intuicji moralnych. Niektórych jesteśmy pewni – tego na przykład, że jednostka ludzka ma wartość nieskończoną, a działania i instytucje, które temu zaprzeczają, są moralnie odrażające. Mimo tego nie jesteśmy w stanie bez zastrzeżeń przyjąć żadnej określonej tradycji niosącej ze sobą to przekonanie. Nie jest to ani przejawem <utilitaryzmu> , ani też apodyktycznej pewności, którą tak lubią manifestować tradycjonałiści. Napiwszy się ze źródła relatywizmu, nie potrafimy już udawać, że tego nie uczyniliśmy” (Berger, Berger 1989: 122).

Niezależnie od tego, czy zjawiska te określimy mianem permissywności czy relatywizmu moralnego, mamy do czynienia z osłabieniem więzi moralnych, a nawet swoistą pragmatyzacją stosunków międzyludzkich. Warto jednak podkreślić, że nawet w społeczeństwach naznaczonych piętnem relatywizmu moralnego można niekiedy zaobserwować swoistą erupcję moralnej pewności i protestu, które ujawniają się wtedy, gdy trzeba stawić czoła głębokiemu złu pojawiającemu się w relacjach międzyludzkich. Będą to marsze i protesty przeciwko bezsensownym i makabrycznym zbrodniom, masowe poparcie dla inicjatyw propokojowych itp. (Berger 2004: 157).

Pomiędzy tymi ujęciami krańcowymi istnieje wiele form pośrednich, o większej lub słabszej sile relatywizmu i absolutyzmu („twardy” i „miękki”). Relatywizm w znaczeniu wulgarnym oznacza pogląd, że skoro wszystko jest względne, to wszystko jest tak samo dobre (nihilizm aksjologiczny). „Poczucie względności świetnie przedstawił w klasyczny sposób Pascal mówiąc, że co jest słuszne po jednej stronie Pirenejów, jest błędem po drugiej stronie. Nie ma to bynajmniej oznaczać, iż prawda nie istnieje, a już zupełnie nie należy o taki pogląd podejrzewać Pascala. Ale poczucie względności utrudnia traktowanie przekonań jako danych i oczywistych, co zawsze było charakterystyczne dla przekonań wypyływających z tradycji. Kto doświadczył tej względności, może nawet mieć bardzo zdecydowane poglądy, ale zawsze pozostanie świadom, że je *wybrał*” (Berger, Berger 1989: 118).

Peter L. Berger wskazuje na dwa skrajne rozwiązania, będące reakcją na nowoczesny pluralizm: relatywizm i fundamentalizm, które *per saldo* źle służą racjonalnej debacie publicznej w kwestiach moralnych, a racjonalny spór moralny musi odbywać się w warunkach niepewności. Relatywiści twierdzą, że moralność nie podlega analizie racjonalnej, wszystkie wybory moralne w jednakowym stopniu są pozbawione podstaw, jednakowo słuszne lub jednakowo banalne. Większość relatywistów neguje istnienie jakichkolwiek aksjomatów moralnych, a próbując tezę, że wszystkie moralne narracje są równoprawne, a wybór między nimi nosi znamiona arbitralności. Fundamentalisci odwołują się do pewników moralnych, np. tych wynikających z przykazań Bożych i usiłują je

przywrócić naszej świadomości. „Zarówno relatywizm, jak i fundamentalizm są złe dla porządku społecznego, zwłaszcza w demokracji. Relatywizm podkopuje wspólny system wartości (<zbiorowe sumienie>, by postużyć się terminologią Émila Durkheima), bez którego społeczeństwo nie może na dłuższą metę funkcjonować. Z kolei fundamentalizm albo wykazuje skłonności totalitarne, albo – w wersji minimalistycznej – bałkanizuje społeczeństwo na zwaśnione obozy, które nie umieją się ze sobą porozumieć, co zagraża spokojowi społecznemu i kulturze kompromisu, bez której demokracja nie może przetrwać. Konieczne jest zatem możliwie jak największe ograniczenie zasięgu oddziaływania zarówno relatywizmu, jak i fundamentalizmu” (Berger 2008b: 14).

Relatywizm moralny znalazł najpełniejszy wyraz w teoriach postmodernistycznych, zaprzeczających samej możliwości istnienia obiektywnych kryteriów słuszności moralnej. Socjolog amerykański Peter L Berger wyraża pogląd, że istnieją sądy moralne – nawet jeżeli są uzależnione od naszego miejsca w czasie i przestrzeni – które osiągają wysoki stopień pewności. „Niewolnictwo i tortury są tu dobrym przykładem. Nie jestem gotów twierdzić, że moje moralne potępienie tortur to kwestia smaku lub że jest to jedynie hipoteza. Jestem pewien, że tortury to całkowicie niedopuszczalne moralne zło. I żaden argument, że mój pogląd byłby inny, gdybym był, na przykład, sędzią pokoju w Anglii Tudorów, nie sprawi, że to przekonanie zmienię. Sądy moralne wynikają z określonego postrzegania kondycji ludzkiej, uformowanego w trakcie określonych wydarzeń historycznych, lecz geneza ta nie uzasadnia ich słuszności. Einstein nie wymyśliłby teorii względności, gdyby był chłopem żyjącym w starożytnym Egipcie, lecz to oczywiste stwierdzenie nie obala owej teorii. Odkrycia naukowe Einsteina to nie to samo, co jego przekonania moralne, jednak ani jednych, ani drugich nie da się potwierdzić lub obalić, wskazując na ich społeczny i historyczny kontekst. Istnieją pewniki moralne, które opierają się relatywizacji” (Berger 2007b: 17-18).

Teza o związku modernizacji społecznej z relatywizmem moralnym wydaje się potwierdzona w wielu badaniach socjologicznych i w badaniach opinii publicznej. Pogląd, że istnieją trwałe zasady pozwalające odróżnić dobro i zło moralne, jest charakterystyczny dla mniejszości

społeczeństw zachodnioeuropejskich. Nasilają się tendencje do traktowania zasad moralnych jako względnych, uzależnionych od sytuacji i zmieniających się okoliczności. „Zgodnie z przewidywaniami teorii modernizacji i postmodernizmu, w rozwiniętych krajach zachodnioeuropejskich występuje wzrastająca permissywność wobec odstępstw od norm moralności osobistej. Trend ten nie dotyczy jednak sfery życia publicznego: w państwach Unii przeważa (a nawet nieco wzrasta) potępienie wykroczeń przeciw normom moralności obywatelskiej. Świadczy to o charakterystycznym dla nowoczesności procesie różnicowania się, wyodrębniania, fragmentaryzacji i autonomizacji poszczególnych sfer wartości kulturowych” (Jasińska-Kania 2002: 414). W tym kontekście mówi się o trendzie uspołeczniania świadomości moralnej, wyrażającej się we wspieraniu norm służących ochronie wspólnych dóbr i interesów zbiorowości. „Przemianom tym towarzyszy wzrastająca refleksyjność świadomości moralnej, reinterpretacja norm w świetle różnorodnych wartości, swoiście powiązanych z poszczególnymi sferami moralności” (Jasińska-Kania 2002: 415).

Socjolog amerykański Peter L. Berger twierdzi, że w jego przeświadczeniach moralnych niewiele zmieniłoby się, gdyby nagle stał się ateistą. Zastrzega jednak, że wierzący uważają, że są pewne powinności wobec Boga, które dla ateisty nie mają żadnego sensu, i że są powinności wobec samego siebie, a także wobec natury ożywionej i nieożywionej, które trochę odmiennie przedstawiałyby się z religijnego i ateistycznego punktu widzenia. Niemniej jednak zdecydowana większość moralnych przeświadczeń odnosi się do relacji z innymi ludźmi i w odniesieniu do nich zostanie ateistą nic lub niewiele by zmieniło. W konsekwencji Berger wyraża wątpliwość w słuszność rozpowszechnionego poglądu, że tylko religia może dać solidną podstawę dla moralności. Wskazuje, że „empiryczna historia chrześcijaństwa dostarcza bardzo silnych argumentów przeciw wiązaniu religii z moralnością. Oczywiście, były osoby o wysokim morale, które do postawy takiej czerpały bardzo silną motywację z chrześcijaństwa, ale mamy także niekończący się ciąg oburzających moralnie czynów, których dopuszczali się chrześcijanie i chrześcijańskie Kościoły, a działania swe wspierali argumentami

zaczepniętymi z chrześcijańskiej teologii. Mam bardzo silne poczucie, że ta druga strona jest znacznie liczniejsza” (Berger 2007b: 227).

Berger nie przeczy, że wiara w Boga dostarcza wszystkim moralnym osądom i czynom transcendentnego znaczenia i ontologicznych podstaw oraz że chrześcijaństwo odegrało ważną rolę w formowaniu moralnych przeświadczeń, ale nie jest podstawą jedyną. Wskazuje on na rolę moralnego instynktu, który jest niezależny od wiary w Boga. Nawet w sytuacji powszechnej relatywności wartości moralnych zdarzają się przypadki wybuchu moralnej pewności w obliczu określonych postaci zła. Uznanie dla wartości moralnych wypyta z jakiejś podstawowej zasady moralnej mówiącej, że każdy człowiek ma niepoliczalną wrodzoną wartość (Berger 2007b: 226-231).

Swoje własne stanowisko Peter L. Berger streszcza następująco: „Pozwolę sobie na osobiste wyznanie: moja wiara religijna obywa się bez teologicznej pewności, natomiast pewne oceny moralne formułuję z całkowitym przekonaniem, nawet kiedy podsuwa mi się relatywizujące kontrargumenty. Jestem na przykład przekonany, że niewolnictwo stanowi naruszenie samych podstaw człowieczeństwa i nie wpływa na ten osąd świadomość, że przez większość dziejów ludzkości i w większości społeczeństw niewolnictwo uchodziło za instytucję całkowicie dopuszczalną, a nawet naturalną. Po głębszym zastanowieniu nad swoją pewnością w niektórych kwestiach moralnych dochodzę do wniosku, że wypyta ona z pewnej podstawowej zasady moralnej: każdy człowiek posiada niepoliczalną wrodzoną wartość. Z zasady tej wynikają wszystkie tezy dotyczące ludzkich praw i swobód. Dewiza ta pozwala jednak tylko precyzyjnie sformułować pytanie, ale nie daje odpowiedzi. Nawet jeśli zidentyfikujemy źródło naszej moralnej pewności – Tora, Nowy Testament, filozofia grecka, prawo rzymskie, oświecenie czy jeszcze coś innego – nie udowodnimy w ten sposób, że wyznawane przez nas wartości moralne są słuszne. Istnieją różne sposoby uzasadniania moralnej powinności, a tym samym uniwersalnej obowiązywalności ocen moralnych, ale wszystkie one są w jakiś sposób problematyczne” (Berger 2008b: 15).

Według Petera L. Bergera ani relatywizm ani fundamentalizm nie są dobrymi propozycjami dla dzisiejszego społeczeństwa. Potrzebne jest stanowisko pośrednie, które docenia zasady moralne, ale uznaje wątpliwości w kwestii ich praktycznego stosowania. Jeżeli nawet relatywizacja przekonań może być doświadczana najpierw jako wyzwolenie, to później to poczucie wyzwolenia może budzić lęk lub panikę, wynikającą ze świadomości, że nie można już znaleźć wskazówek i psychicznego oparcia w pewnikach tradycji. Trzeba ustawicznie dokonywać wyborów. Relatywizm i fundamentalizm są próbami ucieczki od tej konieczności. Osoby, które Berger nazywa „poważnymi modernistami”, biorą na siebie obowiązek moralnego wyboru w sytuacji nieuniknionej niepewności i starają się z niego jak najlepiej wywiązać. W praktycznym działaniu powinna obowiązywać zasada wątpliwości i umiarkowanie (Berger 2008b: 14).

Proponowana przez Bergera etyka wątpliwości jest rozwiązaniem pośrednim między relatywizmem i fundamentalizmem. Ważne w tej propozycji jest to, że wskazuje ona na potrzebę zasad moralnych w życiu. Podejmowanie decyzji moralnych w warunkach niepewności ma w sobie coś z heroizmu i być może nie jest rozwiązaniem odpowiednim dla ludzi „przeciętnych”, którzy nie są i nie będą „poważnymi modernistami”. Przyznawana jednostce wolność musi być związana z odpowiedzialnością i samokontrolą ze względu na powiązania z innymi ludźmi, którzy mają podobnie jak my prawo do wolności i realizowania własnego dobra. Nie jest łatwo, jeśli w ogóle możliwe, żyć w świecie pozbawionym trwałych punktów oparcia i orientacji.

W *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, wydanym w 2004 roku przez „Papieską Radę Iustitia et Pax”, podkreśla się, że pluralizm w swoich rozmaitych zróżnicowaniach przejawia się na wielu poziomach: myślenia, moralnych wyborów, kultury, przynależności religijnej, filozofii ludzkiego i społecznego rozwoju. W ramach zdrowego pluralizmu społecznego liczne społeczności są powołane do tworzenia jednolitej i harmonijnej tkanki, w obrębie której każda z nich będzie mogła zachowywać i rozwijać swoje oblicze i autonomię. Niektóre społeczności, jak rodzina, wspólnota obywatelska (państwo), a także wspólnota religijna, bardziej bezpośrednio odpowiadają najgłębszej naturze człowieka, inne zaś wywodzą się raczej

z jego wolnego wyboru. Takie społeczności są wyrazem naturalnego dążenia ludzi do zrzeszania się, by osiągnąć cele, które przerastają ich indywidualne możliwości. Zaangażowanie się Kościoła na rzecz społecznego pluralizmu zmierza do osiągnięcia bardziej adekwatnej realizacji dobra wspólnego i samej demokracji, na postawie zasady solidarności, pomocniczości i sprawiedliwości (KNSK, nr 16, 151, 417).

Wielość różnych opinii i sposobów życia, wyrażanych nie tylko przez partie polityczne i państwo, ale i przez jednostki, inne struktury i instytucje społeczne należą do istoty systemu demokracji. Kościół katolicki nie ma nic przeciwko pluralizmowi demokratycznemu, ale musi być on zgodny ze sprawiedliwością i respektować transcendentną godność człowieka. Nie zawsze to, co demokratyczne, znaczy tyle samo co sprawiedliwe. Pluralizm musi być zgodny z obiektywnym porządkiem moralnym, który nie podlega grze większości, lecz zakorzenia się w prawdzie o ludzkiej naturze.

„Głosić, że sama demokracja upada albo trwa w zależności od tego, czy faktycznie wciela i promuje obiektywne wartości, to służyć prawdziwie demokracji uczestniczącej i pluralistycznej. Demokracja zakłada i respektuje pluralizm grup i idei, ale to nie może być wiązane z relatywizmem epistemologicznym i etycznym. A ten relatywizm jest największym niebezpieczeństwem, jakie jej dziś zagraża. Trzeba starannie odróżniać między tym, co można nazwać pluralizmem relatywistycznym, a pluralizmem demokratycznym” (*Moralność i społeczeństwo demokratyczne* 1996: 536).

Kościół katolicki mówi o uprawnionej różnorodności opinii, instytucji i grup społecznych, wskazuje na wartości obiektywne, które wyrażają bezpośrednio nienaruszalną godność osoby ludzkiej. To jest właściwy i solidny fundament, na którym może oprzeć się demokracja i poszanowanie wszystkich ludzi, włącznie z tymi, którzy mają błędne poglądy albo zachowują się niegodziwie. Kościół odrzuca pogląd, że prawdą jest po prostu to, co każdy uzna za prawdziwe i że wobec tego nie musi liczyć się on w swoim życiu i postępowaniu z niczym innym poza własnym sposobem widzenia rzeczy. Akceptacja pluralizmu demokratycznego nie oznacza akceptacji pluralizmu relatywistycznego (*Moralność i społeczeństwo demokratyczne* 1996: 337-338).

„Ten relatywistyczny pluralizm, który uznaje, że wszystko jest zasadniczo ważne i do zaakceptowania jako ludzkie i moralne, jest nie do przyjęcia. Także jego zwolennik będzie musiał uznać, że nie wszystko jest jednakowo do przyjęcia, sam bowiem nie przyjmuje za ważną opinię temu przeciwną. I faktycznie wcale nierzadkie są przypadki, gdy wychodząc z pewnych założeń indywidualistycznego liberalizmu filozoficznego postępuje się i głosi poglądy w duchu wcale nie liberalnym i nietolerancyjnym wobec inaczej myślących. Poza tym zaś fałszywa tolerancja, wynikająca z tej relatywistycznej koncepcji, stanie przed niemożliwością rozróżnienia między dobrem a złem, między sprawiedliwością a niesprawiedliwością. Czym różnić się będzie jedno od drugiego, jeśli naprawdę wszystko będzie w zasadzie jednakowo do przyjęcia?” (*Moralność i społeczeństwo demokratyczne* 1996: 538; Wierzbicki 2021: 205-220).

§ 4. Uwagi końcowe

W warunkach współczesnych są coraz bardziej podważane stabilne środowiska społeczne poprzez masową migrację, wieloaspektową masową komunikację społeczną (eksplozja informacji dzięki rewolucji komputerowej), urbanizację, globalizację. To wszystko powoduje ogromny wzrost umiejętności uzyskiwania dostępu do alternatywnych sposobów podejścia do rzeczywistości. Ludzie stoją w obliczu coraz bardziej zróżnicowanych przekonań, wartości i norm oraz stylów życia i dlatego muszą między nimi wybierać. Współczesność problematyzuje to, co kiedyś uchodziło za oczywiste (pluralizm społeczno-kulturowy). W sytuacji, w której istnieje wiele przekonań i człowiek musi między nimi wybierać, coraz trudniej jest osiągnąć pewność w kwestiach wiary (Berger 2007a: 17). Indywidualne preferencje, zainteresowania i subiektywne hierarchie wartości stają się wiodącymi kryteriami podejmowanych decyzji dotyczących wiary religijnej. Wiara przestała być przeznaczeniem (losem), staje się kwestią wyboru. Żyjemy w społeczeństwach o rozbudowanej kulturze wolnościowej i lansowanych imperatywach zmiany. „Postępując się grą słów, można powiedzieć, że jedni wybierają się poza Kościół, podczas gdy inni – wybierają się do Kościoła” (*Trzeba ruszyć głową* 2011: 4).

Nowoczesność – twierdzi Peter L. Berger i Anton C. Zijderveld – po- ciąga za sobą różnorodność i dezinstytucjonalizację. Przynależność do danej religii nabiera charakteru wolnego wyboru. Kościoły chrześcijańskie przestają być religijnymi monopolami, stają się stowarzyszeniami społecznymi. Dobrowolny charakter przynależności do religii oznacza, że ludzie mają większe szanse modyfikacji oficjalnych doktryn czy praktyk uznawanych przez Kościoły. Kościół katolicki oparty na strukturze hierarchicznej z trudem reaguje na tę nową sytuację, która oznacza zmianę zarówno treści, jak i rozumienia religii. Różnorodność religii, Kościołów, wyznań, ugrupowań religijnych, sekt, nowych ruchów religijnych i parareligijnych we współczesnym świecie powoduje, że wielu katolików określa swoją au- toidentyfikację wyznaniową „jestem katolikiem, ale ...”. To „ale” oznacza, że dany człowiek np. nie wierzy w nieomylność papieża czy odrzuca nie- które reguły moralne uznawane przez jego Kościół. Różnorodność, zwana najczęściej pluralizacją, zmienia także relacje młodzieży z instytucjami re- ligijnymi, które teraz rywalizują ze sobą na wolnym czy względnie wolnym rynku idei. Według Petera L. Bergera i Antona C. Zijdervelda pluralizacja wartości, które stanowią fundament moralności, jest trudniejsza do za- akceptowania przez Kościoły niż pluralizacja religijna (Berger, Zijderveld 2010b: 32-35). Relatywizm religijny jak i moralny, będący niekiedy konse- kwencją pluralizmu, zagraża religijnej tożsamości osoby, dezorientuje on człowieka w odniesieniu do tego, co jest w życiu ważne i na czym polega dobre życie. Wierzący pozostaje wciąż w procesie uczenia się.

Procesy społeczne, zwłaszcza natury moralnej, są trudno przewi- dywalne, i to, co w obecnym momencie wydaje się mało realne, w innych zmieniających się okolicznościach staje się prawdopodobne. Jest to sce- nariusz zmian społecznych możliwy, może nawet prawdopodobny, ale niewyznaczony deterministycznymi koniecznościami. Nauki społeczne – jak zauważył socjolog amerykański Peter L. Berger – nie są w stanie dostarczyć niezawodnych przewidywań. Wszystkie tendencje i trendy mogą ulegać przekształceniom, przebiegać właściwymi sobie drogami. Przewidywany scenariusz zmian wartości i norm moralnych w społeczeń- stwach współczesnych ma tylko charakter hipotetyczny (Berger 2012: 26; Kopka 2009: 117-137; Walczak-Duraj 2009: 85-116). Przyszłość jest

dla socjologa jedynie kwestią oszacowania szans czy prawdopodobieństwa utrzymania się dotychczasowych tendencji, lub przeciwnie, osłabienia czy nawet odwrócenia dotychczasowych trendów rozwojowych.

Rozpad wartości i norm nie jest jakąś dziejową koniecznością, nawet jeżeli ta tendencja wydaje się współcześnie bardzo ważna. Warto w tym kontekście przypomnieć słowa Petera L. Bergera: „Trendy społeczne nie działają na zasadzie nieuchronnej, niezależnej od idei i działań ludzkich. Nowoczesność jako taka nie jest żadną siłą natury, lecz rezultatem praktyki ludzi myślących i działających w określony sposób. Nie ma więc takiej przedustawnej konieczności, zgodnie z którą nowoczesne społeczeństwa muszą być z istoty świeckie. Czy się takie staną, zależy od naszych działań: od świadomych wyborów jednostek, niezamierzonych następstw tych wyborów, a także walk o władzę i wpływy między różnymi grupami” (Berger 2019).

W odniesieniu do procesów odnowy wartości norm moralnych nawiązują się ważne i społecznie nośne pytania. Czy można odbudować więź moralną ludzi bez uogólnionych standardów moralnych? Czy wystarczą konkretne, sytuacyjne i „lokalne” standardy moralne? Czy głoszona przez niektórych postmodernistów epoka postdeontyczna nie oznacza nadejścia kultury cynizmu, manipulacji i obojętności? Co oznacza normatywna, powinnościowa charakterystyka relacji między ludźmi? Czy są to tylko oczekiwania w sensie psychologicznym, czy też jakiś trwały porządek moralny, przekraczający jednostkowe oczekiwania o charakterze uogólnionych standardów kulturowych? Jakie są źródła i mechanizmy kształtowania się poczucia zaufania, lojalności i solidarności, w jakim stopniu są one wyznaczone grą interesów, w jakim zaś oddziaływaniem przyjmowanych wartości? Jaką rolę odgrywają wartości moralne w sporze o kształt budowanego ładu politycznego, społecznego, gospodarczego i kulturowego w jednoczącym się świecie współczesnym?

Spółczesne społeczeństwa nie są poddane jedynie procesom rozkładu wartości, nie są w całości pozbawione wartości, tym bardziej nie są nihilistyczne. W rzeczywistości w każdym społeczeństwie istnieje wiele osób, grup społecznych i instytucji, które nie tylko zachowują

i realizują wartości religijne, moralne i społeczne (żyją nimi), ale bronią ich i proponują innym jako wartości życiowe, zdolne przeobrażać od wewnątrz całościowe społeczeństwo. W procesie rewitalizacji wartości moralnych chodzi o przywrócenie im blasku i znaczenia, także w wymiarach społecznych. Potrzebna jest zarówno swoista mentalność rewitalizacji moralności, jak i pewna forma etyki instytucji, będąca instytucjonalnym wzmocnieniem spontanicznych procesów przemian wartości. Myślenie globalne w sprawach moralnych potrzebuje wsparcia w lokalnym, tj. konkretnym działaniu.

Ukształtowanie wartości i norm moralnych na pewnym poziomie jest nieodzowne dla rozwijającego się nowego ładu instytucjonalnego i społeczeństwa na miarę godności człowieka. Te wspólne wartości i normy o charakterze uniwersalnym są szczególnie konieczne w społeczeństwach pluralistycznych, w których krzyżują się różnorodne wartości, normy i wzory zachowań oferowane jako atrakcyjne przez różne instytucje i filozofie życia. Słusznie pisał w 2008 roku abp Józef Życiński: „Świat ludzkich wartości i nienaruszalna godność człowieka warunkują się wzajemnie w różnych wersjach humanizmu. Mimo że wersje te mogą przybierać różnorodną postać, odejście od ich podstawowych zasad prowadzi do odrzucenia środowiska kulturowego niezbędnego dla rozwoju gatunku Homo sapiens” (Życiński 2008: 102).

Z wychowawczego punktu widzenia należy podkreślić, że wszystkie próby rewitalizacji wartości moralnych powiodą się, jeżeli będą podejmowane we wszystkich sferach ludzkiego życia jednocześnie. Wbrew postmodernistycznym diagnozom i prognozom podkreśla się, że w czasach gwałtownych przemian i przelomów wywołujących próżnię w dziedzinie wartości, istnieje, a może i wzrasta, zapotrzebowanie na powszechne i jasne kryteria, poszukiwanie jakiegoś trwałego sensu, krótko mówiąc, przybiera na sile wyczucie „całościowej” orientacji oraz poszukiwanie normatywnych wzorców i przewodnich reguł. Wielu pyta, jak umocnić w pluralizmie społeczno-kulturowym wspólny sens wartości podstawowych, jak w wielkich przelomowych zmianach społecznych odnaleźć orientację intelektualną i duchową, jak włączyć idee moralne

w ogólny obieg informacji będący częścią międzynarodowej wymiany, jak zapewnić minimum społecznej integracji wartości?

Obserwowany w całościowym etosie społeczeństwa – a zwłaszcza w środowiskach ludzi młodych – faktyczny pluralizm wartości i norm nie oznacza automatycznie akceptacji pluralizmu normatywnego, czy tym bardziej relatywizmu etycznego. Poza różnorodnością postaw i zachowań ludzkich można dostrzec wspólne przekonania co do tego, kim jest człowiek jako istota wolna, która we wspólnocie z innymi kształtuje swoją egzystencję i odnajduje sens swojego życia. Poszukuje się we współczesnym świecie jakiegoś konsensu podstawowego, co znajduje wyraz w prawach człowieka mających ponadkulturowy charakter.

Brak wiążącego normatywnego systemu odniesienia stawia z kolei pytanie o podstawy spójności i porządku w nowoczesnym społeczeństwie. Życie społeczne nie opierające się na jakiejś wspólnej aksjologicznej podstawie staje się jedynie kompromisowym wynikiem gry różnych interesów. Osłabienie ustalonych zasad i reguł etycznych ma jednoznacznie daleko sięgające i niepokojące skutki. Społeczeństwo zaś nie może się ostać na dłuższą metę bez wypracowanego konsensu moralnego. Moralność jako fakt powinnościowy nie może być wykreślona z życia społecznego.

Proponowane przez postmodernistów hasło ożywienia moralności poprzez odrzucenie etyki jest rozwiązaniem fałszywym. „<Uwolnienie> ponowoczesnego człowieka od etyki oraz kodeksów norm moralnych i obyczajowych nie ułatwi mu prawdziwie ludzkiego życia, tzn. samorealizacji siebie w wolności. Skazany na samotne poszukiwanie rozwiązań wszystkich dylematów moralnych, jakie mogą pojawić się w jego życiu, szybko musiałby on popaść albo w daleko idące zubożenie na wartości etyczne, albo destrukcyjne stany niepewności i lęku. W jednym i drugim przypadku stałby się łatwym przedmiotem manipulacji w rękach specjalistów od kreowania konsumentów” (Sareto 1995: 26-27).

Ideologia odrzucająca wszelkie pewniki co do sensu życia człowieka, co do jego podstawowych praw i obowiązków prowadzi w końcu do relatywizmu moralnego, a ostatecznie do kryzysu społeczeństwa demokratycznego i pluralistycznego. „Relatywizm uniemożliwia dokonanie

niezbędnych rozróżnień między różnorodnymi potrzebami rodzącymi się w szerokich warstwach społeczeństwa, między dobrem i złem. Życie społeczne opiera się na decyzjach, które muszą zakładać istnienie niezłomnych przekonań moralnych” (Jan Paweł II na spotkaniu z Niemiecką Konferencją Episkopatu w dniu 22 czerwca 1996 roku w Paderborn. „L'Osservatore Romano” 17: 1996 nr 9 s. 18).

Socjologowie mogą opisywać różne przejawy aksjonormatywnego relatywizmu w społeczeństwie, mogą zachwycać się demontażem drogowskazów etycznych w życiu codziennym w ponowoczesnych społeczeństwach, mogą nawet lekceważyć wywody etyków na temat powszechności czy obiektywności wartości i norm moralnych, ale muszą zdawać sobie sprawę z tego, że ich przekonania o tym, iż systemy aksjonormatywne zawsze są produktem uwarunkowań kulturowych i historycznych, co oznacza, że są czymś stałym jedynie przez jakiś czas, to tylko część prawdy o moralnej kondycji człowieka. Społeczeństwo nie może prawidłowo funkcjonować bez określonego stopnia *konsensu* normatywnego (moralnego).

Socjologia powinna przynajmniej pomóc ludziom rozpoznawać problemy moralne i wskazywać, co jest potrzebne do ich rozwiązania i w jakim kierunku powinny iść zmiany w społeczeństwie. Byłoby to znacznie więcej niż udzielanie obiektywnych i sprawdzonych informacji o istniejącym stanie rzeczy. Jeżeli socjologia ma do czynienia z wartościami i normami moralnymi, to powinna być ona – oprócz diagnozy – próbą zrozumienia społeczeństwa oraz istnienia człowieka w świecie społecznym, próbą nie tylko o charakterze czysto teoretycznym, ale i aksjologicznym, inspirowanym fundamentalnym zainteresowaniem naszą egzystencją. To rozumienie społeczeństwa i człowieka powinno ukazać, jak być człowiekiem, jak człowiek może i powinien kształtować społeczeństwo i globalny świat, podążając ku pomyślności i szczęściu.

Socjologiczne analizy wartości i norm mogą stać się drogą do uznania konieczności pewnego ładu moralnego, opartego na trwałych, uniwersalnych wartościach i normach. Także w społeczeństwach ponowoczesnych powinniśmy opowiadać się za etycznie reflektującym

pluralizmem, szukającym w różnorodności wartości i norm trwałych punktów odniesienia. Szanując różnorodność opinii, należy rozważyć wszystkie możliwe scenariusze przemian moralności we współczesnych społeczeństwach, ponieważ nie ma jedynej drogi, ustalonej raz na zawsze, rozwiązywania trudnych problemów pojawiających się w teraźniejszości i – być może – powstających w przyszłości (Lamnek 2002: 249-264; *Teoretyczny i praktyczny wymiar* 2015).

W warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego i moralnego oraz strukturalnej indywidualizacji wychowanie do wartości staje się swoistą koniecznością, w tym i do wartości moralnych oraz religijnych. „Relatywizacja systemów wartości, charakterystyczna dla ponowoczesności, utrudnia, a niekiedy wręcz uniemożliwia, znalezienie celu i sensu życia. Człowiek w ponowoczesności żyje w atmosferze tymczasowości, nastawiony na konsumpcję, dąży do osiągnięcia pełni satysfakcji przez ucieczkę w to, co łatwe i przyjemne. Skutkiem tego jest rozszerzanie się w wielu przypadkach braku orientacji życiowej. Edukacja religijna jest tym polem najbardziej sposobnym i właściwym do stawiania pytań o sens egzystencji” (Bagrowicz 2005: 39; Marczewski 2017: 75-112; Słotwińska 2016). W wychowaniu religijnym i moralnym należy ukazywać, jak obchodzić się z religijnymi i moralnymi opcjami, jakie należy stosować kryteria w podejmowaniu wolnych decyzji.

Pluralizm społeczno-kulturowy jest dla Kościoła znakiem czasu i wyzwaniem, nie musi być traktowany jako zło konieczne, ale i jako szansa na ubogacenie i umocnienie religijności i moralności. „Kościół z jednej strony akceptuje pluralizm w sferze życia społeczno-politycznego i gospodarczego, ale zarazem broni swojej tożsamości ugruntowanej na niezmiennych prawdach wiary i wartościach moralnych. Członkowie Kościoła zobowiązani są do włączenia się w budowanie społeczeństwa pluralistycznego. Kościół stoi jednak na stanowisku, że sytuacja pluralizmu społeczno-kulturowego wymaga akceptacji wspólnej dla wszystkich podmiotów życia społecznego platformy wartości podstawowych. Brak poszanowania tych wartości podkopuje fundamenty ładu społecznego i staje się zagrożeniem dla człowieka i jego osobowej godności. Według nauczania Kościoła zgoda wszystkich członków społeczności ludzkiej

na wartości podstawowe jest niezbędnym warunkiem prawdziwej demokracji oraz miarą prawdziwego dynamizmu społecznego (KDK 34)” (Drożdż, Przygoda 2006: 624).

W dziedzinie wartości i norm moralnych ostatnie słowo nie należy do socjologów. Z pedagogicznego punktu widzenia możemy stawiać wielorakie, etycznie ważne pytania. Moralność odnosimy wówczas do wartości powinnościowych. Moralna jest jakaś decyzja, jakieś działanie, jakaś instytucja czy emocje, jeżeli są one takimi, jakimi być powinny. Te wszystkie powinności wynikają ostatecznie z godności człowieka (Ratzinger 2005: 28). Wszechobecny w nowoczesnych społeczeństwach i kulturze relatywizm moralny, który niczego nie uznaje za ostateczne i dla którego podstawowym kryterium jest pragmatyczne „ja”, stanowi groźną przesłogę w wychowaniu do wartości uniwersalnych. Jeżeli nawet z socjologicznego punktu widzenia można twierdzić, że wartości są konstruktem społecznym, to nie jest bynajmniej czymś irracjonalnym oczekiwanie, że społeczeństwa nie będą wyprane z wartości i będą w nich zasady wymagające lojalności i poszanowania godności osoby ludzkiej.

Dotychczasowa wiedza socjologiczna ma tylko charakter prawdopodobny, a socjologia nie wypowie wszystkiego i do końca o moralnej kondycji społeczeństwa (Olbrycht 2020: 93-104). Jej diagnozy nie powinny być jednak niedostrzegane czy tym bardziej ignorowane. W perspektywie socjologicznej możemy opisać zjawiska i procesy moralne w społeczeństwie, wskazać na ich genezę, mechanizmy rozwojowe, konsekwencje społeczne itp., pokazać, jak działają wartości i normy moralne w określonym kontekście społeczno-kulturowym, ale nie potrafimy postawić ważnych z etycznego punktu widzenia pytań o jakość analizowanych zjawisk, ich sens, pożądany kierunek przemian. Możemy jednak przyjąć, że moralność na miarę godności i wielkości człowieka to coś więcej niż zwykły produkt (konstrukt) zmiennych wartości norm społeczno-kulturowych. Wyznacza go jakaś prawda moralna oparta na naturze ludzkiej, którą socjolog może określić bardziej intuicyjnie niż w precyzyjnych kategoriach teoretycznych.

Zakończenie

Europa Zachodnia podlega daleko idącym procesom „odkościelnienia”, dechrystianizacji i sekularyzacji, jeżeli przez tę ostatnią rozumimy proces utraty wpływów społecznych przez historyczne, tradycyjne religie, a zwłaszcza przez Kościoły chrześcijańskie. Empirycznych dowodów na pewien typ sekularyzacji nie brakowało. „Mimo wszelkich istotnych różnic można powiedzieć, że chociaż przeważająca część ludności zamieszkującej większość państw europejskich nadal ma jakieś ogólne poczucie wiary w Boga, to głębia i zasięg jednostkowej religijności są w Europie dość ograniczone, zważywszy że ci, którzy deklarują wiarę w Boga osobowego, ci, którzy w miarę regularnie się modlą, i ci, którzy twierdzą, że doznali w życiu jakiegoś osobistego doświadczenia religijnego, stanowią w większości krajów zdecydowaną mniejszość. Pod tym względem większość ludności w większości krajów Europy można opisać po prostu jako świecką i niereligijną – w przeciwieństwie do USA, gdzie wysoki poziom jednostkowej religijności notuje się nawet wśród ludzi nienależących do żadnego Kościoła” (Casanova 2008a: 85; Gabriel 2016: 78-96; Gowin 1994: 11; Kozak 2014; Müller 2021: 141-151; Pollack 2016: 131-136; Zubrzycki 2020). Amerykanie deklarują wiarę religijną o wiele częściej niż przedstawiciele innych zamożnych (zmodernizowanych) społeczeństw współczesnego świata.

Sekularyzacja, która prowadzi do osłabienia religijności kościelnej, nie oznacza, że religijność rozumiana szerzej (jako duchowość, subiektywne poszukiwanie Transcendencji) traci w tym samym stopniu na znaczeniu. Wiele wskazuje na to, że i w Europie Zachodniej dostrzec można pierwsze objawy megatrendu respirytualizacji. Wielkie procesy sekularyzacji i desekularyzacji są obecnie jakby równoległe do siebie i w pewnym sensie przenikające się w poszczególnych społeczeństwach. Nie można więc mówić ani o końcu religii, ani o końcu sekularyzacji. Z jednej strony dokonuje się dekompozycja i fragmentaryzacja religijności kościelnej („odkościelnienie”, dechrystianizacja, sekularyzacja), z drugiej strony zaznaczają się – chociaż wyraźnie słabiej – procesy rekompozycji i desekularyzacji.

Nowe formy religijności i duchowości („wierzący inaczej”, „religijni inaczej”) wydają się rozwijać we współczesnym świecie, także i w Europie Zachodniej. Tradycyjne Kościoły chrześcijańskie w Europie, jakkolwiek w ostatnich kilku dekadach straciły na znaczeniu społecznym, wciąż są – poprzez wierzenia i zachowania religijne swoich członków – ważną częścią religijnego krajobrazu naszego kontynentu. Nie są one skazane na „wymarcie”. Trudno dziś obstawać przy teorii nieuchronnej religijnej sekularyzacji. Religia istnieje, a nawet w niektórych częściach świata rozwija się, do pewnego stopnia także w Europie, chociaż niekiedy w nieco spluralizowanych formach. Można mówić o różnych postaniach religijności (tzw. wieloraka religijność). Zaznaczający się coraz wyraźniej w społeczeństwach europejskich pluralizm religijny i wyznaniowy może przyczynić się do wyhamowania procesów dechrystianizacji i sekularyzacji. Socjologowie powinni śledzić zarówno procesy sekularyzacyjne, jak i desekularyzacyjne w Europie i w całym świecie.

Spółcześnie Europy wykazują wzrastającą tendencję do pluralizacji religijności. Dotyczy ona zarówno pluralizacji w samym społeczeństwie (wielość Kościołów, wyznań, denominacji, sekt), jak i w samych Kościołach. Jest jednak wątpliwe, czy teoria rynkowa obejmuje wszystkie mechanizmy regulujące zachowaniami ludzkimi w dziedzinie religijnej. Religijne osoby kierują się nie tylko kalkulacją zysków i strat, ale i wieloma innymi motywacjami, jak przywiązanie do tradycji, przyzwyczajenia, społeczne wartości i normy, zaufanie, a nie tylko własny racjonalny interes. Rynkowa teoria religii – być może – dobrze tłumaczy zjawiska religijne w Stanach Zjednoczonych, ale niekoniecznie już w Europie. W Polsce i w Irlandii *quasi*-monopolistyczna pozycja Kościoła katolickiego łączyła się z ożywioną religijnością w społeczeństwie. Pluralizm religijny rozwija się w dwóch jakby wymiarach: wewnętrznych – w samych Kościołach i zewnętrznych – w społeczeństwie poprzez powstawanie nowych Kościołów i wspólnot religijnych.

W warunkach pluralizacji życia religijnego kształtują się rozmaite drogi życiowe ludzi wierzących, a zinstytucjonalizowane religie (Kościoły) nie zawsze oferują jednostkom – w ich przekonaniu – praktyczne orientacje i konkretne wskazówki życiowe. W Kościołach i poza nimi

utrwalają się zróżnicowane formy wyrazu wiary i praktyk religijnych. Pluralizm w wyznawaniu wiary może być traktowany jako bogactwo, a powstające dysonanse poznawcze mogą być przyjmowane jako intelektualne wyzwanie zarówno dla Kościołów, jak i jednostek. Może on jednak sprzyjać upowszechnianiu się przekonania, że każdy ma prawo do poszukiwania swojej prawdy religijnej i na swój sposób, niekoniecznie zgodnie z zaleceniami własnego wyznania czy jakiegokolwiek religii zinstytucjonalizowanej. „Pluralizm zmienia zakres doświadczeń jednostki. W miejsce pewności i oczywistości pojawia się konieczność konfrontacji z wieloma odmiennymi i konkurującymi koncepcjami kulturowymi. Własny świat przekonań religijnych w zetknięciu z <innością> nie jest już <samo przez się oczywistym> światem. Wymaga autopotwierdzenia, upewnienia się we własnych racjach. Rzeczywistość otwarta na wielość, umożliwiająca koegzystencję owej różnorodności powoduje, że człowiek jest indywidualnie odpowiedzialny za własne wybory. Wolny rynek stwarza szansę, pokazuje możliwości, podpowiada i kusi konkurencyjnymi ofertami” (Libiszowska-Żółtkowska 2007: 199-200; Rembierz 2014: 17-50).

Sekularyzacja nie musi tylko oznaczać osłabienia religii w zracjonalizowanych społeczeństwach, ale i kształtowanie się nowych ruchów religijnych oraz nowych form duchowości. Te nowe formy religijności i duchowości są do pewnego stopnia kompatybilne z nowoczesną zindywidualizowaną kulturą, często są poszukiwaniem nowych interpretacji „świętego kosmosu”, pojawiają się w miejscach najmniej spodziewanych („wszędobylska” duchowość, płynna religijność). Jeżeli nawet te nowe formy zaangażowań duchowych nie zmieniły w ewidentny sposób krajobrazu religijnego w Europie, to ukazały w sposób dobitny badaczom, że przemiany religijne są bardziej złożone niż wydawało się to jeszcze 20 czy 30 lat temu. Nowe ruchy religijne powstają i funkcjonują: z jednej strony w warunkach pluralizacji, synkretyzacji i fragmentaryzacji religijności współczesnej; z drugiej strony w warunkach osłabienia instytucji i autorytetów, pragmatyzacji, konsumpcjonizmu i globalizacji we współczesnych społeczeństwach.

Wciąż trwa zainteresowanie ruchem ezoterycznym, astrologią, horoskopami, religiami Wschodu, mistyką, okultyzmem, *New Age*,

technikami psychologicznymi i parapsychologicznymi, psychoterapeutycznym doskonaleniem siebie, poszerzaniem swojej świadomości. Wzrastającą popularnością cieszą się kursy, szkolenia zawodowe, warsztaty, treningi, seminaria i odczyty wprowadzające w nową duchowość. Wiele materiałów z ezoteryki oferuje internet. Po okresie, w którym socjologowie zapowiadali upadek religii, a nawet jej zniknięcie, teraz wydają się wszędzie dostrzegać przejawy *sacrum*: w ekologii, medycynie, polityce, ekonomii, sporcie, kulturze i sztuce, koncertach muzycznych itp.

Nowe formy religijności i duchowości są bardzo odległe w swej treści i funkcjach od tradycyjnych form religijności związanych z tym, co dotyczy przyszłych losów człowieka (eschatologia). Zadaniem socjologów jest badanie społecznych i kulturowych znaczeń pojawiających się w wielorakich potrzebach sensu, których nowoczesność nie była w stanie zaspokoić. Nieprawdą jest twierdzenie, że Europejczycy przestali zadawać sobie pytania, na które odpowiadała i odpowiada religia i że cała warstwa rozstrzygnięć egzystencjalnych straciła na znaczeniu. Wiele wskazuje na to, że problemy sensu życia zyskują na znaczeniu, a niektórzy socjologowie zaliczają do nurtu religijnego to wszystko, co wiąże się z subiektywnym poczuciem sensu życia i ma znaczącą dla jednostki wartość emocjonalną. Co więcej, w miarę jak obietnice związane z nowoczesnością nie spełniły się i upowszechniło się zwątpienie w postęp naukowo–techniczny, zyskiwała na znaczeniu religia i jej obietnice. Podobnie jak przedtem modernizacja społeczna prowadziła do zachwiania pozycji religii (zwłaszcza Kościołów), tak obecnie kryzys idei postępu wzmacnia pozycję religii w społeczeństwie. Religia pojawia się – choć w zmienionej postaci – w wielu przestrzeniach życia, z których – jak się wydawało – bezpowrotnie wyemigrowała.

Socjologowie coraz częściej wskazują na religijne wymiary życia codziennego, przede wszystkim wyrażające się w poszukiwaniu sensu życia i różnego rodzaju duchowości. Ten sens życia, podobnie jak i kształtowanie własnej tożsamości osobowej, nie jest czymś dziedzicznym w stanie gotowym i oczywistym, lecz poszukiwanym i konstruowanym wysiłkiem oddolnym, na miarę ludzkich możliwości, we własnym zakresie. Konstruowanie tożsamości duchowej nie opiera się na ustalonych

doktrynach jakiejś religii, jej liturgii, kontaktach z personelem kościelnym, lecz poprzez własne doświadczenia o charakterze subiektywnym. Duchowość jako nowa forma wyrazu tego co religijne, wykraczająca poza zdogmatyzowane religie, wyrażająca się w wewnętrznym doświadczeniu tego co religijne i w zdystansowaniu się do wielkich organizacji religijnych (Kościoły, denominacje, sekty), jest wiarą jakby własną, z własnego doświadczenia, a nie z „drugiej ręki” (Knoblauch 2006: 92).

W warunkach wzrostu dobrobytu materialnego przekonania o tym, jak powinno wyglądać szczęśliwe życie, stają się coraz bardziej niejednolite. Zmienia się w konsekwencji rozumienie sensu życia. Wiąże się ono z doświadczeniem duchowym człowieka, ale niekoniecznie z jakąś sformalizowaną instytucją i tzw. wielką Transcendencją. Dostęp do jakiejś Transcendencji nie jest zarezerwowany dla ludzi „religijnie muzycznych”, lecz jest otwarty potencjalnie dla wszystkich i dla każdego. Na przykład problemy sensu życia i śmierci zyskują na znaczeniu wśród młodych ludzi we wschodnich landach Niemiec, niedoświadczających konfliktów religijnych generowanych uprzednio przez ateistyczne państwo. Odpowiedzi, jakich poszukują ci młodzi ludzie, nie mieszczą się na ogół w ramach odniesień chrześcijańsko-kościelnych. Dogmatyczne sformułowania Kościołów chrześcijańskich nie odgrywają tu znaczącej roli, poszukiwania młodych ludzi mają raczej charakter ogólnowiatopoglądowy, co może być interpretowane jako początek religijnej rewitalizacji, lub jako tzw. „agnostyczna duchowość” (Luber 2008: 267).

Socjologowie wskazują na rozpowszechnione, chociaż często dość powierzchowne poszukiwanie *sacrum* (*sacrum* krąży). To sprawia, że nie tyle mówi się o religijności, ile raczej o religijnościach. Te nowe formy religijności, niektórzy wolą mówić o nowej duchowości, są w znacznej mierze uwolnione od zdogmatyzowanych kształtów (swoista religijność czy duchowość bez dogmatów). Można także wskazać na wielkie spektakularne imprezy masowe o charakterze przynajmniej częściowo religijnym (tzw. *eventy*), jak np. Światowe Dni Młodzieży, Spotkania z Papieżem w czasie pielgrzymek, ruch Taiże itp. Mają one bez wątpienia znaczny wydźwięk emocjonalny, ale nie zawsze prowadzą do przemiany życia codziennego według wymogów religijnych i do ukościelnienia religijności.

Byłoby zwykłym uproszczeniem traktowanie Świątowych Dni Młodych tylko jako pewnej odmiany kultury młodzieżowej, uznawać je za coś w rodzaju festiwalu rockowego, którego gwiazdą jest Papież, lub traktować je jako wielki spektakl, coś w rodzaju świątecznej ekstazy bez wpływu na życie. Nie da się z nich wyeliminować kwestii wiary i różnych form duchowości.

Pojawienie się nowych ruchów religijnych i parareligijnych oraz nowych nurtów duchowości, dostrzeganie *sacrum* w tych dziedzinach, w których ono dawniej nie istniało, a według niektórych socjologów w dalszym ciągu nie funkcjonuje, uruchamia niemal automatycznie debatę społeczną o granicach „tego co religijne”. Dotyczy to zwłaszcza granic między religijnością i duchowością. We współczesnej socjologii coraz częściej stawia się pytanie o socjologię duchowości, a nawet formułuje się tezę o przejściu od socjologii religii do socjologii duchowości. Socjologowie z pewnym dystansem traktują doświadczenia wewnętrzne i subiektywne człowieka, ponieważ nie wyrażają się one bezpośrednio i zawsze w procesach komunikowania międzyludzkiego. W każdym razie fenomenowi duchowości we współczesnym świecie socjologia dłużej nie może ignorować. Nowe formy duchowych doświadczeń są nośnikami trendów resakralizacji, respirytualizacji czy desekularyzacji. Socjologia powinna mieć tu coś do powiedzenia.

Ulrich Beck mówi o przejściu od religii (od kanonu wiary zinstytucjonalizowanych religii), do religijności (silnie zsubiektywizowana religijność). Dystansowanie się od zewnętrznych form religii i jej kanonicznych interpretacji prowadzi niejednokrotnie do poszukiwania nowych kształtów i form religijności, które oznaczają wiarę we „własnego Boga” i bezpośredni z nim kontakt bez pośrednictwa Kościoła. Nowa religijność czerpie swoje treści z różnych źródeł, opiera się na własnych doświadczeniach i własnej inicjatywie. Nie Kościół, lecz suwerenne i autonomiczne „ja” jest organizatorem i reżyserem tej nowej religijności (*Auf der Suche nach dem eigenen Gott* 2009: 1174 i 1183).

Opisane powyżej w sposób skrótowy nowe ruchy religijne, nowe formy duchowości, poszukiwania głębszych „pokładów” życia

codziennego (sens życia), pojawianie się jakichś form religijności w różnych dziedzinach życia ludzkiego, z których ona poniekąd uprzednio wyemigrowała, itp. zjawiska, wskazują, że pluralizm religijny nie tylko pociąga za sobą procesy sekularyzacyjne, ale również – może w mniejszym zakresie – procesy desekularyzacyjne. Starcie sił sekularyzacyjnych i desekularyzacyjnych będzie zapewne nabierać nowych kształtów w warunkach globalizacji współczesnego świata.

Być może „śmierć” i „zmartwychwstanie” nie są tylko dogmatami wiary chrześcijańskiej, ale w jakimś szerokim sensie tworzą historyczny model struktury i zmiany religii, która podlega równocześnie „śmierci” i „zmartwychwstaniu”, zmienności i niezmienności, upadkowi i odrodzeniu (Jenkins 2008: 364). Świat współczesny oscyluje między sekularyzacją i desekularyzacją, desakralizacją i resakralizacją, sekularyzacją i nową ewangelizacją, kryzysem religii i jej odrodzeniem, despirytualizacją i respirytualizacją, relatywizmem i fundamentalizmem. W skróconej formie wyraził to dobrze Janusz Gajda.

„Czasy najnowsze, mimo wielu tego typu różnych publikacji, w tym utworów literackich, oraz postępującej laicyzacji, charakteryzują się także zwrotem ku wartościom prezentowanym w różnych religiach, jako drogi poszukiwania sensu życia. Stąd też poglądy na temat kryzysu religii, a także ich swoistego renesansu są trudne do jednoznacznego uzasadnienia i budzą wiele kontrowersji. Faktem jest, że w państwach kultury zachodniej maleje liczba wyznawców religii oficjalnych (tj. chrześcijańskich) i pustoszeją świątynie, ale jednocześnie wzrasta popularność innych, obcych dawniej religii, zwłaszcza orientalnych; pojawiają się różne kultury i sekty, następuje powrót do pierwotnych wierzeń, niekonwencjonalnych metod leczenia, magicznych praktyk, astrologii, kabały, szamanizmu itp. Nie zamiera zatem duchowość, a wzrasta zapotrzebowanie na nią. Człowiek ponowoczesny odchodzi od głośzonej i utrwalonej dogmatem wizji Boga, szuka Go i tworzy sobie Jego obraz, interpretując uznawane wybiórczo przez siebie <prawdy wiary> na podstawie własnych wyobrażeń wynikających także z zakresu i poziomu posiadanej wiedzy. [...]. Te wszystkie zjawiska, a zwłaszcza nowe ruchy religijne i sekty, nurty mistyczno-ezoteryczne, popularny na Zachodzie

buddyzm, są dowodem zarówno kryzysu tradycyjnych religii, jak i potrzeby i poszukiwania jej oraz odnalezienia się w nowej alternatywnej formule” (Gajda 2008: 174-175).

Kościoty „wrażliwe” socjologicznie powinny dostrzegać zmieniającą się rzeczywistość religijną i czynić z wiedzy socjologicznej inteligentny użytek. Po okresie, w którym sfera życia religijnego została w znacznym stopniu zinstytucjonalizowana, następuje jej dezinstytucjonalizacja. Dezinstytucjonalizacja przejawia się nie tylko w „przyjaznym” czy „krytycznym” dystansie wobec Kościołów, ale i w pełnym odejściu od nich i w konstruowaniu własnej religijności czy duchowości. Wielu ludzi współczesnych nie wyraża zapotrzebowania na instytucjonalne zabezpieczenie swoich zainteresowań religijnych i duchowych. Religijna różnorodność jest faktem we współczesnym świecie, także w tym zdominowanym do niedawna przez chrześcijaństwo. Kościoły chrześcijańskie nie muszą dostrzegać w pluralizmie religijnym jedynie zagrożeń dla siebie. Konfrontacja z różnymi tradycjami może także, chociaż nie musi, przyczynić się do uwyrażenia i umocnienia własnej tożsamości religijnej.

Pluralizm społeczno-kulturowy i związany z nim pluralizm religijny nie muszą zagrażać religijności związanej i kształtowanej przez Kościoły, chociaż bez wątplenia stanowią dla niej ważne wyzwania. Pluralizm religijny i związana z nim subiektywizacja wiary mogą także prowadzić do bardziej świadomego zaangażowania się na rzecz wartości i norm religijnych oraz odpowiedzialności za te wartości w życiu codziennym. Może być on zagrożeniem dla religijności tradycyjnej nie opartej na osobistej refleksji i doświadczeniu, ale i szansą dla religijności wewnętrznej, osobistej (personalnej) i przeżywanej, także tej mającej odniesienia kościelne.

W socjologii zachodniej trwa wciąż debata o postępującej sekularyzacji, ale i o megatrendzie „religia”, o nowej respirytualizacji, o nowej duchowości, o przeprowadzce religii z życia publicznego w prywatność, o nowych formach i sposobach wyrazu religii poza Kościołami, o orientowaniu się na przeżycia i doznania duchowe, o nowych formach kultury religijnej. Jürgen Habermas mówi o postsekularnym społeczeństwie, w którym utrzymują się wspólnoty religijne mimo postępów sekularyzacji

(Habermas 2009: 39-48). Tradycyjne Kościoły chrześcijańskie doświadczają wielokształtnego kryzysu, religijność i duchowość poza Kościołami przeżywa swoisty *boom*. Społeczeństwa zachodnie są zdechrystianizowane, ale nie bezreligijne, są religijne inaczej. Socjologowie mówią o kryzysie czy schyłku tradycyjnych Kościołów, ale i o odradzaniu się *sacrum* w pozainstytucjonalnych kształtach, o nowych szansach duchowości w globalizującym się świecie.

Pluralizm społeczno-kulturowy, w tym i pluralizm religijny oraz moralny, można opisywać z socjologicznego punktu widzenia jako proces czy zjawisko o rozmaitych formach i kształtach, ale z pedagogicznej perspektywy można go ujmować zarówno jako rzeczywistość, którą należy kształtować z etycznego punktu widzenia, jak i proces wzajemnego uczenia się w relacjach z osobami o mniej lub bardziej odmiennych postawach i przekonaniach. „Jeżeli człowiek odnajduje i wzmaga w sobie chęć ciągłego uczenia się, pomnażania poznawczo wartościowej wiedzy, doskonalenia sprawności intelektualnych, to chęć ta powinna prowadzić do uznania istotnych – samoistnych i edukacyjnych – walorów odmiennych postaw i przekonań. Spotykając się z tym, co jest w jakiejś mierze inne, można się dalej uczyć oraz trafniej rozeznawać – wciąż ujawniające się – obszary własnej niewiedzy i ignorancji. Jest to znacząca szansa, aby lepiej poznać to, co było dotychczas obce i nieznanne. A dzięki temu można przekraczać własne dotychczasowe ograniczenia” (Rembierz 2017: 197-198; Zulehner 2021).

Mówi się także o pluralizmie wychowawczym, który „wskazuje na wielość systemów wychowawczych, zróżnicowanych pod względem przyjętego systemu wartości, teorii i rozwiązań praktycznych. Przyjęte idee konstruują określoną wizję człowieka, a ostatecznie wywierają wpływ na życie moralne tych, którzy są wychowywani. Systemy wychowawcze nie są jednolite” (*Słownik małżeństwa i rodziny* 1999: 335; Tischner 2014: 28-44). Z pedagogicznego punktu widzenia należy podkreślić, że z tego, iż ludzie wyznają różne hierarchie wartości i uznają różne normy zachowań, nie wynika, że wszystkie wartości i normy mają charakter względny.

„Tak, jak oczywiste jest, że pluralizm kulturowy wymaga uznania wielości opinii, stanowisk mieszczących się w określonych granicach zachowań, tak też oczywiste jest, że nie wszystkie stanowiska są jednakowo prawomocne, i że człowiek może poznać Prawdę Absolutną – zbliżyć się do niej. W przeciwnym bowiem przypadku zamazywały by się granice między dobrem a złem, prawdą i kłamstwem. Uznanie pluralizmu za istotną cechę współczesnego społeczeństwa i kultury nie musi automatycznie oznaczać aprobaty dla wszystkich zachowań i wzajemnie wykluczających się poglądów: nie można jednocześnie aprobować dobra i zła, moralności i niemoralności, prawdy i fałszu. Nie ma potrzeby dowodzenia, że istnieje prawda i kłamstwo, wartości i antywartości, normy niekwestionowane, i że to one tkwią w każdej zdrowej kulturze, a wierność im stanowi o autentycznie ludzkim wymiarze kultury i zdrowym moralnie społeczeństwie” (Adamski 2011: 83; Walczak-Duraj 2020: 171-178).

Każde społeczeństwo, także społeczeństwo pluralistyczne, nie może być pozbawione fundamentu niezmiennych wartości i norm o charakterze uniwersalnym. Wspólne autentyczne wartości etyczne są zakorzenione w prawdzie o człowieku, a więc wykraczają poza operatywny *konsens* czy decyzję większości. Społeczeństwo nie akceptujące podstawowych wartości moralnych, tym bardziej społeczeństwo zdemoralizowane i tracące nadzieję, nie ma przyszłości. „Współczesne zjawisko daleko posuniętego pluralizmu, nie tylko w społeczeństwie świeckim, ale również w samej wspólnocie Kościoła, wymaga szczególnej zdolności krytycznego rozeznania rzeczy” (PDV, nr 51). Pluralizm społeczno-kulturowy jest warunkiem demokracji, ale nie może on naruszać podstawowych wartości i norm moralnych.

Kościół katolicki mówi o formach uprawnionego pluralizmu, o prawdziwym i zdrowym pluralizmie, czyli o takim, który zmierza do bardziej adekwatnej realizacji dobra wspólnego w społeczeństwie. Pluralizm nie może prowadzić do przekreślenia, czy podważenia zasad etycznych o fundamentalnym znaczeniu dla dobra wspólnego społeczeństwa. Na takie niebezpieczeństwa zwracał uwagę wielokrotnie Jan Paweł II. W Orędziu na XVII Światowy Dzień Środków Społecznego Przekazu z 1983 roku pisał o konieczności uzgadniania we współczesnym świecie

stanowisk w odniesieniu do istotnych wartości ludzkiego współżycia, co powinno stanowić wspólną bazę słusznego pluralizmu (Jan Paweł II 2007: 879). W tym kontekście mówi się o prawdziwym i obiektywnym pluralizmie. O ile na płaszczyźnie deskryptywnej (opisowej) można bez większych trudności prezentować różne postacie pluralizmu społeczno-kulturowego, religijnego i moralnego, to w sferze normatywnej nie zawsze można rozstrzygnąć istniejące wątpliwości prostym stwierdzeniem „albo – albo”, zawsze jest jednak konieczne odwołanie się do oczywistych i niekwestionowanych zasad etycznych (Bełch 2020: 161-163).

W sytuacji oddziaływania różnych środowisk społecznych i instytucji wychowawczych, upowszechniających zróżnicowane hierarchie wartości i norm religijno-moralnych, wychowanie powinno prowadzić do kształtowania w wychowankach postawy krytycznej (właściwe ocenianie, decydowanie i postępowanie w sprawach moralnych i religijnych), a nie konformistycznej (bezrefleksyjne przystosowanie się do zbioru wartości i norm). W przeciwnym razie wielość propozycji etycznych może nie być czynnikiem pozytywnym w rozwoju osobowości moralnej, a prowadzić do zachwiania całego systemu wartości i norm, nawet do swoistego zagubienia się w coraz bardziej nieprzejrzystym i zwichrowanym świecie (Rogowski 2002: 155). Musimy ustawicznie uczyć się żyć w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego, religijnego i moralnego.

Wykaz skrótów

- CA – Jan Paweł II. Encyklika „Centesimus annus” w setną rocznicę encykliki „Rerum novarum” (1991).
- CL – Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „Christifideles laici” o powołaniu i misji świeckich w Kościele i w świecie dwadzieścia lat po Soborze Watykańskim II (1988).
- CV – Benedykt XVI. Encyklika „Caritas in veritate” o integralnym rozwoju ludzkim w miłości i prawdzie (2009).
- EE – Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja „Ecclesia in Europa” o Jezusie Chrystusie, który żyje w Kościele jako źródło nadziei dla Europy (2003).
- FR – Jan Paweł II. Encyklika „Fides et ratio” o relacjach między wiarą i rozumem (1998).
- FT – Franciszek. Encyklika „Fratelli tutti” o braterstwie i przyjaźni społecznej (2020).
- KDK – Sobór Watykański II. Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym „Gaudium et spes” (1965).
- KKK – Katechizm Kościoła Katolickiego (1992). Pallottinum. Poznań 1994.
- KKKK – Kompendium Katechizmu Kościoła Katolickiego (2005). Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2005.
- KNSK – Kompendium nauki społecznej Kościoła. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2005.
- PDV – Jan Paweł II. Posynodalna adhortacja apostolska „Pastores dabo vobis” o formacji kapłanów we współczesnym świecie (1992).
- RH – Jan Paweł II. Encyklika „Redemptor hominis” (1979).
- TMA – Jan Paweł II. List apostolski „Tertio Millennio Adveniente” w związku z przygotowaniem Jubileuszu Roku 2000 (1994).
- VS – Jan Paweł II. Encyklika „Veritatis splendor” o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła (1993).

Bibliografia

1. Adamczyk Grzegorz. Synteza czy zanik wartości w świadomości młodzieży? „Zeszyty Naukowe KUL” 41: 1998 nr 3-4 s. 129-148.
2. Adamczyk Grzegorz. Przemiana wartości – proces nieodwracalny? Ronald Ingleharta i Helmut Klagesa modele zmiany społecznej. „Zeszyty Społeczne KIK” 10: 2002 s. 141-153.
3. Adamczyk Grzegorz. Style życia Polaków. Próba socjologicznej typologii. „Roczniki Nauk Społecznych” 2005 nr 1 s. 163-183.
4. Adamczyk Grzegorz. Moralność i konsumpcja we współczesnym społeczeństwie polskim. Studium socjologiczne. Wydawnictwo KUL. Lublin 2013.
5. Adamczyk Grzegorz. Klages Helmut [biogram]. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 285-287.
6. Adamski Franciszek. Tożsamość religijna w społeczeństwie pluralistycznym. W: Tożsamość polska w odmiennych kontekstach. Red. Leon Dyczewski, Dariusz Wadowski. Wydawnictwo KUL. Lublin 2009 s. 305-314.
7. Adamski Franciszek. Pluralizm wartości a wychowanie. „Fides et Ratio” 2011 nr 3 s. 80-85.
8. Agadžanian Aleksander. Religijny pluralizm w Rosji prawosławnej: polityczne kontrowersje i ich społeczne podłoże. Tł. Małgorzata Sacha-Piekło. „NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy” 1995 nr 9 s. 88-95.
9. Auf der Suche nach dem eigenen Gott. Gespräch Adelbert Reif mit Ulrich Beck. „Universitas. Orientierung in der Wissenschaft” 63: 2009 nr 1 s. 1173-1184.
10. Aufbruch statt Abbruch. Religion und Werte in einer pluralen Gesellschaft. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 2018.

11. Bagrowicz Jerzy. Pedagogika chrześcijańska – pedagogika religii (religijna) – katechetyka. Podobieństwa i różnice. W: Abyśmy podtrzymywali nadzieję. Księga Jubileuszowa ku czci ks. prof. Romana Murawskiego SDB. Red. Piotr Tomasik. Wydawnictwo Salezjańskie. Warszawa 2005 s. 28-52.
12. Baniak Józef. Religijność i moralność młodzieży polskiej w latach 1956-2018 na tle procesu przemian cywilizacyjnych i społecznych. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Poznań 2021.
13. Barker Eileen. Jeszcze więcej różnorodności doświadczeń i pluralizmu religijnego we współczesnej Europie. Tł. Małgorzata Zawita. W: Religie i religijność w warunkach globalizacji. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2007 s. 127-143.
14. Bartnik Czesław Stanisław. Polska w epoce upadku kultury euroatlantyckiej. Wydawca i druk: „STANDRUK”. Lublin 2018.
15. Baum Gregory. Chrześcijańska prawda a wielość religii. Tł. Agnieszka Zduniak. „Keryks. Forum Pedagogicznoreligijne. Międzynarodowe – Międzykulturowe – Międzydyscyplinarne” 11-12: 2012/2013 s. 15-41.
16. Bauman Zygmunt. Socjologiczna teoria postmoderny. W: Postmodernizm w perspektywie filozoficzno-kulturoznawczej. Red. Anna Zeidler-Janiszewska. Instytut Kultury. Warszawa 1991 s. 7-25.
17. Bauman Zygmunt. Socjologia i ponowoczesność. W: Racjonalność współczesności. Między filozofią a socjologią. Red. Helena Kozakiewicz, Edmund Mokrzycki, Marek J. Siemek. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1992 s. 9-29.
18. Bauman Zygmunt. Wieloznaczność nowoczesna, nowoczesność wieloznaczna. Tł. Janina Bauman. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1995.
19. Bauman Zygmunt. Etyka ponowoczesna. Tł. Janina Bauman, Joanna Tokarska-Bakir. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1996.

20. Bauman Zygmunt. O uniwersalnej moralności i moralności uniwersalizmu. „Res Humana” 8: 1998 nr 1 s. 3-6.
21. Bauman Zygmunt. Płynna nowoczesność. Tł. Tomasz Kunz. Wydawnictwo Literackie. Kraków 2006a.
22. Bauman Zygmunt. W forteczach nowoczesności. „Gazeta Wyborcza” 2006b nr 182 s. 22.
23. Bauman Zygmunt. Dobrodziejstwa i pułapki tożsamości. W: Horyzonty wychowania w czasach pandemii. Red. Wit Pasierbek, Monika Grodecka. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum. Wydawnictwo WAM. Kraków 2009 s. 397-407.
24. Bauman Zygmunt, Gajewska Grażyna. Nadzieje i obawy płynnej nowoczesności. Rozmowa przeprowadzona 3 grudnia 2005 roku. Wydawca: Fundacja Collegium Europaeum Gnesnense. Gniezno 2005.
25. Beck Ulrich. Ponowne odkrycie polityki: przyczynek do teorii modernizacji refleksywnej. W: Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash. Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności. Tł. Jacek Konieczny. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2009 s. 11-78.
26. Beckford James. Teoria społeczna a religia. Tł. Magdalena Kunz, Tomasz Kunz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2006.
27. Bell Daniel. Sprzeczności kulturowe kapitalizmu. Tł. Stefan Amsterdamski. Aletheia. Warszawa 1994.
28. Bętko Kazimierz. Katolicka nauka społeczna. Podręcznik dla studentów teologii i nauk społecznych. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Sandomierz 2020.
29. Benedykt XVI. Nowe technologie, nowe relacje. Trzeba upowszechniać kulturę szacunku, dialogu i przyjaźni. „L'Osservatore Romano” 20: 2009 nr 3 s. 5-7.
30. Berger Brigitte, Berger Peter L. Nasz konserwatyzm. Tł. Marek Tabin. „Aneks. Kwartalnik Polityczny” 1989 nr 53 s. 114-127.
31. Berger Peter L. Welt der Reichen, Welt der Armen. Politische Ethik und sozialer Wandel. Betz Verlag. München 1976.

32. Berger Peter L. Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. S. Fischer Verlag. Frankfurt am Main 1980.
33. Berger Peter L. Zaproszenie do socjologii. Tł. Janusz Stawiński. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1988.
34. Berger Peter L. Modernizacja jako uniwersalizacja herezji. W: Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów). Red. Barbara Mikołajewska. Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW. Warszawa 1989a s. 404-429.
35. Berger Peter L. Moralność a działania polityczne. „Ameryka” 1989b nr 232 s. 2-7.
36. Berger Peter L. Modernizacja jako uniwersalizacja herezji. W: Religia a życie codzienne. Wybór tekstów. T. 1. Red. Halina Grzymała-Moszczyńska. Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 1990 s. 13-46.
37. Berger Peter L. Wenn der Glaube wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen. „Lutherische Monatshefte” 32: 1993 nr 12 s. 12-16.
38. Berger Peter L. Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt? W: Leben im Angebot. Das Angebot des Lebens. Protestantische Orientierung in der modernen Welt. Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh 1994a s. 33-48.
39. Berger Peter L. Sehnsucht nach Sinn. Glauben in einer Zeit der Leichtgläubigkeit. Kamphausen J. Verlag. Frankfurt am Main 1994b.
40. Berger Peter L. Rewolucja kapitalistyczna. Pięćdziesiąt tez o dobrobycie, równości i wolności. Tł. Zygmunt Simbierowicz. Oficyna Naukowa. Warszawa 1995.
41. Berger Peter L. Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii. Tł. Włodzimierz Kurdziel. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1997.
42. Berger Peter L. An die Stelle von Gewissheiten sind Meinungen getreten. Der Taumel der Befreiung und das wachsende Unbehagen darüber. „Frankfurter Allgemeine Zeitung” 1998a nr 105 s. 14.

43. Berger Peter L. Sekularyzm w odwrocie. Tł. Magda Pietrzak-Merta. „Nowa Res Publica” 1998b nr 1 s. 67-74.
44. Berger Peter L. Reflections on the Sociology of Religion Today. „Sociology of Religion” 62: 2001 nr 4 s. 443–454.
45. Berger Peter L. Secularization and de-secularization. W: Religious in the Modern World. Traditions and transformations. Ed. by Linda Woodhead, Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, David Smith. Psychology Press. London 2002 s. 291-298.
46. Berger Peter L. Questions of Faith. A Skeptical Affirmation of Christianity. Wiley-Blackwell. Malden 2004.
47. Berger Peter L. Alternatywne nowoczesności. Euroświeckość i amerykańska religia. „Fakt” 2005 nr 220 (dodatek „Europa”, nr 38), s. 5-7.
48. Berger Peter L. Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum. Walter de Gruyter Verlag. Berlin 2006.
49. Berger Peter L. Między relatywizmem a fundamentalizmem. Tł. Radosław Lewandowski. „W drodze” 2007a nr 9 s. 4-20.
50. Berger Peter L. Pytania o wiarę. Sceptyczna zachęta do chrześcijaństwa. Tł. Jerzy Łoziński. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 2007b.
51. Berger Peter L. Etyka społeczna w świecie postsocjalistycznym. Tł. Jan J. Franczak, Aleksandra Kowal. „First Things. Edycja Polska” 2008a nr 6 s. 26-33.
52. Berger Peter L. Zasada wątpliwości. Poza relatywizmem i fundamentalizmem. „Dziennik” 2008b nr 93 (dodatek „Europa”, nr 16) s. 14-15.
53. Berger Peter L. Refleksje o dzisiejszej socjologii religii. Tł. Kinga Marulewska. „Teologia Polityczna” 2009/2010 nr 5 s. 89-100.
54. Berger Peter L. Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem L. Bergerem. „Europa. Miesięcznik Idei” 2012 nr 5 s. 23-27.
55. Berger Peter L. Altäre der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften. Campus Verlag. Frankfurt am Main 2015.

56. Berger Peter L. Alternatywne nowoczesności. www.newsweek.pl/alternatywne-nowoczesnosci,45397,1,1.html (dostęp: 03.05.2016).
57. Berger Peter L. Desecularization, www.the-american-interest.com/2015/05/13desecularization (dostęp: 06.12.2019).
58. Berger Peter L., Berger Brigitte, Kellner Hansfried. Das Unbehagen in der Modernität. Campus Verlag. Frankfurt am Main-New York 1973.
59. Berger Peter L., Berger Brigitte, Kellner Hansfried. Bezdomny umysł. W: Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów). Red. Barbara Mikołajewska. Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW. Warszawa 1989 s. 454-525.
60. Berger Peter L., Luckmann Thomas. Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Verlag Bertelsmann Stiftung. Gütersloh 1995.
61. Berger Peter L., Weiße Wolfram. Im Gespräch: Religiöse Pluralität und gesellschaftlicher Zusammenhalt. W: Religiöse Differenz als Chance? Positionen, Kontroversen, Perspektiven. Hrsg. von Wolfram Weiße, Hans-Martin Gutmann. Waxmann. Münster 2010 s. 17-26.
62. Berger Peter L., Zijderveld Anton C. Lob des Zweifels. Was ein überzeugender Glaube braucht. Kreuz Verlag. Freiburg im Breisgau 2010a.
63. Berger Peter L., Zijderveld Anton C. Pochwała wątpliwości. Jak mieć przekonania i nie stać się fanatykiem. Tł. Stefan Baranowski. Wydawnictwo Vis-à-vis. Kraków 2010b.
64. Berman Marshall. „Wszystko, co stałe, rozpytywa się w powietrzu”. Rzecz o doświadczeniu nowoczesności. Tł. Marcin Szuster. Universitas. Kraków 2006.
65. Betlej Alina. Moralność w społeczeństwie sieci. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 464-469.

66. Betlej Alina. Społeczeństwo sieciowe. Potencjały zmian i ambiwalentne efekty. Wydawnictwo KUL. Lublin 2019.
67. Biel Robert. Nowa ewangelizacja w cieniu współczesnych zagrożeń. W: Polskie drogi nowej ewangelizacji. Red. Kazimierz Świąt, Dariusz Lipiec. Wydawnictwo KUL. Lublin 2014 s. 57-74.
68. Blackburn Simon. Oksfordzki słownik filozoficzny. Tł. Cezary Cieśliński, Paweł Dziliński, Michał Szczubiątka, Jan Woleński. Książka i Wiedza. Warszawa 1997.
69. Borowik Irena. Religia jako forma pamięci, czyli Danièle Hervieu-Léger nowe oblicze religii w nowoczesności. W: Danièle Hervieu-Léger. Religia jako pamięć. Tł. Magdalena Bielawska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1999 s. 7-22.
70. Borowik Irena. Pluralizm jako cecha przemian religijnych w kontekście transformacji w Polsce. W: Irena Borowik, Tadeusz Doktor. Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2001 s. 13-46.
71. Brezinka Wolfgang. Wychowywać dzisiaj. Zarys problematyki. Tł. Henryk Machoń. Wydawnictwo WAM. Kraków 2007.
72. Bronk Andrzej. Podstawy nauk o religii. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2009.
73. Bruce Steve. Socjologia. Bardzo krótkie wprowadzenie. Tł. Marcin Stopa. Wydawca: Prószyński i S-ka. Warszawa 2000.
74. Bruce Steve. The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization. W: Peter Berger and the Study of Religion. Eds. Linda Woodhead, Paul Heelas, David Martin. Routledge. London-New York 2001 s. 87-100.
75. Buksiński Tadeusz. Postmoderność a sprawy Polski. W: Wspólnotowość wobec wyzwań liberalizmu. Red. Tadeusz Buksiński. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM. Poznań 1995 s. 79-96.
76. Casanova José. Katolicyzm a sekularyzacja. Tł. Małgorzata Pasicka. „Znak” 2008a nr 10 s. 74-89.

77. Casanova José. Musimy akceptować religijne dziedzictwo. „Dziennik” 2008b nr 211 (dodatek „Europa”, nr 38) s. 4.
78. Chaves Mark, Gorski Philip S. Religious Pluralism and Religious Participation. „Annual Review of Sociology” 27: 2001 s. 261-281.
79. Cialdini Robert. Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka. Tł. Bogdan Wojciszke. Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne. Gdańsk 1994.
80. Cipriani Roberto, Prüfer Paweł. Socjologia religii. Ujęcie systematyczno-historyczne. Wydawnictwo Edukacyjne „Akapit”. Toruń 2021.
81. Cynarzewska-Właźlik Lucyna. Pluralizm w religii. W: Encyklopedia katolicka. T. XV. Red. Edward Gigilewicz i in. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2011 kol. 829-830.
82. Czarnowski Stefan. Dzieła. T. 2 (Studia z historii myśli i ruchów społecznych). Państwowe Wydawnictwo Naukowe. Warszawa 1956.
83. Davie Grace. Europa: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World. Darton, Longman & Todd. London 2002.
84. Davie Grace. Socjologia religii. Tł. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010.
85. Delsol Chantal. Esej o człowieku później nowoczesności. Tł. Małgorzata Kowalska. Wydawnictwo Znak. Kraków 2003.
86. Delsol Chantal. Godność osoby ludzkiej a polityczna poprawność. Tł. Urszula Paprocka-Piotrowska. W: Europa wspólnych wartości. Chrześcijańskie inspiracje w budowaniu zjednoczonej Europy (Materiały II Kongresu Kultury Chrześcijańskiej. Katolicki Uniwersytet Lubelski Lublin 24-26 września 2004 r.). Red. Stanisław Zięba. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2004 s. 177-187.
87. Determinacja osiągnięcia. Rozmawiają: Piotr Sztompka i Andrzej M. Kobos. W: Stawanie się społeczeństwa. Szkice ofiarowane Piotrowi Sztompce z okazji 40-lecia pracy naukowej. Red. Andrzej Flis. Universitas. Kraków 2006 s. 651-682.

88. Diotallevi Luca. *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*. Rubbettino. Mailand 2001.
89. Doktor Tadeusz. *Orientacje moralne*. W: Irena Borowik, Tadeusz Doktor. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2001 s. 229-251.
90. Drozdowicz Zbigniew. *Weberowskie badania pluralizmu religijnego*. W: *Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Henrykowi Zimoniovi SVD w 70. rocznicę urodzin*. Red. Zdzisław Kupisiński, Stanisław Grodz. Wydawnictwo KUL. Lublin 2010 s. 349-360.
91. Drożdż Bogusław. *Spółeczny wymiar wiary*. „Spółeczeństwo. Studia, prace badawcze i dokumenty z zakresu nauki społęcznej Kościoła” 31: 2021 nr 3 s. 11-21.
92. Drożdż Bogusław, Przygoda Wiesław. *Pluralizm społeczno-kulturowy*. W: *Leksykon teologii pastoralnej*. Red. Ryszard Kamiński, Wiesław Przygoda, Marek Fiałkowski. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2006 s. 623-626.
93. Dujardin Vincent. *Europa – projekt polityczny zbudowany na fundamencie wartości?* W: *Historia świadomości europejskiej*. Tł. Agata Kozielska. Wydawnictwo Znak. Kraków 2019 s. 251-276.
94. Dyczewski Leon. *Spółeczno-kulturowy kontekst religijności*. W: *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*. T. I (Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych). Red. Krzysztof Gózdź, Karol Klauza, Czesław Rychlicki, Helena Słotwińska, Piotr Szczur. Wydawnictwo KUL. Lublin 2004 s. 225-228.
95. Dyczewski Leon. *Cechy kultury w procesach globalizacji*. W: *Współczesne transformacje. Kultura. Polityka. Gospodarka*. Red. Monika Banaś, Joanna Dziadowiec. Wydawca: Księgarnia Uniwersytecka. Kraków 2013 s. 19-32.

96. Ehrlich Stanisław. Pluralizm. W: Encyklopedia socjologii. T. 3. Red. Władysław Kwaśniewicz. Oficyna Naukowa. Warszawa 2000 s. 117-121.
97. Ferry Luc. Człowiek-Bóg czyli o sensie życia. Tł. Andrzej Miś, Hanna Miś. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 1998.
98. Fic Leonard. Od ekskluzywizmu do pluralizmu religijnego. „Studia Włocławskie” 23: 2021 s. 103-112.
99. Formigoni Guido. Pluralizm. W: Encyklopedia chrześcijaństwa. Historia i współczesność. 2000 lat nadziei. Red. Henryk Witczyk. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2000 s. 566-567.
100. Frankowski Edward. Religia we współczesnych społeczeństwach pluralistycznych. „Społeczeństwo i Rodzina. Stalowowolskie Studia KUL” 1: 2004 nr 1 s. 111-116.
101. Gabriel Karl. Chistentum zwischen Tradition und Postmoderne. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 1992.
102. Gabriel Karl. Von der Religion zum Religiösen. Zur Bedeutung der Erfahrung in der gegenwärtigen (religiösen) Szene des Westens. Genese und Diagnose. W: Religiöse Erfahrung II. Interkulturelle Perspektiven. Hrsg. von Gerd Haeffner. Kohlhammer. Stuttgart 2007 s. 29-41.
103. Gabriel Karl. Religiös-weltanschaulicher Pluralismus im globalen Rahmen. W: Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Hrsg. von Karl Gabriel, Christian Spieß, Katja Winkler. Ferdinand Schöningh. Paderborn 2012 s. 133-154.
104. Gabriel Karl. Der aktuelle Diskurs über Säkularität und Moderne in der Soziologie. W: Säkularität und Moderne. Hrsg. von Karl Gabriel, Christoph Horn. Verlag Karl Alber. Freiburg-München 2016 s. 78-96.
105. Gajda Janusz. Antropologia kulturowa. Kultura obyczajowa początku XXI wieku. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2008.

106. Garrido Juan José. Misja chrześcijanina w czasach kryzysu kultury. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 14: 1994 nr 6 s. 71-101.
107. Gerwen Jef van. Europa sensu i nonsensu. Szkic europejskiego obszaru społeczno-kulturowego. W: Europa jutra. Europejski rynek wewnętrzny jako zadanie kulturalne i gospodarcze. Red. Peter Kosłowski. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Lublin 1994 s. 285-299.
108. Giddens Anthony. Socjologia. Tł. Alina Szulżycka. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2004.
109. Giddens Anthony. Ryzyko, zaufanie, refleksyjność. W: Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash. Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności. Tł. Jacek Konieczny. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2009 s. 235-252.
110. Giddens Anthony (współpraca z Philip W. Sutton). Socjologia. Tł. Olga Siara. Alina Szulżycka, Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2012.
111. Giddens Anthony, Sutton Philip W. Socjologia. Pojęcia kluczowe. Tł. Olga Siara, Paweł Tomanek. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2014.
112. Girard René. Walka papieża z relatywizmem. „Dziennik” 2009 nr 62 (dodatek „Europa”, nr 10) s. 13-14.
113. Gołubców Patryk. Życ tak, jak gdyby Bóg nie istniał. Sekularyzm jako współczesne zagrożenie dla integralnego rozwoju osoby ludzkiej. Drukarnia Wydawnictwo Tomasz Kuliński. Rzym 2013.
114. Goodman Norman. Wstęp do socjologii. Tł. Jędrzej Polak, Janusz Ruszkowski, Urszula Zielińska. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1997.
115. Gowin Jarosław. Kościół lat dziewięćdziesiątych. Początek rozmowy. „Tygodnik Powszechny” 1994 nr 23 s. 11.

116. Grabowska Mirosława. Bóg a sprawa Polska. Poza granicami teorii sekularyzacji. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2018.
117. Guizzardi Gustavo. Sekularyzacja, pluralizm, nowa etyka. W: Co po industrializmie? Red. Krzysztof Wielecki, Sławomir Sowiński. Wydawca: Centrum Europejskie Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2013 s. 191-198.
118. Habermas Jürgen. Przestrzeń publiczna a religia. Świadomość braku. Tł. Stanisław Opiela. „Przegląd Powszechny” 2009 nr 1 s. 39-48.
119. Halík Tomáš. Religia i globalizacja. Tł. Jakub Pacześniak. „Znak” 54: 2003 nr 4 s. 12-21.
120. Hechter Michael, Kanazawa Satoshi. Teoria racjonalnego wyboru a socjologia. Tł. Jacek Haman. W: Współczesne teorie socjologiczne. T. 1. Red. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziótkowski. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2006 s. 164-191.
121. Heller Włodzimierz. Arendt Hannah: źródła pluralizmu politycznego. Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza. Poznań 2000.
122. Herbert Willi. Wandel und Konstanz von Wertstrukturen. Forschungsinstitut für öffentliche Verwaltung. Speyer 1991.
123. Hero Markus, Krech Volkhard. Die Pluralisierung des religiösen Feldes in Deutschland. Empirische Befunde und systematische Überlegungen. W: Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland. Zwanzig Jahre nach dem Umbruch. Hrsg. von Gert Pickel, Kornelia Sammet. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2011 s. 27-41.
124. Hervieu-Léger Danièle. Od „praktykującego parafianina” do „pielgrzyma”. Katolicyzm wobec wyzwań religijności „pielgrzyma” – elementy refleksji socjologicznej. Tł. Witold Sokołowski. „Przegląd Powszechny” 2001 nr 12 s. 356-364.
125. Hirszowicz Maria. Skąd, ale dokąd? Społeczeństwo u progu nowej ery. Wydawnictwo Sic! Warszawa 2007.

126. Historia świadomości europejskiej. Wybór i oprac. Antoine Arjakovsky. Tł. Agata Kozielska. Wydawnictwo Znak. Kraków 2019.
127. Höffe Otfried. Etyka państwa i prawa. Tł. Czesław Porębski. Wydawnictwo Znak. Kraków 1992.
128. Hunter James Davidson. Nowe religie: de-modernizacja i protest przeciw modernizacji. W: Zjawisko wspólnoty (Wybór tekstów). Red. Barbara Mikołajewska. Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW. Warszawa 1989 s. 335-348.
129. Im Gespräch mit Peter L. Berger. Eine Gedenkschrift zu den Perspektiven und Grenzen religiöser Pluralität. Hrsg. von Wolfram Weiße, Silke Steets. Waxmann. Münster 2019.
130. Inglehart Ronald. Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton University Press. Princeton 1990.
131. Inglehart Ronald. Modernisierung und Postmodernisierung. Kultureller, wirtschaftlicher und politischer Wandel in 43 Gesellschaften. Campus Verlag. Frankfurt am Main 1998.
132. Inglehart Ronald, Baker Wayne E. Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values. „American Sociological Review” 65: 2000 nr 1 s. 19-51.
133. Inglehart Ronald, Siemieńska Renata. W stronę demokracji. Długofalowe zmiany opinii publicznej w perspektywie globalnej i wschodnioeuropejskiej. „Państwo i Kultura Polityczna” 1990 nr 12 s. 7-40.
134. Introvigne Massimo. Czy w Europie mamy do czynienia z sekularyzacją. Tł. Violetta Reder. W: Sekularyzacja a ewangelizacja. Red. Łukasz Kamykowski. Papieska Akademia Teologiczna. Kraków 2006a s. 41-61.
135. Introvigne Massimo. Odrodzenie religijne przez konkurencję. Włochy i nie tylko. Tł. Violetta Reder. „Więź” 2006b nr 12 s. 42-54.
136. Jagodzinski Wolfgang. Pluralizm religijny w Europie Zachodniej. Tł. Andrzej Szyjewski. „NOMOS. Kwartalnik Religioznawczy” 1995 nr 9 s. 5-26.

137. Jagodzinski Wolfgang. Verfäkt die Moral? Zur Pluralisierung von Moralvorstellungen in Italien und Westdeutschland. „Soziologisches Jahrbuch“ 13: 1997 s. 453-485.
138. Jagodzinski Wolfgang. Religiöse Stagnation in den neuen Bundesländern: Fehlt das Angebot oder fehlt die Nachfrage? W: Religiöser und kirchlicher Wandel in Ostdeutschland 1989-1999. Hrsg. von Detlef Pollack, Gert Pickel. Leske und Budrich. Opladen 2000 s. 48-69.
139. Jan Paweł II. Dzieła zebrane. T. IV. Red. Paweł Ptasznik i in. Wydawnictwo M. Kraków 2007.
140. Jasińska-Kania Aleksandra. Przekształcenia moralności w Polsce i w Europie. W: Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku. Red. Mirosława Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2002 s. 397-418.
141. Jasińska-Kania Aleksandra, Marody Mirosława. Polacy w procesie przemian norm i wartości społeczeństw Europy. W: Polska w Zjednoczonej Europie. Substrat ludzki i kapitał społeczny. Materiały z Konferencji Komitetu „Polska w Zjednoczonej Europie” przy Prezydium Polskiej Akademii Nauk oraz Fundacji Rektorów Polskich. Warszawa 2006 s. 12-16.
142. Jaworski Władysław, Lech Andrzej. Pluralizm polityczny. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź 1991.
143. Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Hrsg. von Alfred Dubach, Roland J. Campiche. NZN-Buchverlag. Zürich-Basel 1993.
144. Jenkins Philip. Gottes Kontinent? Über die religiöse Krise Europas und die Zukunft von Islam und Christentum. Dörfner Verlag. Freiburg im Breisgau 2008.
145. Jonsson Ulf. Neue Offenheit für Religion in Schweden? „Stimmen der Zeit“ 131: 2006 nr 2 s. 101-111.
146. Kasper Walter. Kościół wobec wyzwań postmodernizmu. Tł. Tomasz Grodecki. „Przegląd Powszechny” 1999 nr 1 s. 48-58.

147. Kasperek Andrzej. Między zaangażowaniem a zubożeniem. Szkic socjologiczny o miejscu religii w życiu współczesnych Polaków. W: Sekularyzacja a ewangelizacja. Red. Łukasz Kamykowski. Wydawnictwo Naukowe PAT. Kraków 2006 s. 7-39.
148. Kasperek Andrzej. Teoria sekularyzacji i jej wrogowie. Próba apologii niepopularnej teorii. „Prace Naukowe Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie. Seria Pedagogika” 2009 nr 18 s. 21-34.
149. Kasperek Andrzej. Czy pluralizm religijny prowadzi do sekularyzacji? Socjologiczna glosa w sprawie polemiki Steve’a Bruce’a z Peterem Bergerem. W: Religijność i duchowość – dawne i nowe formy. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010 s. 131-144.
150. Kaufmann Franz-Xaver. Demokracja przeciw wartościom? Tł. Zbigniew Borowik. „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 10: 2000 nr 2 s. 311-335.
151. Kekes John. The Morality of Pluralism. Princeton University Press. Princeton 1993.
152. Kiciński Krzysztof. Moralność i różne oblicza empatii. W: Empatia, moralność a życie społeczne. Red. Wojciech Pawlik. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2016 s. 13-65.
153. Klages Helmut. Wertorientierungen im Wandel. Rückblick, Gegenwartsanalyse, Prognosen. Campus Verlag. Frankfurt am Main-New York 1985.
154. Klages Helmut. Wertedynamik. Über die Wandelbarkeit des Selbstverständlichen. Edition Interfrom. Zürich 1988.
155. Klages Helmut. Traditionsbruch als Herausforderung. Perspektiven der Wertewandelsgesellschaft. Campus Verlag. Frankfurt am Main-New York 1993.
156. Klages Helmut. Wertewandel und Moralität. W: Das Moralische in der Soziologie. Hrsg. von Günther Lüschen. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Opladen-Wiesbaden 1998 s. 107-125.

157. Klages Helmut. Der blockierte Mensch. Zukunftsaufgaben gesellschaftlicher und organisatorischer Gestaltung. Campus Verlag. Frankfurt am Main 2002.
158. Klages Helmut, Gensicke Thomas. Wertesynthese – funktional oder dysfunktional. „Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie“ 2006 nr 2 s. 332-251.
159. Klein Markus, Pötschke Manuela. Gibt es einen Wertewandel hin zum „reinen“ Postmaterialismus? Eine Zeitreihenanalyse der Wertorientierungen der westdeutschen Bevölkerung zwischen 1970 und 1997. „Zeitschrift für Soziologie“ 29: 2000 nr 3 s. 202-216.
160. Knoblauch Hubert. „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność. Tł. Dominika Motak. W: Thomas Luckmann. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie. Tł. Lucjan Bluszcz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1996 s. 7-41.
161. Knoblauch Hubert. Religionssoziologie. Walter de Gruyter. Berlin 1999.
162. Knoblauch Hubert. Soziologie der Spiritualität. W: Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Hrsg. von Karl Baier. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Darmstadt 2006 s. 91-111.
163. Knoblauch Hubert. Thomas Luckmann: Prywatyzacja nowoczesnej niewidzialnej religii. W: Filozofia religii od Schleiermachers do Eco. Red. Volker Drehsen, Wilhelm Gräb, Birgit Weyel. Tł. Leszek Łysień. Wydawnictwo WAM. Kraków 2008 s. 191-196.
164. Koch Kurt. Zepchnięci na margines czy sól ziemi? O sytuacji wiary i Kościoła w postchrześcijańskich społeczeństwach Zachodu. „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski” 68: 1998 nr 4 s. 9-24.
165. Kojder Andrzej. Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989-1997. W: Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji. Red. Piotr Sztompka. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa-Kraków 1999 s. 3-32.

166. Kojder Andrzej. *Godność i siła prawa. Szkice socjologicznoprawne.* Oficyna Naukowa. Warszawa 2001.
167. Kojder Andrzej. *Pluralizm prawny.* W: *Socjologia prawa. Główne problemy i postacie.* Red. Andrzej Kojder, Zbigniew Cywiński. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2014 s. 295-298.
168. Kołakowski Leszek. *Cywilizacja na ławie oskarżonych.* Wydawnictwo Res Publica. Warszawa 1990.
169. Kopka Jolanta. *Jednostka wobec moralności – subiektywna wizja przyszłości.* W: *Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie.* Red. Janusz Mariański, Leon Smyczek. Wydawnictwo WAM. Polskie Towarzystwo Socjologiczne. Kraków 2008 s. 55-74.
170. Kopka Jolanta. *Czy tolerancja jest potrzebna w zubożającym świecie? „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogiczno-religijny” 8: 2009 s. 117-137.*
171. Kosęła Krzysztof. *Religijność młodych Niemców i Polaków.* W: *Młodzi Polacy i młodzi Niemcy w nowej Europie.* Red. Krzysztof Kosęła, Bernardette Jonda. Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN. Warszawa 2005 s. 249-284.
172. *Kościół i Europa. Z biskupem Karlem Lehmannem, przewodniczącym Episkopatu Niemiec, rozmawia Ireneusz Cieślik. „Tygodnik Powszechny” 1997 nr 19 s. 1 i 5.*
173. Kowalczyk Stanisław. *Z problematyki filozofii kultury.* W: *Filozofia kultury. Część I (Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki).* Red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021 s. 443-478.
174. Kozak Jarosław. *Dzieci postmoderny? Studium nad religijnością studentów.* Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Sandomierz 2014.

175. Krasnodębski Zdzisław. Modernizacja po polsku. W: Drogi do nowoczesności. Idea modernizacji w polskiej myśli politycznej. Red. Jacek Kloczkowski, Michał Szuldrzyński. Ośrodek Myśli Politycznej – Wyższa Szkoła Europejska im. ks. Józefa Tischnera. Kraków 2006 s. 193-209.
176. Krąpiec Mieczysław A. Monizm – pluralizm. „Roczniki Filozoficzne” 34: 1986 nr 1 s. 21-82.
177. Krüggeler Michael. „Wenn’s wie du willst...”. Religiöse Semantik unter der Bedingung struktureller Individualisierung. „Schweizerische Zeitschrift für Soziologie” 17: 1991 nr 3 s. 455-472.
178. Kutyło Łukasz. Teorie socjologiczne a religia. Między sekularyzacją a desekularyzacją. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź 2012.
179. Lamnek Siegfried. Sein oder Sollen? Die Soziologie und ihr (problematisches) Verhältnis zur Moral. „Sozialwissenschaften und Berufspraxis” 25: 2002 nr 3 s. 249-264.
180. Lepsius Mario Rainer. Socjologiczne ujęcia problemów struktury społecznej „epoki nowoczesności” i „procesów modernizacji”. W: Socjologia polityki w Niemczech (wybór tekstów). Red. Wojciech Łukowski. Elipsa. Warszawa 1992 s. 9-31.
181. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Religijność Polaków na przełomie wieków – stan aktualny i perspektywiczny. „Przegląd Religioznawczy” 1993 nr 2 s. 89-99.
182. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Nowe ruchy religijne w zwierciadle socjologii. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej. Lublin 2001.
183. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Nowe ruchy religijne na świecie. „Ateneum Kaptańskie” 141: 2003 nr 2-3 (567-568) s. 329-346.
184. Libiszowska-Żółtkowska Maria. Nowe ruchy religijne w globalnej przestrzeni. W: Religia i religijność w warunkach globalizacji. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2007 s. 196-210.

185. Libiszowska-Żótkowska Maria. Kultura moralna konwertytów nowych ruchów religijnych. W: Wartości, postawy i więzi moralne w zmieniającym się społeczeństwie. Red. Janusz Mariański, Leon Smyczek. Wydawnictwo WAM. Polskie Towarzystwo Socjologiczne. Kraków 2008 s. 301-322.
186. Libiszowska-Żótkowska Maria. Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów. W: Religijność i duchowość – dawne i nowe formy. Red. Maria Libiszowska-Żótkowska, Stella Grotowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010 s. 167-183.
187. Libiszowska-Żótkowska Maria. Pluralizm wyznaniowy we współczesnej Polsce. W: Między sekularyzacją a religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech. Red. Elżbieta Firlit, Michael Hainz, Maria Libiszowska-Żótkowska, Gert Pickel, Detlef Pollack. Wydawnictwo WAM. Kraków 2012 s. 199-214.
188. Libiszowska-Żótkowska Maria. Resakralizacja w ponowoczesnej scenarii. Nowe odstępny religii i duchowości. W: Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych. Red. Irena Borowik, Stella Grotowska, Piotr Stawiński. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2018 s. 195-212.
189. Libiszowska-Żótkowska Maria. Homo religiosus. Szkice z socjologii religii. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2021.
190. Liedhegener Antonius. Pluralisierung. W: Handbuch der Religionssoziologie. Hrsg. von Detlef Pollack, Volkhard Krech, Olaf Müller, Markus Hero. Springer Fachmedien. Wiesbaden 2018 s. 347-382.
191. Lisicki Paweł. Błogostawiona wielość języków. „Więź” 38: 1995 nr 6 s. 40-54.
192. Luber Markus. Ende der Säkularisierung? Neuere Einsichten vom 29. Kongreß der Internationalen Gesellschaft für Religionssoziologie. „Stimmen der Zeit” 226: 2008 nr 4 s. 259-269.

193. Luckmann Thomas. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie. Tł. Lucjan Bluszcz. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1996.
194. Luckmann Thomas. Veränderungen von Religion und Moral im modernen Europa. „Berliner Journal für Soziologie” 12: 2002 nr 3 s. 285-293.
195. Luckmann Thomas. Transformations of Religion and Morality in Modern Europe. „Social Compass” 50: 2003 nr 3 s. 275-285.
196. Luckmann Thomas. Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach. W: Współczesne teorie socjologiczne. T. 2. Wybór i oprac. Aleksandra Jasińska-Kania, Lech M. Nijakowski, Jerzy Szacki, Marek Ziółkowski. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2006 s. 938-947.
197. Luhmann Niklas. Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Bd. 3. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1989.
198. Luhmann Niklas. Die Gesellschaft der Gesellschaft. Suhrkamp Verlag. Frankfurt am Main 1998a.
199. Luhmann Niklas. Funkcja religii. Tł. Dominika Motak. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1998b.
200. Łydka Władysław, Juros Helmut. Relatywizm. W: Słownik teologiczny. T. 2. Red. Andrzej Zuberbier. Księgarnia św. Jacka. Katowice 1989 s. 194-198.
201. Maciuszko Janusz T. Wprowadzenie do nauk o religii. Wydawca: Chrześcijańska Akademia Teologiczna. Warszawa 1992.
202. Marczevska-Rytko Maria. Pluralizm polityczny. W: Encyklopedia politologii. T. IV (Myśl społeczna i ruchy polityczne współczesnego świata). Red. Maria Marczevska-Rytko, Edward Olszewski. Wolters Kluwer Polska. Warszawa 2011 s. 390-391.
203. Marczewski Marek. Pedagogia Nowego Człowieka wobec społeczno–kulturowych wyzwań ponowoczesności. Wydawnictwo Światło–Życie. Kraków 2017.

204. Mariański Janusz. Kontrowersje wokół teorii sekularyzacji. W: Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Henrykowi Zimoniowi SVD w 70. rocznicę urodzin. Red. Zdzisław Kupisiński, Stanisław Grodz. Wydawnictwo KUL. Lublin 2010 s. 415-427.
205. Mariański Janusz. Moralność w kontekście społecznym. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2014.
206. Marody Mirosława. Pojęcie wartości w badaniach i refleksji teoretycznej nauk społecznych. W: Wartości w działaniu. Red. Mirosława Marody. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2021 s. 21-47.
207. Mathews Gordon. Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki. Tł. Ewa Klekot. Państwowy Instytut Wydawniczy. Warszawa 2008.
208. McGuire Meredith B. Religia w kontekście społecznym. Tł. Stanisław Burdziej. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2012.
209. Melosik Zbigniew. Postmodernistyczne kontrowersje wokół edukacji. Wydawnictwo Edytor. Toruń-Poznań 1995.
210. Merton Robert K. Teoria socjologiczna i struktura społeczna. Tł. Ewa Morawska, Jerzy Wertenstein-Żuławski. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 1982.
211. Meulemann Heiner. Wertwandel als Diagnose sozialer Integration: Unscharfe Thematik, unbestimmte Methodik, problematische Folgerungen. Warum die wachsende Bedeutung der Selbstbestimmung kein Wertverfall ist. W: Diagnosenfähigkeit der Soziologie. Hrsg. von Jürgen Friedrichs, Mario Rainer Lepsius, Karl Ulrich Mayer. Westdeutscher Verlag. Opladen 1998 s. 256-285.
212. Meulemann Heiner. Ohne Kirche leben. Säkularisierung als Tendenz und Theorie in Deutschland, Europa und anderswo. Springer Fachmedien. Wiesbaden 2019.

213. Meyer Thomas. Die Ironie Gottes. Religiötainment, Resakralisierung und die liberale Demokratie. Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2005.
214. Mielec Bogusław. Godność osoby ludzkiej. W: Chrześcijanin wobec zagrożeń społecznych. Red. Piotr Andryszczak. Wydawnictwo św. Stanisława BM Archidiecezji Krakowskiej. Kraków 2002 s. 14-19.
215. Miller Vincent J. Religia w świecie konsumpcji. Chrześcijańska wiara i praktyka w kulturze konsumpcyjnej. Tł. Tadeusz Szafranski. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 2007
216. Monti Paolo. Postsecular awareness and the depth of pluralism. W: Democracy, Law and Religious Pluralism in Europe. Secularism and post-secularism. Ed. by Ferran Requejo, Camil Ungureanu. Routledge. London – New York 2014 s. 86-105.
217. Moralność i społeczeństwo demokratyczne. Instrukcja pasterska zgromadzenia plenarnego Konferencji Episkopatu Hiszpanii. „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 6: 1996 nr 3 s. 523-546.
218. Moskal Piotr. Kultura a religia. W: Filozofia kultury. Część I (Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki). Red. Stanisław Janeczek, Anna Starościc. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021 s. 569-599.
219. Motak Dominika. Ponowne zaczarowanie świata: między transcendentą, immanencją i utopią. W: Światopogląd: między transcendentą a codziennością. Red. Irena Borowik, Henryk Hoffmann. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2004 s. 103-108.
220. Müller Olaf. Pomiędzy sekularyzacją a rewitalizacją. Przynależność do Kościoła i religijność w Europie Środkowej i Wschodniej. Analiza porównawcza rozwoju od 1989/1990 roku. W: Pomiędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech. Red. Elzbieta Firlit, Michael Hainz, Maria Libiszowska-Żótkowska, Gert Pickel, Detlef Pollack. Akademia IGNATIANUM w Krakowie. Wydawnictwo WAM. Kraków 2012 s. 93-106.

221. Müller Olaf. Religijne Pluralität und Kirchlichkeit. Religionssoziologische Ansätze – empirische Befunde. „Theologisch-Praktische Quartalschrift“ 169: 2021 nr 2 s. 141-151.
222. Nęcek Robert. Pluralizm. W: Jan Paweł II. Encyklopedia Nauczania Moralnego. Red. Janusz Nagórny, Krzysztof Jeżyna. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2005 s. 387-389.
223. Nęcek Robert. Kultura spotkania podstawą komunikacji międzyludzkiej. Na kanwie encykliki społecznej „Fratelli tutti” papieża Franciszka. „Życie Konsekrowane” 2021 nr 6 s. 111-121.
224. Niemirowski Tomasz. Rozwój świadomości religijnej u młodzieży. Badania empiryczne osób w wieku od 12 do 24 lat. Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM. Kraków 2012.
225. Norris Pippa, Inglehart Ronald. Sacrum i profanum. Religia i polityka na świecie. Red. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2006.
226. O szansach i pułapkach ponowoczesnego świata. Materiały z seminarium Profesora Zygmunta Baumana w Instytucie Kultury (jesień 1995 – wiosna 1996). Red. Anna Zeidler-Janiszewska. Instytut Kultury. Warszawa 1997.
227. Olbrycht Katarzyna. Potrzeba afirmacji człowieka jako wyzwanie dla wychowania. „Horyzonty Wychowania” 2020 nr 50 s. 93-104.
228. Olechnicki Krzysztof, Załęcki Paweł. Słownik socjologiczny. Wydawnictwo Graffiti. Toruń 2000.
229. Orędzie biskupów polskich o potrzebie dialogu i tolerancji w warunkach budowy demokracji. „Społeczeństwo. Studia, prace badawcze, dokumenty z zakresu nauki społecznej Kościoła” 5: 1995 nr 3 s. 613-631.
230. Pace Enzo, Stefani Piero. Współczesny fundamentalizm religijny. Tł. Krzysztof Stopa. Wydawnictwo WAM. Kraków 2002.
231. Pałyga Jan. Wiara a sens życia. „Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny” 1: 1981 nr 4 s. 105-123.
232. Pawlik Wojciech. Empatia i moralność a kategoria bliźniego. W: Empatia, moralność a życie społeczne. Red. Wojciech Pawlik. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 2016 s. 80-102.

233. Pawluczuk Włodzimierz. Religia w warunkach ponowoczesności. W: Kultura i przyszłość. Prace ofiarowane prof. Sławojowi Krzemieniowi-Ojakowi z okazji 75-lecia urodzin. Red. Alicja Kisielewska, Natalia Szydłowska. Wydawnictwo Uniwersytetu w Białymstoku. Białystok 2006 s. 47-54.
234. Pickel Gert. Religie Niemiec, Polski i Europy w porównaniu. Empiryczny test teorii socjologii religii. W: Pomędzy sekularyzacją i religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech. Red. Elżbieta Firlit, Michael Hainz, Maria Libszowska-Żótkowska, Gert Pickel, Detlef Pollack. Akademia IGNATIANUM w Krakowie. Wydawnictwo WAM. Kraków 2012 s. 135-151.
235. Pickel Gert. Religiosität in Deutschland und Europa: Religiöse Pluralisierung und Säkularisierung auf soziokulturell variierenden Pfaden. „Zeitschrift für Religion, Gesellschaft und Politik“ 2017 nr 1 s. 37-74.
236. Pickel Gert. Öffentlicher Bedeutungsgewinn von Religion und doch Säkularisierung? W: Das Narrativ von der Wiederkehr der Religion. Hrsg. von Holger Zapf, Oliver Hildago, Philipp W. Hildmann. Springer VS. Wiesbaden 2018 s. 157-196.
237. Pieronek Tadeusz. Człowiek drogą Kościoła w Polsce ku jednoczącej się Europie. W: Horyzonty wychowania w czasach pandemii. Red. Wit Pasierbek, Monika Grodecka. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum. Wydawnictwo WAM. Kraków 2009 s. 101-108.
238. Piwowarski Władysław. Pluralizm społeczno-kulturowy a religia. „Roczniki Nauk Społecznych” 8: 1980 s. 105-123.
239. Piwowarski Władysław. Socjologia religii. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1996.
240. Pluralizm. W: Słownik socjologii i nauk społecznych. Red. Gordon Marshall. Tł. Paweł Świeboda. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2008 s. 233-234.

241. Pluralizm kulturowy i religijny współczesnego świata. Księga pamiątkowa dedykowana księdzu profesorowi Henrykowi Zimoniowi SVD w 70. rocznicę urodzin. Wydawnictwo KUL. Lublin 2010.
242. Pluralizm polityczny. W: Encyklopedia filozofii. T. II. Red. Ted Hondrich. Tł. Jerzy Łoziński. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1999 s. 690.
243. Podsiad Antoni. Słownik terminów i pojęć filozoficznych. Instytut Wydawniczy Pax. Warszawa 2000.
244. Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego. Opracował i wyboru dokonał Marek Marczewski. Wydawnictwo POLIHYMNIA. Lublin 2013.
245. Pollack Detlef. Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. W: Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Hrsg. von Karl Gabriel. Kaiser. Gütersloher Verlag. Gütersloh 1996 s. 57-85.
246. Pollack Detlef. Religion und Moderne. Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses. W: Gottesrede in postsäkularer Kultur. Hrsg. von Peter Walter. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 2007 s. 19-52.
247. Pollack Detlef. Die Pluralisierung des Religiösen und ihre religiösen Konsequenzen. W: Religion heute öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven. Hrsg. von. Karl Gabriel. Hans-Joachim Höhn. Schöningh. Paderborn 2008a s. 9-36.
248. Pollack Detlef. Glaube und Vernunft: Signaturen der gegenwärtigen Lage in Europa. W: Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft. Hrsg. von Franz-Josef Bormann, Bernd Irleborn. Verlag Herder. Freiburg im Breisgau 2008b s. 61-91.
249. Pollack Detlef. Preisgabe der Säkularisierungstheorie oder Festhalten am Pluralisierungstheorem. W: Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie. Centrum für Religion und Moderne – Westfälische Wilhelms-Universität Münster. Münster 2013 s. 22-26.
250. Pollack Detlef. Religious Pluralism: Undermining or Reinforcing Religiosity? „Society” 53: 2016 s. 131-136.

251. Pollack Detlef, Friedrichs Nils. Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in ausgewählten Ländern Europas. Beobachtungen und Erklärungen. W: Modelle des religiösen Pluralismus. Historische, religionssoziologische und religionspolitische Perspektiven. Hrsg. von Karl Gabriel, Christian Spieß, Katja Winkler. Ferdinand Schöningh. Paderborn 2012 s. 155-180.
252. Prüfer Paweł. Tysiąc barw socjologicznego obrazowania świata. Własna rozmowa z czytelnikami, bez pośredników. „Studia Socjologiczne” 2020 nr 4 s. 223-229.
253. Prüfer Paweł. Rekonstrukcja jakości życia. Teoretyczne–praktyczne atuty socjologii. Wydawnictwo Edukacyjne „AKAPIT”. Toruń 2021.
254. Putnam Robert D. Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych. Tł. Przemysław Sadura, Sebastian Szymański. Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne. Warszawa 2008.
255. Ratzinger Joseph. Europa. Jej podwaliny dzisiaj i jutro. Tł. Stanisław Czerwik. Wydawnictwo JEDNOŚĆ. Kielce 2005.
256. Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Hrsg. von Detlef Pollack, Ingrid Tucci, Hans-Georg Ziebertz. VS Verlag für Sozialwissenschaften. Wiesbaden 2012.
257. Rembierz Marek. Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych. „Świat i Słowo. Filologia – Nauki Społeczne – Filozofia – Teologia” 2014 nr 2 s. 17-50.
258. Rembierz Marek. Uczenie się pluralizmu i kształtowanie tożsamości religijnej w kontekście kulturowych i światopoglądowych odmienności – między tradycyjnym zróżnicowaniem a współczesnym pluralizmem. „Politeja” 14: 2017 nr 1 s. 191-237.
259. Rodziński Adam. Pluralizm, ale jaki? „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II” 5: 1992 nr 2-3 s. 36-43.
260. Rogowski Cyprian. Edukacja religijna. Założenia – uwarunkowania – perspektywy rozwoju. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2002.

261. Rogowski Cyprian. Die Zukunft der Religion im sich vereinigen- den Europa aus polnischer Sicht. „Bibel und Liturgie“ 77: 2004 nr 2 s. 123-129.
262. Rogowski Cyprian. Pedagogika religii. Podręcznik akademicki. Wy- dawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2011.
263. Roos Lothar. Pluralismus und Grundwerteinigung. Ethische Be- dingungen für das Überleben der Demokratie und Institutionali- sierung. W: Kirche und Gesellschaft heute. Franz Groner zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Franz Böckle, Franz Josef Stegmann. Verlag Schöningh. Paderborn 1979 s. 155-170.
264. Roy Olivier. Czy Europa jest chrześcijańska? Tł. Agnieszka Ochocka. Obserwatorium Społeczne. Wrocław 2021.
265. Różańska Aniela. Kształtowanie się tożsamości religijnej młodzie- ży w sytuacji pluralizmu kulturowego i religijnego. W: Socjalizacja i kształtowanie się tożsamości – problemy i sugestie rozwiązań. Red. Tadeusz Lewowicki, Barbara Grabowska, Aniela Różańska. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2008 s. 225-234.
266. Różańska Aniela. Edukacja religijna młodzieży w warunkach plura- lizmu religijnego w wybranych krajach Europy Środkowo-Wschod- niej (Grupa Wyszehradzka: Polska, Czechy, Słowacja, Węgry) – stu- dium porównawcze. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2014.
267. Sadłoń Wojciech. Polarization but Not Pillarization Catholicism and Cultural Change in Post-Transformation Poland. „Religions” 2021 nr 12 s. 1-15 (www.mdpi.com/journal/religions).
268. Sareto Zbigniew. Postmodernistyczny styl myślenia i życia. W: Post- modernizm. Wyzwanie dla chrześcijaństwa. Red. Zbigniew Sareto. Pallottinum. Poznań 1995 s. 9-27.
269. Sareto Zbigniew. Postmodernizm w pigułce. Pallotinum. Poznań 1998.
270. Schmidtchen Gerhard. Die gesellschaftlichen Folgen der Entchri- stlichung. W: Entchristlichung und religiöse Desozialisation. Hrsg. von Wilhelm F. Kasch. Schöningh. Paderborn-München-Wien-Zürich 1978 s. 17-28.

271. Schmidtchen Gerhard. Was wird heute als christlich empfunden? W: Das europäische Erbe und seine christliche Zukunft. Hrsg. von Nikolaus Lobkowicz. Hanns Martin Schleyer Stiftung. Köln 1985 s. 47-56.
272. Schmidtchen Gerhard. Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Leske und Budrich. Opladen 1992.
273. Schmidtchen Gerhard. Der Aufstand der Person – Kultureller und politischer Wandel in Deutschland. „Politische Studien“ 50: 1999 nr 1 s. 30-34.
274. Schulze Gerhard. Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Campus Verlag. Frankfurt am Main – New York 1992.
275. Schulze Gerhard. Metamorfozy rzeczywistości społecznej od lat 50-tych. Tł. Danuta Racziewicz-Karłowicz. Warszawa 1994a.
276. Schulze Gerhard. Projekt des schönen Lebens. Zur soziologischen Diagnose der modernen Gesellschaft. W: Lebensqualität. Ein Konzept für Praxis und Forschung. Hrsg. von Alfred Bellebaum, Klaus Barheier. Westdeutscher Verlag. Opladen 1994b s. 13-36.
277. Seeber David. Zurück an die Wurzeln. „Herder Korrespondenz“ 43: 1989 nr 1 s. 1-5.
278. Seweryniak Henryk. Apologia i dziennikarstwo. Wydawnictwo Naukowe UKSW. Warszawa 2018.
279. Sherkat Darren E., Ellison Christopher G. Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion. „Annual Review of Sociology“ 25: 1999 s. 363-394.
280. Siciński Andrzej. O pojęciu stylu życia. W: Style życia i uczestnictwo w kulturze. Materiały z konferencji w Łucznicy 9-11.X.1986 r. T. 1. Red. Wiesława Pielasińska. Instytut Kultury. Warszawa 1989 s. 13-18.
281. Sieradzki Piotr. Kościół i jego wspólnoty w „społeczeństwie doznań”. W: Religia i religijność w warunkach globalizacji. Red. Maria Libiszowska-Żótkowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2007 s. 144-172.

-
282. Sieradzki Piotr. Gerharda Schulze teoria społeczeństwa doznań. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2011.
283. Słotwińska Helena. Pedagogika religii wobec pluralizmu religijnego. „Roczniki Teologiczne” 61: 2014 nr 11 s. 5-23.
284. Słotwińska Helena. Pedagogika religii w relacjach z dyscyplinami teologicznymi. Wydawnictwo KUL. Lublin 2016.
285. Słownik 100 tys. potrzebnych słów. Red. Jerzy Bralczyk. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2008.
286. Słownik małżeństwa i rodziny. Red. Edward Ozorowski. Fundacja Pomoc Rodzinie. Łomianki 1999.
287. Sroczyńska Maria. Rodzina i religia jako „struktury graniczne” w ponowoczesnym świecie (rozważania socjologa). W: Gaudium et spes – powinność współczesnego człowieka. Księga dedykowana Profesorowi Andrzejowi Ochockiemu. Red. Olga A. Kotowska-Wójcik, Marta Luty-Michalak, Joanna Wróblewska-Skrzek, Bartosz H. Olszewski. Wydawnictwo Rys. Poznań 2021 s. 241-254.
288. Stachowska Ewa. Od teorii racjonalnego wyboru do rynku religijnego. W: Ratio, religio, humanitas. Miscellanea dedykowane Profesorowi Zbigniewowi Drozdowiczowi. Red. Edward Jeliński, Zbigniew Stachowski, Sławomir Sztajer. Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Poznań 2015 s. 313-319.
289. Štefaňak Ondrej. Úvod do sociológie náboženstva. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Nitra 2021a.
290. Štefaňak Ondrej. Výchova v ponímaní mládeže – očakávania a skutočnosť. Univerzita Konštantína Filozofa v Nitre. Nitra 2021b.
291. Stolz Jörg. Religion und Individuum unter dem Vorzeichen religiöser Pluralisierung. W: Religionen, Staat und Gesellschaft. Die Schweiz zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt. Hrsg. von Christoph Bochinger. Verlag Neue Zürcher Zeitung. Zürich 2012 s. 77-107.

292. Symfonia jedności. Z kardynałem Kurtem Kochem rozmawia ks. Robert Biel. Tł. Robert Biel. Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej „Gaudium”. Lublin 2015.
293. Szahaj Andrzej. Wielość, względność, obojętność? O sekularyzacji i roli religii w debacie publicznej. W: Nadzieje i zagrożenia sekularyzacji. Red. Cezary Korzec, Rafał Misiak. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego. Szczecin 2010 s. 15-28.
294. Szczygielski Dominik. Etos małżeńsko-rodzinny w warunkach polskiego społeczeństwa konsumpcyjnego. Studium socjologiczne. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2020.
295. Szkołut Tadeusz. Spór o sens pluralizmu w kulturze i sztuce postmodernistycznej. W: Aksjologiczne dylematy epoki współczesnej. Red. Tadeusz Szkołut. Wydawnictwo UMCS. Lublin 1994 s. 107-128.
296. Szostek Andrzej. Prawda a zasada pluralizmu w dialogu społecznym i organizacji państwa. „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II” 5: 1992 nr 2-3 s. 17-28.
297. Szostek Andrzej. Prawda i dialog: między relatywizmem a pluralizmem. „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II” 10: 1997 nr 1 s. 51-63.
298. Sztompka Piotr. Nowe formy życia społecznego a nowy kształt teorii socjologicznej. W: Co nas łączy, co nas dzieli? XIII Ogólnopolski Zjazd Socjologiczny. Red. Janusz Mucha, Ewa Narkiewicz-Niedbalec, Maria Zielińska. Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zielona Góra 2008 s. 209-223.
299. Sztompka Piotr. Socjologia. Analiza społeczeństwa. Wydawnictwo Znak. Kraków 2012.
300. Sztompka Piotr. Socjologiczne pojęcie wartości. W: Doktor honoris causa Akademii Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej. Warszawa 2017 s. 43-51.
301. Sztompka Piotr. Słownik socjologiczny. 1000 pojęć. Znak Horyzont. Kraków 2020.

302. Sztompka Piotr. Socjologia. Wykłady o społeczeństwie. Znak Horyzont. Kraków 2021.
303. Szubka Tadeusz. Ontologia, pluralizm pojęciowy, deflacionizm. „Kwartalnik Filozoficzny” 39: 2011 nr 2 s. 15-32.
304. Śliwerski Bogusław. Pedagog wobec pluralizmu współczesnych teorii wychowania. W: Horyzonty wychowania w czasach pandemii. Red. Wit Pasierbek, Monika Grodecka. Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna Ignatianum. Wydawnictwo WAM. Kraków 2009 s. 561-572.
305. Świątkiewicz Wojciech. Tradycja i wybór. Socjologiczne studium religijności na Górnym Śląsku. STUDIO NOA. Katowice-Wrocław 1997.
306. Święs Kazimierz. Aktualne uwarunkowania nowej ewangelizacji w Polsce. W: Polskie drogi nowej ewangelizacji. Red. Kazimierz Święs, Dariusz Lipiec. Wydawnictwo KUL. Lublin 2014 s. 21-56.
307. Teoretyczny i praktyczny wymiar sprawności moralnych w wychowaniu. Red. Iwona Jazukiewicz. Wydawca: Uniwersytet Szczeciński. Szczecin 2015.
308. Tischner Józef. Świat ludzkiej nadziei. Wydawnictwo Znak. Kraków 2014.
309. Toffler Alvin, Toffler Heide. Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali. Tł. Jerzy Łoziński. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1996.
310. Trzeba ruszyć głową. Ks. prof. Paul M. Zulehner w rozmowie z Mariem Zającem. „Tygodnik Powszechny” 2011 nr 39 s. 4-5.
311. Tyszka Zbigniew. Rodzina współczesna – jej geneza i kierunki przemian. W: Rodzina współczesna. Red. Maria Ziemska. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego. Warszawa 1999 s. 193-200.
312. Vogel Bernhard. Unia Europejska a pluralizm religijny. Tł. Herbert Ulrich. W: Kultura i prawo. Materiały V Międzynarodowej Konferencji na temat Tożsamość kulturowa Unii Europejskiej a pluralizm religijny. Trewir 18-19 września 2006. Red. Józef Krukowski, Josef Isensee, Mirosław Sitarz. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2007 s. 25-37.

313. Wagner Jan. Pluralizm. W: Słownik katolickiej nauki społecznej. Red. Władysław Piwowarski. Instytut Wydawniczy PAX. Wydawnictwo Misjonarzy Klaretynów „PALABRA”. Warszawa 1993 s. 130.
314. Walczak-Duraj Danuta. Przesłanki i problemy wielokulturowej edukacji w społeczeństwach Unii Europejskiej. „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogicznoreligijny” 8: 2009 s. 85-116.
315. Walczak-Duraj Danuta. Praca – etyka – polityka. Wybór tekstów. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego. Łódź 2020.
316. Walz M. Pluralizm polityczny. W: Encyklopedia filozofii. T. II. Red. Ted Honderich. Tł. Jerzy Łoziński. Wydawnictwo Zysk i S-ka. Poznań 1999 s. 390.
317. Wańka Andrzej. O wierze i wierze kościelnej. W: Chrześcijaństwo wśród religii świata. Księga dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Dajczerowi (1931-2009). Red. Leonard Fic, Paweł Mazanka, Eugeniusz Sakowicz, Paweł Szuppe, Wanda Zagórska. Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2017 s. 265-281.
318. Wąs Adam. Pluralizm religii. W: Leksykon teologii fundamentalnej. Red. Marian Rusecki, Krzysztof Kaucha, Ireneusz Sławomir Ledwoń, Jacenty Mastej. Wydawnictwo „M”. Lublin-Kraków 2002 s. 920-923.
319. Welsch Wolfgang. Postmoderne – Pluralität als ethischer und politischer Wert. Wirtschaftsverlag Bachem. Köln 1988.
320. Wierzbicki Alfred Marek. Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia. Wydawnictwo KUL. Lublin 2021.
321. Wilkoszewska Krystyna. O pojęciu „postmodernizmu” uwagi kilka. W: Oblicza postmoderny. Teoria i praktyka uczestnictwa w kulturze współczesnej. Red. Anna Zeidler-Janiszewska. Instytut Kultury. Warszawa 1992 s. 6-13.
322. Wilson Bryan D. Säkularisierung in Europa – Glaubensvielfalt in Amerika. Zwei Ausnahmen und keine Regel. „Transit. Europäische Revue” 8: 1994 s. 43-52.

323. Winczorek Jan. Pluralizm prawny oczyma socjologii prawa. W: Pluralizm prawny: tradycja, transformacje, wyzwania. Red. Dawid Bunikowski, Karol Dobrzeńcki. Wydawca: Interdyscyplinarne Koło Naukowe Doktorantów UMK. Toruń 2009 s. 12-35.
324. Wohlrab-Sahr Monika. Konversion: Pluralisierung, Krise, Remoralisierung. W: Gute Gesellschaft? Verhandlungen des 30. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Köln 2000. Hrsg. von Jutta Allmendinger. Leske und Budrich. Opladen 2001 s. 781-803.
325. Wojewoda Mariusz. Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2010.
326. Wójtowicz Andrzej. Problematyka i teza wstępna: kulturowa kontekstualizacja przemieszczeń religii. Atlasy, statystyki, konflikt zasad, podstawowy idiom religii. W: Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie w przestrzeni społecznej w Polsce i na świecie. Dziedzictwo tradycji a współczesne wyzwania. Red. Ewa Stachowska. Wydawca: Polskie Towarzystwo Socjologiczne. Warszawa 2012 s. 9-27.
327. Zacher Lech W. Transformacje społeczeństw od informacji do wiedzy. Wydawnictwo C.H. Beck. Warszawa 2007.
328. Zaręba Sławomir H. Identyfikacje religijne i dylematy moralne uczniów i studentów w Polsce. „Collectanea Theologica” 79: 2009 nr 2 s. 165-195.
329. Zarzecki Marcin. Postawy religijne a partycypacja społeczno-polityczna. W: Rodzina, religia, społeczeństwo. Polacy 2009 w diagnozie socjologicznej. Red. Sławomir H. Zaręba. Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego. Warszawa 2010 s. 139-195.
330. Zduniak Agnieszka. W poszukiwaniu sensu. Formy życia religijnego w społeczeństwie ponowoczesnym. W: Homo creator czy homo ludens? Nowe formy aktywności i spędzania czasu wolnego. Red. Wojciech Muszyński, Marek Sokółowski. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2008 s. 109-117.

331. Zduniak Agnieszka. Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna. Wydawnictwo Uniwersytetu Mazursko-Warmińskiego w Olsztynie. Olsztyn 2018.
332. Zdziech Paweł. Globalizacja, rozwój ekonomiczny i wartości. O procesach unifikujących świat i ich wpływie na sferę aksjologii z perspektywy teorii przemiany wartości Ronalda Ingleharta. W: Religia i religijność w warunkach globalizacji. Red. M. Libiszowska-Żółtkowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2007 s. 41-53.
333. Ziółkowski Andrzej. Pluralizm. W: Jan Paweł II. Encyklopedia nauczania społecznego. Red. Andrzej Zwoliński. POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne. Radom 2005 s. 356-361.
334. Znaniecki Florian. Relacje społeczne i role społeczne. Niedokończona socjologia systematyczna. Tł. Elżbieta Hałas. Wydawnictwo Naukowe PWN. Warszawa 2011.
335. Zubrzycki Geneviève. Spokojna rewolucja. Tożsamość narodowa, religia i sekularyzm w Quebecu. Tł. Paweł Dobrosielski. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2020.
336. Zulehner Michael Paul. Teologia pastoralna wobec sytuacji Kościoła w Europie. W: Sytuacja Kościoła w zjednoczonej Europie. Red. Edmund Robek. Tł. Bogusław Spurgiasz. Wydawnictwo Kontrast. Warszawa 2005 s. 77-90.
337. Zulehner Paul M. Eine epochale Reformchance. Zum Synodalen Weg der katholischen Weltkirche. Patmos Verlag, Ostfildern 2021.
338. Życiński Józef. Zagrożenie wartości humanistycznych w nurcie współczesnych przemian kulturowych. „Resovia Sacra. Studia Teologiczno-Filozoficzne Diecezji Rzeszowskiej” 2: 1995 s. 139-151.
339. Życiński Józef. Rola wartości humanistycznych we współczesnych przemianach kulturowych. „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Pedagogicznoreligijny” 7: 2008 s. 89-103.

Nota bibliograficzna

W książce zostały wykorzystane materiały zawarte we wcześniejszych pracach Autora:

- Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1993.
- Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 1997.
- Teoria indywidualizacji a radykalny pluralizm religijny. „Przegląd Religioznawczy” 1999 nr 2 s. 37-56.
- Radykalny pluralizm religijny – szansą czy zagrożeniem dla Kościoła przyszłości? „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II” 13: 2000 nr 1-2 s. 145-161.
- Kryzys moralny czy transformacja wartości? Studium socjologiczne. Towarzystwo Naukowe KUL. Lublin 2001.
- Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła? „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 9: 2001 nr 1 s. 113-127.
- Pluralizm religijny. W: Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie. Red. Maria Libiszowska-Żótkowska, Janusz Mariański. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 2004 s. 293-294.
- Pluralizm religijny w nowoczesnym społeczeństwie. W: Sekty jako wyzwanie społeczne i religijne. Red. Władysław Nowak, Sławomir Ropiak. Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego. Olszyna 2005 s. 48-64.
- Pluralizm religijny. W: Leksykon pedagogiki religii. Podstawy – koncepcje – perspektywy. Red. Cyprian Rogowski. VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów. Warszawa 2007 s. 576-577.
- Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci? W: Religia i religijność w warunkach globalizacji. Red. Maria Libiszowska-Żótkowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2007 s. 105-126.

- Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne. Oficyna Naukowa. Warszawa 2010.
- Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu. Sandomierz 2014.
- Pluralizm społeczno-kulturowy a moralność. W: Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 581-586.
- Globalizacja a religia. W: Ład społeczny i jego przedstawienia. Księga Jubileuszowa Profesora Jacka Wodza. Red. Tomasz Nawrocki, Wojciech Świątkiewicz. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego. Katowice 2016 s. 69-81.
- Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2016.
- Duchowość religijna i niereligijna – analiza pojęć. W: Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych. Red. Irena Borowik, Stella Grotowska, Piotr Stawiński. Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR. Warszawa 2018 s. 175-193.
- Pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność – zmienne relacje. W: Pejzaże kultury, religii, regionu i rodziny. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Wojciechowi Świątkiewiczowi. Red. Andrzej Górny, Justyna Kijonka, Zbigniew Zagąta. Wydawca STUDIO NOA & Ireneusz Olsza. Katowice 2021 s. 125-147.
- Pluralizm społeczno-kulturowy a moralność. W: Ponad podziałami. Wspólne perspektywy i dążenia w polsko-ukraińskiej współpracy naukowej. Red. Leszek Pawelski, Marek Rembierz. Wydawca: Polskie Stowarzyszenie Nauczycieli Twórczych. Szczecinek 2021 s. 243-259.

Postowie

Między współczesnym „społeczeństwem wyboru” a tradycyjnym „społeczeństwem losu”.

O refleksyjnym i ustawicznym uczeniu się pluralizmu według Janusza Mariańskiego

W dziejach nauki szczególnego rodzaju wydarzeniem bywają poznawczo wartościowe książki, stanowiące dojrzały owoc „długiego trwania”, czyli wieloletniego i konsekwentnego – twórczo nawiązującego też do poprzedników – rozpatrywania problematyki badawczej, owoc wielostronnego i pogłębianego namysłu uwzględniającego dynamikę i zmienność zjawisk, do których rzetelnego poznania się ustawicznie dąży. W historii nauki miewa się (choć nieczęsto) do czynienia z takimi rozprawami, o których słusznie rzecz można, że znając dotychczasowy bogaty dorobek naukowy ich autora, powinny one w końcu powstać, gdyż do nich – niejako z żelazną wewnętrzną konsekwencją – zmierzała od wielu lat aktywność intelektualna uczonego. Ich powstanie postrzegać można tak, jak powiada się, że Michał Anioł postrzegał wyłanianie się kształtów rzeźby uprzednio zawartych w bryle marmuru, które artysta swą aktywnością twórczą umiejętnie wyprowadza na światło dzienne i przedstawia innym jako odpowiednio uformowane dzieło.

Z podobnie powstającym dziełem dotyczącym problematyki pluralizmu, studium socjologicznym autorstwa Janusza Mariańskiego, mamy właśnie teraz do czynienia. Znając bogaty dorobek tego znakomitego socjologa religii i moralności, dorobek, w którym od końca lat siedemdziesiątych XX wieku szeroko rozumiana kwestia pluralizmu sytuowała się jako jedno z centralnych zagadnień, można zaobserwować jak w systematycznie prowadzonych i publikowanych badaniach, odstaniają

się – stając się coraz bardziej wyraźne i nabierając swego kształtu¹ – treści, które wyrażone są obecnie w analitycznej i zarazem syntetycznej postaci w przedkładanej teraz czytelnikom monografii.

Już pierwsze zdania wstępu pełnią podwójną rolę. Z jednej strony merytorycznie trafnie wprowadzają w podjętą problematykę, a z drugiej strony są świadectwem „długiego trwania” intelektualnych dociekań Janusza Mariańskiego dotyczących problematyki pluralizmu. Gdy swą książkę zaczyna od słów: „Społeczeństwo pluralistyczne łatwo określić, przeciwstawiając je społeczeństwu tradycyjnemu lub społeczeństwu losu. Podział na społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru został wprowadzony do socjologii religii przez socjologa amerykańskiego Petera L. Bergera”, to razem z Autorem cofamy się do poszukiwań intelektualnych z końca lat siedemdziesiątych i początku lat osiemdziesiątych XX wieku, wówczas bowiem sam Autor zaczynał swe intelektualne „nieustanne poszukiwania” w zakresie socjologicznych studiów nad pluralizmem i procesami pluralizacji, m.in. wnikliwie studiując i zarazem przybliżając polskim czytelnikom intelektualne

1 Janusz Mariański. Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2016 (rozdział III: Pluralizm społeczno-kulturowy a religijność, s. 119-155); zob. Janusz Mariański. Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1993; Janusz Mariański. Kościół katolicki w społeczeństwie obywatelskim. Refleksje socjologiczne. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1998; Janusz Mariański. Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie. Wydawnictwo KUL. Lublin 2006; Janusz Mariański. Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Oficyna Naukowa. Warszawa 2010; Janusz Mariański. Pluralizm społeczno-kulturowy a moralność. W: Leksykon socjologii moralności. Red. Janusz Mariański. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2015 s. 581-585. „Pluralizacja życia ludzkiego oznacza z jednej strony nagromadzenie różnorodnych alternatyw działania, [...] poczucie wyzwolenia z przymusów społeczno-kulturowych, podaż różnorodnych ofert do wyboru, z drugiej zaś – poczucie niepewności związane z porzuceniem trwałych wartości i norm [...] oraz wiele innych trudności (określane jako [...] ambiwalencje [...])” (tamże s. 284).

zmagania Petera L. Bergera (1929-2017)². W recenzji książki *Modernity, Pluralism and Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen* (Güterloh 1995), autorstwa Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna, Janusz Mariański przybliża i rozpatruje ich zapatrywania na radykalizujący się współczesny pluralizm i jego wielorakie konsekwencje, które dotyczą sfer sensu i religii: „Wraz z procesami modernizacji w wysoko rozwiniętych społeczeństwach pogłębia się zjawisko pluralizmu. [...] tradycyjne struktury wiarygodności podlegają rozbićciu. Pluralizm burzy dawny oczywisty <świat wiedzy>. Społeczeństwo, życie ludzkie, tożsamość osobowa i społeczna są coraz bardziej spopularyzowane. Hierarchie wartości

2. Janusz Mariański. Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła? „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2001 nr 1 s. 113-127. Swój wywód Janusz Mariański zaczyna się od przybliżenia stanowiska, które przedstawił Peter L. Berger (Wenn der Glaube wankt. Pluralismus ist eine Chance für Christen. „Lutherische Monatshefte” 1993 nr 12 s. 12-13). „Sytuacja współczesna – w przeciwieństwie do tradycyjnej – zmusza niejako człowieka do ustawicznych, mniej lub bardziej świadomych wyborów. Ponooczesność i radykalny pluralizm są ze sobą ściśle związane. W tym kontekście [...] P.L. Berger mówi o <imperatywie heretyckim> (greckie słowo haireisis oznacza <wybór>). <Heretyk> nie odrzuca całkowicie tradycji, ale wybiera z niej to, co chce, kwestionuje lub odrzuca inne elementy tradycji” (tamże s. 113). Zob. Janusz Mariański. Peter Ludwig Berger (1929–2017). Przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji. Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie. Lublin 2021; Maria Libiszowska-Żółtkowska. [recenzja: Janusz Mariański. Peter Ludwig Berger (1929–2017). Przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji. Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie. Lublin 2021 ss. 216. „Przegląd Religioznawczy” 2021 nr 4 s. 203-207]. Maria Libiszowska-Żółtkowska zauważa: „Teza Bergera sięgająca do XIX-wiecznych prognoz oświeceniowych ewolucjonistów, że wraz z modernizacją, rozwojem nauki i racjonalnego myślenia nastąpi upadek religii, została empirycznie sfalsyfikowana. [...] religijność nie słabnie. Sprzyja temu pluralizacja światopoglądów i systemów wierzeń. Alternatywne i synkretyczne formy nowej religijności są odpowiedzią na duchowe potrzeby człowieka” (tamże s. 205). „Tezę o sekularyzowanej nowoczesności Berger zastąpił tezą o pluralizacji nowoczesności. Wyróżnikiem nowoczesności [...] są pluralizm i wybór, także w sferze przekonań i zachowań religijnych. Gwarancją społecznej zgody na istnienie wielości i różnorodności życiowych opcji są akceptacja i tolerancja innych [...] preferencji. Podważenie pryncypiów pluralizmu sprzyja pojawieniu się fundamentalizmu [...]. Fenomen pluralizacji religii nie dość, że nie prowadzi – jak wieszczono – do jej zakwestionowania, to jeszcze wyzwolił duchowy potencjał jednostek i całych zbiorowości. [...] Berger wprowadził do socjologii religii termin <desekularyzacja> na oznaczenie utrzymującej się obecności religii we współczesnym świecie, procesu odwrotnego do sekularyzacji. Zakwestionował tym samym swoją pierwotną tezę. Nowoczesności nie charakteryzuje sekularyzacja, zanik religii, ale jej opozycja – rozkwit i bogactwo życia religijnego i duchowego. To także dowodzi, jak trudno socjologom prognozować przyszłość” (tamże s. 206). W konkluzji Maria Libiszowska-Żółtkowska trafnie stwierdza: „Janusz Mariański, obiektywny uczony o ogromnym autorytecie i dorobku socjologicznym, nie kwestionuje pojawiających się różnic zdań, wiedząc, jak rzeczywistość bywa nieprzewidywalna i odmienna w różnych częściach globu ziemskiego. Bezcenną wartością publikacji jest spotkanie na jej kartach dwu znamienitych socjologów o światowej renomie, naukowym autorytecie i publikacyjnym dorobku – Autora książki i jej Bohatera” (tamże s. 207).

i systemy sensu nie stanowią wspólnej własności wszystkich członków społeczeństwa. Jednostka nie wzrasta w świecie, w którym uznawane są wspólne wartości i normy określające działania w różnych dziedzinach życia. Na przykład <mój> system sensu nie jest już oczywisty dla innych ludzi. Jednostka musi wciąż stawiać sobie pytanie, czy nie powinna ona w inny sposób kształtować swojego życia”³. Tu zarysowuje się cała paleta problemów, trudności i dylematów, które niesie ze sobą pluralizm.

Dla porządku historii idei odnotować należy, że Janusz Mariański swe wieloletnie i wielokierunkowe studia dotyczące problematyki pluralizmu prowadził tak we współpracy ze środowiskiem intelektualnym KUL, zwłaszcza z Józefem Majką (1918-1993), Władysławem Piwowarskim (1929-2001)⁴ i Leonem Dyczewskim (1936-2016), jak również w

3 Janusz Mariański. [recenzja: Peter L. Berger, Thomas Luckmann. Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Gütersloh 1995]. „Collectanea Theologica” 1997 nr 2 s. 266. Wraz z modernizacją społeczeństwa nasilają się równocześnie oznaki kryzysu sensu. Powstawanie i rozwój kryzysów sensu w życiu indywidualnym i społecznym jest powodowany nie tyle przez procesy nowoczesnego sekularyzmu, ile raczej przez nowoczesny pluralizm. Modernizacja przyczynia się do ilościowego i jakościowego wzrostu pluralizmu społeczno-kulturowego. Strukturalne przyczyny tego zjawiska są znane: wzrost demograficzny, migracje, urbanizacja, industrializacja, gospodarka rynkowa, demokratyzacja, media masowej komunikacji (z elektronicznymi włącznie) i inne. Dzięki postępowi technologicznemu poszerzyły się niezwykle możliwości na płaszczyźnie wytwarzania dóbr materialnych i w konsekwencji na płaszczyźnie życia społecznego i duchowego. Współczesne procesy pluralizacji charakteryzują się nie tylko swoistymi rozmiarami, ale i głębią, oraz przyspieszoną dynamiką. Społeczeństwo „losu” przekształca się w społeczeństwo „możliwości wyboru”, wraz ze swoistym „przymusem wybierania” (tamże s. 267). „Nowoczesny pluralizm pociąga za sobą <strukturalny> kryzys sensu, a przynajmniej stwarza warunki do jego zaistnienia. Prowadzi on bowiem do daleko idącej relatywizacji systemów wartości i interpretacji (proces <dekanonizacji>). [...] oznacza to wyobcowanie i anomie w skali społecznej oraz dezorientację w wymiarach jednostkowych. Tylko nieliczni, których można by nazwać <wirtuozami pluralizmu>, czują się znakomicie w tych warunkach. Wielu jest natomiast bezradnych, niepewnych i zagubionych. Ambivalencja wielu możliwości życiowych przerasta ich zdolności przystosowania się do nowych kontekstów sytuacyjnych. W pluralistycznym kontekście społeczno-kulturowym zmienia się ranga przekonań. Na miejsce silnych, przekazywanych przez tradycję przekonań, pojawiają się zmienne opcje. Przekonania stają się sprawą gustu. Nakazy i zakazy nabierają charakteru propozycji, stabilne wzorce wyjaśniania rzeczywistości stają się hipotezami” (tamże s. 267-268). „Nowoczesny pluralizm prowadzi do zachwiania monopolistycznej pozycji instytucji religijnych, czyli Kościołów. Przynależność do jakiegoś Kościoła [...] staje się rezultatem świadomego wyboru. Tradycyjne Kościoły współzawodniczą z innymi instytucjami religijnymi na rynku światopoglądowych możliwości wyboru. [...] Wierzący przekształcają się w swoistą grupę konsumentów, [...] według zasady <klient ma zawsze rację>. Według oceny niektórych teologów mamy tu do czynienia ze swoistą <trywializacją> religii” (tamże s. 268).

4 Zob. Janusz Mariański. *Moi wielcy Mistrzowie i Nauczyciele w socjologii religii i socjologii moralności*. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2020.

intensywnym, wiedzotwórczym dialogu z Profesor Marią Libiszowską-Żółtkowską⁵, której z należną atencją zadedykował monografię jako „Badaczce pluralizmu religijnego i moralnego”⁶.

5 „W swej wieloletniej aktywności naukowej prof. Maria Libiszowska-Żółtkowska w umiejętny sposób, naznaczony wyobraźnią socjologiczną, kompetencją badawczą i wrażliwością etyczną, podejmowała aktualne i ważne problemy należące do trzech subdyscyplin socjologicznych: socjologii religii, socjologii nowych ruchów religijnych oraz socjologii medycyny”. Janusz Mariański. [recenzja: Maria Libiszowska-Żółtkowska. *Homo religiosus. Szkice z socjologii religii*. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2021 ss. 295]. „Kultura i Edukacja” 2021 nr 1 s. 277. Zob. Janusz Mariański, Leon Smyczek. *Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej badania nad katolicyzmem polskim*. W: *Między religią a religioznawstwem w teorii i badaniach Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej*. Red. Janusz Mariański, Ewa Stachowska. Polskie Towarzystwo Religioznawcze. Warszawa 2011 s. 165–203.

6 „Współczesny człowiek, częściej niż dawniej, spotyka się z odmiennymi od własnej tradycjami religijnymi. Dostępność publikacji z obszaru tradycyjnych i nowych religii, możliwość dyskusji z <wierzącymi inaczej> i uczestnictwa w ich obrzędach kultowych (we własnym kraju lub podczas zagranicznych wояży) sprzyjają, zwłaszcza w środowisku ludzi młodych, relatywizacji postawy religijnej. Świat własnych przekonań religijnych w zetknięciu z <innością> traci swoją oczywistość. Wymaga autopotwierdzenia, upewnienia się w swoich racjach. Rzeczywistość otwarta na wielość, dopuszczająca funkcjonowanie owej różnorodności powoduje, że ludzie samodzielnie odpowiedzialni są za dokonywane wybory. Wolny rynek stwarza szansę, pokazuje możliwości, podpowiada i kusi konkurencyjnymi ofertami. Nie daje gotowych recept. Wyboru każdy dokonuje sam i na własny rachunek. Człowiek zdany jest w swoich osądach na subiektywne odczucia i jednostkowe doświadczenia a , stąd częściej poszukuje i eksperymentuje, także w obszarze religii” (Maria Libiszowska-Żółtkowska. *Nowe ruchy religijne i misje ewangelizacyjne. Odwieczne tęsknoty w nowych narracjach*. „Roczniki Nauk Społecznych” 2019 nr 4 s. 114). „O ile w przeszłości przynależność konfesyjna częściej była wynikiem <nadania>, <zrządzenia losu> czy przynależności grupowej, w tym etnicznej, o tyle współcześnie bardziej jest indywidualnym i świadomym wyborem. W przeszłości zbiorowe konwersje na wyznanie inne niż rodzime dokonywało się mocą samowolnego aktu rządzących, często wbrew woli ich poddanych, zgodnie z zasadą *cuius regio eius religio*. Współcześnie dominują reguły rynkowe, presja mody czy naśladownictwa. Pod ich wpływem dochodzi także do pobudzenia inwencji w powoływaniu do życia nowych ruchów religijnych. Pluralizm i wolność wyboru z jednej strony prowokują poszukiwanie ofert najbardziej światopoglądowo adekwatnych , z drugiej stymulują tworzenie nowych struktur organizacyjnych” (tamże s. 115). „Pluralizm i wolność wyboru prowokują, z jednej strony poszukiwania bardziej światopoglądowo adekwatnej oferty, z drugiej zgodnie z prawem Parkinsona permanentne powstawanie nowych struktur organizacyjnych jest wynikiem wewnętrznych tarć i napięć wywoływanych przez aspirujących do przywództwa prowodyrów rozłamów celem założenia schizmatycznej konkurencji” (tamże). „Współczesne postawy wobec religii ulegają istotnym zmianom – od religijności pogłębionej, mistycznej, podbudowanej duchowym przeżyciem wiary, przez religijność tradycyjną, mało refleksyjną, także selektywną i wybiórczą, po procesy sekularyzacji i zanik potrzeb religijnych. Pluralizm religijny, łatwość nawiązywania kontaktów z wierzeniami odległymi od rodzimej tradycji prowokują pytania o prawdziwość i poprawność interpretacyjną własnej religii lub o uniwersalność przekazu religijnego warunkowaną duchowym wymiarem człowieczeństwa” (Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska. Wprowadzenie. W: *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Red. Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010 s. 7).

Aby nie było wątpliwości i nieprozumień co do tego, jakie założenia metodologiczne przyjmuje się w swych dociekaniach dotyczących w dużej mierze takich zagadnień, które wiele osób angażują (a nawet „rozpalają”) światopoglądowo, Janusz Mariański dopełnia wstęp do książki jasną i zwięzłą deklaracją: „Religijność i moralność z socjologicznego punktu widzenia traktujemy jako <produkt> społecznego konstruowania, które jest procesem indywidualnym i zbiorowym zarazem. Socjologia nie określa istoty religii, zajmuje się religijnością, która wykazuje powiązania z życiem społecznym, z kontekstem społeczno-kulturowym, jest efektem społecznych interakcji i dyskursów (religijność jako fenomen ludzki). Dla socjologa istotne jest to, że religijność określa relacje nie tylko z Bogiem, ale przede wszystkim pomiędzy ludźmi i grupami społecznymi. Z socjologicznego punktu widzenia nie ma religijności w oderwaniu od kontekstu społeczno-kulturowego. W zmieniających się kontekstach społeczno-kulturowych ulega przekształceniom religijność i moralność w ich aspektach świadomościowych i behawioralnych” (s. 19).

Trzeba jednak uwzględnić, że ta zwięzła deklaracja nie wyraża całości przekonań i nie ma skutkować całkowitym odcięciem od wyboru aksjologicznych opcji i preferencji. Bowiem Janusz Mariański, jako socjolog religii acz zarazem duchowny rzymskokatolicki, wprowadzając do prowadzonych przez niego analiz socjologicznych (współczesnych przemian religii i duchowości), czyniąc metodologiczne zastrzeżenia, uwzględnia złożoności i dwoistość swej sytuacji jako uczonego-badacza (możliwie neutralnego, niezaangażowanego, bezstronnego, dążącego do obiektywizmu, świadomego i zdyscyplinowanego metodologicznie, powściągliwego w ocenach) oraz uczestnika kościelnie zdyscyplinowanego życia religijnego, zorientowanego na integralne (wedle kościelnych reguł) wyznawanie wiary religijnej (zaangażowanego także instytucjonalnie, funkcjonującego jako profesjonalny duchowny w hierarchicznych strukturach posłuszeństwa): „[...] przyjmujemy socjologiczny punkt widzenia, neutralny aksjologicznie, chociaż niekiedy mogą pojawiać się akcenty aksjologiczne. Socjolog związany z Kościołem ma do pewnego stopnia podwójne <obywatelstwo>. Z jednej strony jest obiektywnym obserwatorem życia społecznego i religijnego, z drugiej – należy do społeczności

kościelnej, dlatego też niekiedy balansuje między tymi dwoma typami <obywatelskości>. Socjolog wskazuje na swoiste społeczne <zaplecze wiary>, interesuje się subiektywną stroną relacji człowieka z Bogiem i ludzi między sobą w perspektywie religijnej. Nie może on jednak lekceważyć czy pomijać doktrynalnego samorozumienia danej religii i Kościołów chrześcijańskich. Nie jest on jednak w stanie badać istoty wiary, która jest związana z tajemnicą i Transcendencją. Stąd często spotyka się z zarzutem ze strony niektórych teologów, że, przyjmując świecki punkt widzenia i poszukując danych weryfikowalnych empirycznie, nie jest w stanie dotrzeć do istotnych aspektów religii⁷⁷. W najnowszej swej monografii o pluralizmie jej autor również balansuje między dwoma typami obywatelskości, co wszakże pozwala w niektórych momentach głębiej widzieć sporne kwestie dotyczące pluralizmu, nie popadać w jednostronność monistycznych ujęć.

Monografia ma przemyślaną i przejrzystą strukturę. Rozdział pierwszy został trafnie i zgodnie z programem wieloletnich badań zatytułowany: „Społeczeństwo pluralistyczne między tradycją i zmieniającą się nowoczesnością”. To „między” bardzo dobrze oddaje podstawową dynamikę i dialektyczne napięcie dwoistości właściwe dla społeczeństwa pluralistycznego. Z jednej strony zмага się ono z przekazem tradycji – częstokroć zdecydowanie dalekiej od akceptacji lub afirmacji współczesnego, radykalizującego się pluralizmu – którą nie może po prostu odrzucić jako balastu, ale musi nauczyć się jak ją właściwie przepracować (na nowo odczytać) i przyswoić, aby nie doprowadzić do rozpadu życia społecznego. Z drugiej strony również zмага się z zachodzącymi i zaskakującymi zmianami, nie mniej kłopotliwymi niż to, co niesie trudny dziś do akceptacji przekaz tradycji, zmianami, których promotorzy częstokroć werbalnie deklarują jakowąś „różnorodność”, ale w praktyce dokonujące się zmiany jawnie lub skrycie narzucają nowego rodzaju silne dążenia do uniformizacji i monopolizacji.

7 Janusz Mariański. *Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość*. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2013 s. 25; zob. Paweł Prüfer [recenzja: Janusz Mariański. *Sekularyzacja, desekularyzacja i nowa duchowość*. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2013]. „*Studia z Teorii Wychowania. Półrocznik Zespołu Teorii Wychowania Komitetu Nauk Pedagogicznych PAN*” 2013 nr 4 s. 192-200.

Rozdział pierwszy podzielono na dwa paragrafy. Autor, wykazując się znawstwem zagadnienia i zdolnością syntetycznych ujęć, w § 1. przybliży i omawia sposoby rozumienia społeczeństwa pluralistycznego, a w § 2. ukazuje sposoby rozumienia pluralizmu społeczno-kulturowego. Rozdział pierwszy (tak samo jest w strukturze kolejnych rozdziałów) dopełniają „Uwagi końcowe”.

Rozdział drugi, zgodnie z tematyką, którą zapowiada tytuł książki, skoncentrowany jest na zagadnieniach sytuujących się na linii: pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność. Owo „a” trafnie oddaje złożoność i niejednoznaczność – nawet konfliktogenność – relacji, które zachodzą między pluralizmem a religijnością. Aby zapanować na wielością, wręcz lawinowo narastającą spraw wymagających podjęcia i nasuwających się kwestii, Autor nawiązuje do klasycznego podziału: w pierw (§ 1) wyróżnia i omawia „aspekty ogólne”, a następnie (§ 2) rozpatruje wybrane acz reprezentowane „aspekty szczegółowe”. Jako zagadnienie wymagające osobnego naświetlenia Autor słusznie wybrał (§ 3) aktualną kwestię pluralizmu religijnego w warunkach globalizacji.

Rozdział trzeci, także konsekwentnie związany z głównym tytułem książki, koncentruje się na linii: pluralizm społeczno-kulturowy a moralność, a owo „a” zdaje się odzwierciedlać jeszcze większą ilość i bardziej intensywnych napięć (niż w przypadku sfery religijnej), które pluralizm wywołuje lub ujawnia i wzmacnia (bo wcześniej były maskowane i osłabiane) w sferze moralności. Moralność ludzka jest (§ 1), rozpatrywana jako rzeczywistość zdecydowanie dynamiczna, znajdująca się we wzmagającym się procesie przemian, acz przecież w związku z moralnością chodzi również o to, co stałe i stabilizujące, o etos i normy moralne – na co także naciska kładła w badaniach nad moralnością Maria Ossowska. Autor podąża jej tropem konfrontując procesy przemian z tym, co tradycyjnie ujmowano jako stałe i stabilizujące, jako pożądany etos i wymagające respektowania normy moralne. Rozpatruje (§ 2), jak i jaka moralność występuje w warunkach pluralizmu społeczno-kulturowego. Szczegółowiej uwagę skupia (§ 3) na węzłowej i palącej kwestii moralności relatywistycznej w kontekście pluralizmu społeczno-kulturowego.

Monografia stanowi – poznawczo cenne – dopełnienie wieloletnich badań Janusza Mariańskiego nad pluralizmem społeczno-kulturowym uznawanym obecnie za megatrend we współczesnym świecie, ze szczególnym uwzględnieniem i wnikliwym przestudiowaniem – z punktu widzenia socjologii – relacji między stanem pluralizmu i dalej postępującą pluralizacją a religijnością i moralnością, które dla zachowania swej żywotności wymagają elementów stabilizujących i jednoczących.

Prezentując punkt widzenia socjologii religii, która bada, ale także po części artykułuje, a co więcej: uwyrażnia, projektuje i dynamizuje współczesne formy pluralizmu, Grace Davie – często przywoływana przez Janusza Mariańskiego – referuje socjologiczne stanowisko, że „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”⁸.

Użyte w dyskursie socjologicznym stwierdzenie, że „pluralistyczne tendencje okazują się niszczące dla religii”, będące tu jednym z członów koncepcji i hipotez badawczych, może zostać odczytane przez tych, dla których religia (sprawa konsekwentnego wyznawania wiary) jest bliska i ważna, jako ostrzeżenie i wezwanie do przeciwstawienia się pluralizmowi w imię obrony – tradycyjnie pojętej – wiary religijnej i jej instytucjonalnych form. Te napięcia wyraźnie artykułuje Janusz Mariański w studium *Kościół katolicki a rozwój społeczeństwa obywatelskiego*. „W społeczeństwach pluralistycznych pogłębia się rozdziew pomiędzy etosem społecznym a moralnością kościelną. Religia przesuwana się na margines życia społecznego w związku z narastającym zjawiskiem dyferencjacji społecznej.

8 Grace Davie. *Socjologia religii*. Tł. Renata Babińska. Zakład Wydawniczy NOMOS. Kraków 2010 s. 88.

Staje się ona jednym z subsystemów społecznych niemającym bezpośredniego wpływu na pozostałe subsystemy społeczne. Moralność i religia rozluźniają swoje więzi w sferze życia zarówno prywatnego, jak i publicznego. Ewangelia proponuje swoisty maksymalizm etyczny, życie publiczne ewoluuje raczej w kierunku etycznego minimalizmu”⁹.

Zarysowują się mocno różnice – od których zaczyna się prezentowana obecnie książka – między współczesnym „społeczeństwem wyboru” a tradycyjnym „społeczeństwem losu”. Otóż w „społeczeństwie losu” – jak ujmuje to z punktu socjologii religii Janusz Mariański – „z trudem dopuszcza się alternatywy, a w konsekwencji opcje i wybory. Jednostka nie posiada własnego, niezależnego punktu widzenia na życie i nie jest zdolna do ponoszenia osobistej odpowiedzialności. Przyswaja ona sobie przede wszystkim wartości, normy i wzory zachowań, które są z reguły częścią całościowej kultury i z góry są określone w formie zobowiązań społecznych. Typ osobowości, jaki istnieje w społeczeństwie o bardzo powolnym charakterze zmian, opiera się na stałych tradycyjnych wzorcach”¹⁰. Jeśli do postawy człowieka należącego („całym sobą”) do „społeczeństwa losu” zdaje się – wręcz samorzutnie – pasować wyobrażenie „owcy zależnej w swym istnieniu od decyzji pasterza”, o tyle dla ludzi żyjących na swój sposób we współczesnym pluralistycznym

9 Janusz Mariański. Kościół katolicki a rozwój społeczeństwa obywatelskiego. „Rocznik Lubuski” 29: 2003 s. 126.

10 W ten sposób Janusz Mariański referuje (w słownikowym haśle) wprowadzony do socjologii przez Petera L. Bergera podział na tradycyjne „społeczeństwa losu” i pluralistyczne „społeczeństwo wyboru”. Janusz Mariański. Społeczeństwo losu i społeczeństwo wyboru (<http://www.kns.gower.pl/sownik/spoleczenstwo.htm>). Janusz Mariański dopowiada: „Społeczeństwo wyboru nie jest jakimś powierzchownym i przejściowym wyrazem życia społecznego, ale odbiciem sytuacji globalnej, obiektywnej subiektywnej, <znakiem czasu>, zjawiskiem historycznym o rozmiarach światowych” (tamże). „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” (Peter L. Berger. Modernizacja jako uniwersalizacja herezji. W: Religia a życie codzienne. Cz. 1. Red. Halina Grzymała-Moszczyńska. Instytut Religioznawstwa Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków 1990 s. 27).

„społeczeństwie wyboru”¹¹ taka metaforyka wydaje się dalece niestosowna, czy wręcz – z moralnych racji – niedopuszczalna¹².

W socjologicznym rozpoznaniu Janusza Mariańskiego, pluralizm i sekularyzacja dotyczą w głównej mierze tych sfer religii, które wiążą się – w perspektywie zinstytucjonalizowanej i ukościelnionej religijności – ze sferami poddanymi aktywności pasterskiej (duszpasterskiej): „W społeczeństwach pluralistycznych [...] dość często mówi się o kryzysie Kościoła, od którego nie oczekuje się wyraźnych wskazań moralnych, lecz raczej duchowego wsparcia i pomocy. [...] kryzys Kościoła dotyczy przede wszystkim instytucjonalnego postuszeństwa i jest przejawem szerszego procesu regresu zorganizowanej religii w tonie chrześcijaństwa. Sekularyzacja jako proces wyobcowania się ludzi wierzących spod wpływów religii trwa. Kościół jest lub staje się instytucją czy wspólnotą religijną, która nie wypełnia istotnych funkcji religii, tj. nie kształtuje życia codziennego swoich wyznawców”¹³. Jeśli „kryzys Kościoła dotyczy przede wszystkim instytucjonalnego postuszeństwa i jest przejawem szerszego procesu regresu zorganizowanej religii w tonie chrześcijaństwa”,

11 „W społeczeństwie pluralistycznym wybór staje się swoistym imperatywem. Społeczeństwo pluralistyczne zakłada istnienie i funkcjonowanie różnorodnych, autonomicznych podmiotów konkurujących w urzeczywistnianiu własnych celów” (<http://www.kns.gower.pl/slownik/spoleczenstwo.htm>).

12 Obraz pasterskiej władzy sprawowanej nad autonomicznym człowiekiem jawi się więc jako radykalnie obcy mentalności ukierunkowanej na wolnościowe prawa jednostki, a co więcej może być – i częstokroć bywa – odczytany jako forma przemocy symbolicznej, ubezwłasnowolniającego paternalizmu i fundamentalizmu religijnego, czy wręcz opresji skutkującej zniewalaniem umysłu i sumienia.

13 Janusz Mariański. Kościół instytucjonalny w Polsce – szanse i zagrożenia. W: *Katolicyzm polski na przetomie wieków. Teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. Red. Józef Baniak. Uniwersytet im. Adama Mickiewicza Wydział Teologiczny. Poznań 2002 s. 44. Zob. Władysław Piwowarski. Pluralizm społeczno-kulturowy a religia. „Roczniki Nauk Społecznych” 8:1980 s. 105-123; Marian Nowak. Pedagogika adaptacji w społeczności pluralistycznej. Materiały z Konferencji Komitetu Prognoz „Polska w XXI wieku” przy Prezydium PAN nt. Adaptacja – Ucieczka – Przyszłość. Jachranka, listopad 1992 s. 14; Helena Słotwińska. Pedagogika religii wobec pluralizmu religijnego. „Roczniki Teologiczne” 2014 nr 11 s. 5-23; Michal Hospodár. *Pastoralna teológia, vybrané kapitoly*. Prešovská Univerzita v Prešove. Gréckokatolícka teologická fakulta. Prešov 2010; Aniela Różańska. *Edukacja religijna młodzieży w warunkach pluralizmu religijnego w wybranych krajach Europy Środkowo-Wschodniej* (Grupa Wyszehradzka: Polska, Czechy, Słowacja, Węgry) – studium porównawcze. Wydawnictwo Adam Marszałek. Toruń 2015; Maciej Woźniczka. Czy pluralizm prowadzi do relatywizmu moralnego? *Aksjologia w edukacji filozoficznej*. „Prace Naukowe. Filozofia (Częstochowa)” 2013 t. 10 s. 59-67; Mariusz Chrostowski. „Pluralistycznie-empatyczni” chrześcijanie: przemyślenia nad edukacją religijną w Polsce. „Paedagogia Christiana” 2021 nr 1 s. 251-275.

to kryzys ten dotyczy w dużej mierze wyobrażenia pasterza, a zwłaszcza religijnej postugi i władzy pasterskiej, gdyż u podstaw tego wyobrażenia zakładano określone formy instytucjonalnego – także publicznie okazywanego – posłuszeństwa wobec władzy i nauczania pasterza¹⁴.

Choć socjologiczna obserwacja, że pluralistyczne tendencje okazują się niszczące dla religii, bywa podejmowana przez wielu zaangażowanych na rzecz religii w celu apologetycznej obrony (okopów) religijności, to wedle rozeznania Janusza Mariańskiego, powinno się widzieć i silnie eksponować nie tylko możliwe niebezpieczeństwa: „Pluralizm społeczno-kulturowy i związany z nim pluralizm religijny nie muszą zagrażać religijności związanej z Kościołem i przez nie kształtowanej, chociaż bez wątplenia stanowią dla niej ważne wyzwanie. Pluralizm religijny i subiektywizacja wiary mogą prowadzić także do bardziej świadomego zaangażowania się na rzecz wartości i norm religijnych oraz odpowiedzialności za te wartości w życiu codziennym. Może on być zagrożeniem dla religijności tradycyjnej, nie opartej na osobistej refleksji i doświadczeniu, ale i szansą dla religijności wewnętrznej, osobistej (personalnej) i przeżywanej, także tej mającej odniesienia kościelne. W warunkach pluralizmu, gdy zaangażowanie religijne przestaje być sprawą przyzwyczajenia, rutyny czy obyczaju, wzrasta prawdopodobieństwo, że jednostka będzie angażować się w życie religijne z motywów osobistych i wewnętrznych”¹⁵. Tak postrzegany pluralizm społeczno-kulturowy może wydatnie przyczyniać się do – pożądanego z punktu widzenia religii – kształtowania spersonalizowanej i personalistycznie ukierunkowanej (osobistej i zespolonej z osobową godnością) wiary religijnej czasów pluralizmu.

Własnemu stanowisku Janusza Mariańskiego, które wyłania się z jego dociekań, bliskie są – pobudzające do dyskusji – refleksje sformułowane przez innego z profesorów KUL, filozofa, historyka filozofii

14 Zob. Marek Rembierz. *Tropy transcendencji... Współczesne myślenie religijne wobec pluralizmu światopoglądowego i relacji międzykulturowych*. „Świat i Słowo” 2014 nr 2 s. 17–50.

15 Janusz Mariański. *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*. Opracował i wyboru dokonał Marek Marczewski. Wydawnictwo Polihymnia. Lublin 2013 s. 103-104. Zob. Pavol Dancák. *Christian Thinking in Secular Context*. „Philosophy and Canon Law” 2016 nr 2 s. 9-19.

i myśliciela religijnego Stefana Świeżawskiego (1907–2004), refleksje wypowiedziane w rozmowie prowadzonej w kontekście doświadczeń kończącego się XX wieku: „Znajdą się tacy, którzy będą uważali, że nie ma żadnej obiektywnej moralności. My powiemy: jest obiektywna moralność i nie ma najmniejszego sensu zrezygnować z czegokolwiek w tej dziedzinie. Podobnie nie ma najmniejszego sensu ucieczka przed modelem pewnej sekularyzacji, która jest absolutnie konieczna. Sekularyzacja to jest pluralizm; to jest wizja Maritainowskiego humanizmu integralnego, gdzie rola chrześcijaństwa jest zupełnie inna. Nie chodzi w niej o tworzenie struktur chrześcijańskich, tylko tworzenie ducha chrześcijańskiego na strukturach możliwie szerokich i nie związanych z jakąś orientacją religijną czy ideologiczną”¹⁶.

Ta wypowiedź wprowadza w epicentrum – podejmowanych także przez Janusza Mariańskiego – pytań, napięć, dylematów i sporów dotyczących procesów sekularyzacji, pluralizacji i dechrystianizacji dotyczących ewangelizacyjnej misji i funkcji współczesnego Kościoła katolickiego i jego społecznego otoczenia, dotyczących tak prób opisów, jak i oceny tych procesów. W jakiej relacji pozostają ze sobą klasycznie rozumiana obiektywna moralność (przyjmowana i głoszona w Kościele katolickim jako zobowiązujący wymiar prawdy) i pluralizm, którego niezbędnym warunkiem ma być – jak często stwierdzają to jego promotorzy – odstępianie od przekonania, że można zasadnie wskazywać na obiektywne elementy moralności? Jak ma się urzeczywistnianie postulatu zaprzestania tworzenia silnych struktur chrześcijańskich, a skupienie się przede wszystkim na tworzeniu i formowaniu ducha chrześcijańskiego w pluralistycznych strukturach (możliwie szerokich), do współcześnie dokonującej się intensyfikacji procesów sekularyzacji i pluralizacji? Czy można spójnie głosić rozumianą w określony sposób potrzebę sekularyzacji i pluralizacji, a zarazem dążyć do rozwijania ducha chrześcijańskiego, czyli do nowej chrystianizacji i ewangelizacji? Na czym ma polegać rozwijanie ducha autentycznie chrześcijańskiego w zespoleniu z pluralizmem bez wiązania się z jakąś jedną – religijnie ukierunkowaną – orientacją ideologiczną? Jakie konkurujące ze sobą modele pluralizacji,

16 [Stefan Świeżawski]. Tomasz Królak. *Kontemplacja i zdradzony świat: rozmowy z prof. Stefanem Świeżawskim*. Wydawnictwo „W drodze”. Poznań 1999 s. 237.

sekularyzacji i dechrystianizacji można w kontekście tych debat wyróżnić i z jakich powodów okazują się one (zasadniczo) odmienne? Te pytania są warte dalszych – m.in. interdyscyplinarnych – studiów i rozważań.

Wciąż przyspieszające zmiany społeczno-kulturowe stawiają także wymagania uczenia się pluralizmu, a dobrym przykładem tego uczenia się są wieloletnie socjologiczne dociekania Janusza Mariańskiego, który w zmieniającym się kontekście społeczno-kulturowym uczy się – odpowiednio do aktualnych wymagań – pluralizmu. Na palącą potrzebę uczenia się pluralizmu przez Kościół (ludzi Kościoła) zwraca uwagę – co ważne: w tonie życzliwej przestrogi – Jan Woleński: „Pluralizm społeczny w Polsce będzie się rozwijał niezależnie od Kościoła. Jeśli Kościół nie stanie się pluralistyczny, to społeczeństwo jeszcze bardziej się zsekularyzuje. Z racjonalnego punktu widzenia okazuje się, że więcej tracą, broniąc monolityzmu, niż gdyby dopuścili pluralizm”¹⁷. Z tego zadania – również jako eksponowany przedstawiciel Kościoła i katolickiej myśli społecznej – wywiązuje się Janusz Mariański, o czym zaświadcza też jego najnowsza monografia *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność. Studium socjologiczne*.

Ta monografia wpisuje się w realizowany od wielu lat program badań nad pluralizmem, który wyraziście zarysował Janusz Mariański najpierw w monografii będącej świadectwem czasów przełomu po 1989 roku: *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych* (Lublin 1993) i w studium, którego tytuł dopełniony znakiem zapytania: „Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła?” (2001), oddaje sens rozterek, wątpliwości i dylematów. W tym artykule Janusz Mariański – podobnie jak przywołany Jan Woleński – stwierdza, że „Kościół musi być jednak przygotowany na tę nową sytuację różnorodności i swobody światopoglądowej. W warunkach pluralizmu i indywidualizmu religijnego potrzebne są nowe orientacje czy

17 http://wyborcza.pl/1,75478,16848629,Prof__Jan_Wolenski__Kolejne_postulaty_Kosciola_psuja.html#ixzz3Hkle7Ah6. Zob. Marek Rembierz. Uczenie się pluralizmu i kształtowanie tożsamości religijnej w kontekście kulturowych i światopoglądowych odmienności – między tradycyjnym zróżnicowaniem a współczesnym pluralizmem. „Pismo Wydziału Studiów Międzynarodowych i Politycznych Uniwersytetu Jagiellońskiego. Politeja” 2017 nr 46 s. 191-237.

strategie pastoralne, poprzez które Kościół usiłuje wyjść na spotkanie ze współczesną kulturą”¹⁸.

To spotkanie z pluralizmem powinno mieć kilka dopełniających wymiarów: krytycznego rozeznawania i analizowania sytuacji problemowej (która jest też wyzwaniem praktycznym), dialogu jako podstawowej metody rozwijania relacji i interakcji, a nade wszystko wspólnego uczenia się: „Radykalny pluralizm religijny, będący dominującą tendencją we współczesnym świecie, stwarza dla Kościoła trudne problemy do rozwiązania. W swych obecnych kształtach nie może być on bezkrytycznie akceptowany. Konstruktywny dialog jest stylem i metodą nawiązywania relacji Kościoła ze współczesnym społeczeństwem, do którego nie tyle powinien on dostosowywać się, ile raczej go zmieniać. Nie oznacza to bynajmniej lekceważenia różnorodnych impulsów skłaniających do strukturalnej modernizacji samego Kościoła jako wspólnoty nauczającej i uczącej się”¹⁹.

Uczenie się pluralizmu w autentycznym, uczciwym i rzetelnym dialogu z odmiennymi stanowiskami, to zadanie wymagające konsekwentnego podejmowania na gruncie pedagogii i pedagogiki religii, zwłaszcza pedagogii zdeterminowanych konfesyjnie, aby nie urabiano postaw zamkniętych, broniących jakichś form monolityzmu. Ogólne i wciąż aktualne pytanie o rolę pluralizmu w pedagogice stawia Bogusław Śliwerski: „Czy zdołamy uratować świat pedagogicznej myśli, pedagogiki

18 Janusz Mariański. Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła. „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2001 nr 1 s. 122. „W warunkach pluralizmu religijnego człowiek zyskuje jednak więcej przestrzeni dla swoich indywidualnych wyborów. Pluralizm religijny stwarza poniekąd <zabawczy przymus> do głębszego i bardziej personalnego przeżywania swojej wiary i jej uzasadniania w kontekście ludzi inaczej wierzących lub niewierzących, daje szansę uwolnienia wiary od determinizmów społeczno-kulturowych i przeżywania jej w wolności” (tamże s. 125).

19 Janusz Mariański. Pluralizm religijny szansą czy zagrożeniem dla Kościoła? „Wrocławski Przegląd Teologiczny” 2001 nr 1 s. 122-123.

otwartej na różnicę, na pluralizm (nie mylić z [...] chorobą, jaką jest relatywizm)?”²⁰.

Zainicjowanie obecnie dyskusji na gruncie polskiej pedagogii i pedagogiki religii nad monografią *Pluralizm społeczno-kulturowy jako megatrend a religijność i moralność*, może stać się ważnym przyczynkiem do uczenia się pluralizmu. Intencje pedagogiczne dość wyraźnie prześwitują z socjologicznych analiz Janusza Mariańskiego, gdy – m.in. idąc za Peterem L. Bergerem – zaleca pogłębione, refleksyjne i krytyczne rozeznawanie cech (walorów i słabości) pluralizmu. W pogłębionej i krytycznej – a nade wszystko nie ulegającej światopoglądowo-ideologicznym uproszczeniom – refleksji pedagogicznej warto pójść tropem wskazanym przez Janusza Mariańskiego, aby jak najbardziej refleksyjnie, autentycznie, ustawicznie i efektywnie – wedle aktualnych wymagań i wyzwań – uczyć się pluralizmu.

20 Bogusław Śliwerski. Szkoła na wirażu zmian politycznych. Bez cenzury. Oficyna Wydawnicza „Impuls”. Kraków 2012 s. 14. Zob. Zbigniew Kwieciński. Pluralizm – pedagogiczną szansą czy brzmieniem? W: Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne. Red. Teresa Kukołowicz, Marian Nowak. Redakcja Wydawnictw KUL. Lublin 1997; Marek Rembierz. O uczeniu się pluralizmu w/dzięki pedagogice. Pluralistyczne perspektywy pedagogiki i różnorodne oblicza pluralizmów w krytycznym rozpoznaniu refleksji metapedagogicznej. „Studia Pedagogiczne” 2017 nr 70 s. 105–153.

