

CZĘŚĆ I: ROZPRAWY I ARTYKUŁY

NOWA DUCHOWOŚĆ JAKO ZJAWISKO SPOŁECZNO-KULTUROWE
W NOWOCZESNYM SPOŁECZEŃSTWIE

NEW SPIRITUALITY AS A SOCIO-CULTURAL PHENOMENON IN MODERN SOCIETY

Wiesław Romanowicz^{1(A,B,C,D,E,F,G)}¹Zakład Socjologii, Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej PodlaskiejRomanowicz W. (2017), *Nowa duchowość jako zjawisko społeczno-kulturowe w nowoczesnym społeczeństwie*. Rozprawy Społeczne, 11(3), s. 7-13.

Wkład autorów:

- A. Zaplanowanie badań
- B. Zebranie danych
- C. Dane – analiza i statystyki
- D. Interpretacja danych
- E. Przygotowanie artykułu
- F. Wyszukiwanie i analiza literatury
- G. Zebranie funduszy

Tabele: 0

Ryciny: 0

Literatura: 21

Otrzymano: 23.01.2017

Zaakceptowano: 10.03.2017

Streszczenie

W artykule został podjęty problem funkcjonowania religii we współczesnych społeczeństwach. Jego celem jest zaprezentowanie pojęcia nowej duchowości oraz jej empirycznego odzwierciedlenia w społeczeństwie polskim. Jako nowatorski wyraz interpretacji rzeczywistości społecznej jest odpowiedzią na dystansowanie się współczesnego człowieka wobec tradycyjnie instytucjonalnych form życia zbiorowego. Nowa duchowość jako zjawisko społeczne coraz bardziej wnika we współczesną kulturę, a w wyniku swojej obecności w przestrzeni społecznej, systematycznie poszerza swoje oddziaływanie na jednostki i staje się trwałym elementem funkcjonowania społeczeństw. W perspektywie chybotałowej rzeczywistości współczesnego świata wnika do wielu obszarów życia zbiorowego i skutecznie wpływa na postawy dzisiejszego człowieka.

Słowa kluczowe: nowa duchowość, religia, społeczeństwo**Summary**

The article addresses the problem of the functioning of religion in modern societies. Its purpose is to present the concept of new spirituality and its empirical reflection in the Polish society. As an innovative expression of the interpretation of social reality, it is a response to the growing distancing between the modern man and the traditional institutional forms of collective life. New spirituality as a social phenomenon increasingly permeates modern culture, and as a result of its presence in the social space, systematically extends its influence onto individuals and becomes a permanent element of the functioning of societies. In the perspective of the precarious reality of the modern world, it infiltrates many areas of collective life and effectively affects the attitudes of the contemporary man.

Keywords: new spirituality, religion, society**Wstęp**

Zmiany społeczne jakie intensywnie zachodzą we współczesnych społeczeństwach mają swoje odniesienie również w sferze religijnej. Funkcjonowanie tradycyjnych społeczeństw uformowało stabilny i oparty na instytucjach religijnych w miarę ujednoczony charakter religijności członków poszczególnych zbiorowości i jednostek. Rzeczywistość kościelna w tradycyjnych społeczeństwach była jedynym nurtem przekazu zasad, wartości i norm dla postępowania poszczególnych jednostek. Ograniczenia komunikacyjne tradycyjnych społeczeństw, słaby poziom wiedzy poszczególnych jednostek oraz

funkcjonowanie w poszczególnych społecznościach silnej kontroli społecznej ograniczało postrzeganie religii tylko do formy kościelnej. W miarę rozwoju społecznego związanego ze zmianą stosunków produkcji, rozwojem technologicznym spowodowanym rewolucją przemysłową również instytucyjnie uformowana religia legitymizująca życie społeczne systematycznie zaczęła ulegać modyfikacji. Na okres fundamentalnych zmian w funkcjonowaniu tradycyjnych i powstaniu nowoczesnych form społecznych przypada klasyczny okres rozwoju socjologii religii. Zarówno E. Durkheim jak i M. Weber, jako przedstawiciele nowej dyscypliny naukowej wykazali się niezwykłą intuicją w postrzeganiu i trafnym opisie

Adres korespondencyjny: Wiesław Romanowicz, Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, Zakład Socjologii, ul. Siderska 102, 21-500 Biała Podlaska, e-mail: romanowicz@poczta.onet.pl, tel.: 83 344 99 11

Copyright by: Państwowa Szkoła Wyższa im. Papieża Jana Pawła II w Białej Podlaskiej, Wiesław Romanowicz

Czasopismo Open Access, wszystkie artykuły udostępniane są na mocy licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-użycie niekomercyjne-na tych samych warunkach 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-SA 4.0, <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>).

ówczesnej rzeczywistości społecznej w kontekście roli i znaczenia religii. Jeden i drugi, chociaż z różnych perspektyw pokazywali znaczenie religii dla zmiany społecznej, a szczególnie powstanie nowego społeczeństwa i gospodarki lub wpływu religii na integrację społeczną. W dalszym ciągu, pomimo zmieniających się warunków i okoliczności ich sposób uprawiania nauki i refleksji badawczej jest inspiracją dla twórczej pracy wielu współczesnych socjologów.

W niniejszym artykule nie będziemy zajmować się klasyczną formą religii ale jej współczesnym odpowiednikiem, który w literaturze przedmiotu nazywa się nową duchowością. Jako nietradycyjny i nowatorski wyraz interpretacji rzeczywistości społecznej, jest szczególnie widoczny w społeczeństwach nowoczesnych, staje się w pewnym wymiarze alternatywą dla kościelnie ukształtowanej religii. Celem tego artykułu będzie zaprezentowanie pojęcia nowej duchowości oraz jej empirycznego odzwierciedlenia w społeczeństwie polskim. Do tego celu będą wykorzystane publikacje znaczących socjologów religii oraz wyniki badań przeprowadzone przez specjalistyczne ośrodki badania opinii społecznej.

Nowa duchowość w kontekście tezy sekularyzacyjnej

W sensie dziejowym teza sekularyzacyjna ma dość długą historię. Przy opisie tego terminu zazwyczaj odwołuje się do poglądów A. Comte, który twierdził, że myśl ludzka na przestrzeni dziejów przeszła od fazy „teologicznej” przez „metafizyczną” do „naukowej”, co w konsekwencji ma spowodować zanik myślenia religijnego. Ponadto idea „odczarowania” świata według M. Webera, która wiązała się ze wzrostem racjonalizacji i roli poznania naukowego miała doprowadzić w jakimś sensie do eliminacji sił magicznych i religijnych. W społeczeństwie nowoczesnym religia już nie może stanowić całościowego, akceptowanego przez wszystkich członków zbiorowości społecznej systemu znaczeń. Religia raczej może przetrwać w wymiarze prywatnym, nadając określone znaczenia jednostce. Także przemiany w społeczeństwach nowoczesnych opisywane przez Durkheima w sugestywny sposób odnosiły się do procesów sekularyzacyjnych. Durkheim widział zmiany religijne raczej w jej wewnętrznym wymiarze. Religia ma oddawać pole znaczeniowe nauce, która ograniczy działania religii, pisał, że „w miarę jak myślenie naukowe zdobywa coraz większe możliwości osiągnięcia celu, myślenie religijne stopniowo ustępuje mu miejsce” (Durkheim 1990, s. 409).

Bardziej precyzyjny kształt temu terminowi nadał P. Bergier, który uważał, że w wyniku procesów modernizacyjnych, takich jak: pluralizacja światopoglądowa i zróżnicowanie społeczno-kulturowe, religia ulega erozji. Proces dyferencjacji, który polega na wyzwaniu się różnych sektorów społeczeństwa i kultury spod wpływów instytucji i symboli religijnych doprowadza do tego, „że państwo przestało być narzędziem wykorzystywanym w imieniu dominu-

jącej dotychczas instytucji religijnej. Jest to jednocześnie jedna z najważniejszych zasad politycznej doktryny rozdziału państwa od Kościoła, zarówno w wersji amerykańskiej i francuskiej (pomimo istniejących między nimi różnic)”. Natomiast drugi element sekularyzacji – pluralizm, „(...)pomnaża liczbę struktur wiarygodności konkurujących między sobą. *Ipso facto*, prowadzi do relatywizacji ich treści religijnych. Konkretniej rzecz ujmując, treści religijne podlegają „dezobiektywizacji”, to jest zostają pozbawione swego dotychczas przyjmowanego w świadomości za oczywistość statusu obiektywnej rzeczywistości. Stają się one „subiektywne” w dwojakim słowa tego znaczeniu: ich „realność” staje się „prywatną” sprawą jednostki, to ztraca właściwość rzeczywistej intersubiektywnej wiarygodności – zatem już „nie można mówić naprawdę” o religii. Ponadto ich „realność”, o ile jest jeszcze podtrzymywana przez jednostkę, rozumiana jest jako byt tkwiący raczej w jej świadomości aniżeli w faktyczności zewnętrznego świata – religia nie odnosi się już do kosmosu czy historii, lecz do indywidualnej *Existenz* lub psychologii” (Zob. Berger 1997, s. 177).

Karl Dobbelaere sekularyzację opisuje na trzech poziomach – społecznym, organizacyjnym i indywidualnym. Na poziomie społecznym najważniejsza staje się dyferencjacja funkcjonalna w wyniku której społeczności nie oczekują od Kościoła aktywności i pełnego zaangażowania się m.in. w sferze życia edukacyjnego, opieki zdrowotnej, systemu sądowniczego czy innych wyemancypowanych od wpływu Kościoła sfer życia współczesnego człowieka. W wielu krajach w dalszym ciągu funkcjonują szkoły, szpitale czy inne instytucje prowadzone przez Kościół, jednak funkcjonują one raczej, jako instytucje wspomagające świecko zorientowane systemy danych państw. Wskaźnikami sekularyzacji na poziomie organizacyjnym są różnorodne organizacje religijne, a na poziomie indywidualnym różnorodne wierzenia i aktywność religijna. Według tezy sekularyzacyjnej uszczuplenie działalności organizacji religijnych jak i aktywności religijnej może być odczytywane jako przejaw procesów sekularyzacyjnych. Jednak w rzeczywistości społecznej i w perspektywie różnych państw te procesy nie są jednoznaczne. K. Dobbelaere mówi o wielowymiarowej naturze sekularyzacji oraz o sekularyzacji indywidualnej, która charakteryzuje się utratą możliwości kontroli indywidualnej religijności przez autorytety zinstytucjonalizowanych religii (Por. Dobbelaere 2008, s. 255).

Ogólnie termin sekularyzacja „oznacza historyczny proces społeczno-kulturowy, który dokonuje się w czasach nowożytnych i współczesnych, i w wyniku którego różne dziedziny życia społecznego (polityka, życie gospodarcze, nauka, filozofia, kultura, oświata, szkolnictwo, wychowanie) stopniowo wyzwala się spod kontroli organizacji wyznaniowych, stają się niezależne od instytucji religijnych i kościelnych. Wyzwalanie się moralności spod Kościoła i religii oznacza „krytyczną” fazę sekularyzacji. Na płaszczyźnie indywidualnej, sekularyzacja jest uwalnia-

niem się różnych elementów życia jednostkowego spod dyktatu religii i Kościoła oraz kierowaniem się ku immanentnym prawidłowościom życia ludzkiego. W konsekwencji religie i Kościoły tracą powoli wpływ na różne dziedziny życia indywidualnego i społecznego” (Mariański 2004, s. 365).

Na temat sekularyzacji w ostatnich latach narosło wiele konkurujących ze sobą sugestii i stanowisk. Przedstawiają one w różnym wymiarze zjawisko przemian religii we współczesnym świecie przytaczając różnorodne przykłady empiryczne. Do współczesnych propagatorów tezy sekularyzacyjnej należy zaliczyć B. Wilsona i S. Bruca. Pierwszy z nich odnosił sekularyzację do zmian „w trzech obszarach organizacji społeczeństwa: zmiany miejsca władzy w systemie społecznym (władza nie musi być usankcjonowana przez religię i zyskuje swą prawomocność); zmiany rodzaju posiadania wiedzy w miarę, jak badania empiryczne i neutralne pod względem etycznym przyczyniają się do odkryć naukowych; oraz coraz silniejszego wymogu, aby osoby pracujące w nowoczesnych społeczeństwach podporządkowały swoje życie racjonalnym zasadom (racjonalizm staje się w istocie koniecznym warunkiem funkcjonowania całego systemu)” (Davie 2010, s. 90).

Powyższe tendencje i trendy zmian w Europie Zachodniej uprawomocniają Wilsona do wyciągnięcia jednoznacznego wniosku według którego - sekularyzacja jest ściśle związana z procesami modernizacji. Również S. Bruce uważa, że w nowoczesności zanikają tradycyjne formy religii. Twierdzi, że w wyniku reformacji zrodził się indywidualizm oraz racjonalizm, który zmienił sposób interpretacji religijnej współczesnego świata. Pierwszy z nich osłabił społeczny wymiar wierzeń religijnych, zaś racjonalność usunęła wiele celów religijnych i spowodowała, że wiele wierzeń stało się nieprzekonywujących. Religia skupia się raczej w przestrzeni indywidualnej. Stopniowo tracą na znaczeniu Kościoły i sekty, które ewoluują w kierunku denominacji i kultów. Przystają mieć znaczenie uniwersalne ramy organizacji religijnych, którymi charakteryzowały Kościoły, a zaczynają pojawiać się zindywidualizowane formy wyrazu religijnego.

Teza sekularyzacyjna w znacznym stopniu zdominowała w minionym czasie dyskusje na temat przemian religii we współczesnym świecie. Jednak pod koniec XX wieku nastąpiła gwałtowna zmiana stanowisk znacznej części socjologów religii na temat sekularyzacji i jej zależności od modernizacji. Wielu jej zwolenników m.in. P. L. Berger, stwierdziło, że pogląd głoszący, iż modernizacja prowadzi do schyłku religii jest błędny. Również na gruncie polskim znakomita większość socjologów religii dystansuje się wobec określeń sekularyzacji jako teorii, jednak w dalszym ciągu jej założenia są inspiracją badaczy do opisu rzeczywistości religijnej we współczesnych społeczeństwach.

W kontekście faktu, że wielu socjologów kontestuje skrajny wymiar tezy sekularyzacyjnej, jako głównego i jedyne go kierunku przemian religii

i religijności to część z nich uwypukla nowe formy religijności, jako sposoby i formy zaspokojenia potrzeb religijnych współczesnego człowieka. Bardzo często jest to zlepek różnorodnych form duchowości świeckiej, wysoce sprywatyzowanej i nasyconej różnymi nurtami filozoficznymi. Stąd współczesny sposób postrzegania i interpretacji religii ma wiele znamion synkretyzmu i subiektywizmu. Taki obraz wysoce zróżnicowanej rzeczywistości religijnej nie pozwala jednoznacznie opisać przemian religijności we współczesnym świecie, stąd scenariuszy owych zmian jest wiele. Nie należy również zapominać o wysokim poziomie społecznej aprobaty tradycyjnych form religijności kościelnej, które wypełniają potrzeby znaczącej części współczesnych społeczeństw europejskich i światowych. Stąd można uznać, że nowa duchowość jest w znacznym zakresie poszerzeniem tradycyjnych form religijnych. Natomiast samo pojęcie z uwagi na swoją wieloznaczność jest trudne do sprecyzowania.

Pojęcie nowej duchowości

W naukach społecznych coraz częściej zamiast pojęcia religia używa się zamiennie terminu duchowość lub nowa duchowość. „Zainteresowanie socjologów nową duchowością - według J. Mariańskiego - jest coraz większe i stanowi zapowiedź nowej subdyscypliny socjologicznej. Jest to stan bardzo pożądanym, zarówno z teoretycznego jak i praktycznego punktu widzenia. Nowa duchowość i nowa religijność jako fenomeny przede wszystkim o charakterze indywidualnym, podmiotowym, doświadczalnym i emocjonalnym, oraz zdystansowanie wobec instytucjonalnych form religii bądź całkowicie od nich niezależne (w opozycji do religii), zyskują na znaczeniu w ponowoczesnych społeczeństwach. Socjologowie mówią o swoistym „megatrendzie duchowości”. Nowa duchowość w swoich najbardziej skrajnych formach nie wykazuje nawet pośrednich związków z Transcendencją. Różnego rodzaju poszukiwania duchowe są do pewnego stopnia konsekwencją tego, że kultura współczesna nie daje satysfakcjonujących odpowiedzi na podstawowe dylematy moralne i egzystencjalne. Nowa duchowość nie jest już odmianą religijności, lecz kształtuje się jako fenomen coraz bardziej od niej niezależny i autonomiczny (Mariański 2013, s. 148).

Duchowość w wielu społeczeństwach dotyczy obszaru samowystarczalności i samorealizacji współczesnego człowieka jako jednostki samodzielnej i niezależnej. Taka postawa u wielu ludzi prowadzi do zwiększenia dystansu wobec Kościoła, jako instytucji przedstawiającej określony schemat postępowania i interpretacji rzeczywistości. Nowa duchowość stanowi odejście od schematycznych rozwiązań i odgórnich narzuconych wierzeń i praktyk. Nowa duchowość to autentyczne przeżycie, osobiste doświadczenie i subiektywny wyraz ukierunkowanego sensu życia. Sens życia jest nastawiony raczej na odniesienie do świata określonego empirycznie niż doświadc-

czalnego przez pryzmat Transcendencji.

Interpretacje nowej duchowości skłaniają badaczy do umiejscowienia jej w przestrzeni społecznej i sprecyzowania znaczenia w dzisiejszym świecie sacrum. S. Wargacki pisze, że „człowiek początku XXI wieku poszukuje sacrum poprzez szeroko rozumianą duchowość. Innymi słowy, duchowość jest doświadczeniem sacrum, ale rozumianym w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś, co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta może kłaść nacisk na immanentnego Boga, podkreślać rolę doznań i duchowych ćwiczeń; troszczyć się i szanować ciało; bywa wrażliwa na różnice płci; często wykazuje wrażliwość ekologiczną, nastawiając się na współpracę z innymi istotami żywymi, gdzie Ziemia to nasz wspólny dom. Doświadczenie sacrum jest niezmiernie ważne, gdyż budzi w nas coś wykraczającego poza codzienną rzeczywistość” (Wargacki 2011, s. 4).

Samo pojęcie duchowości przez badaczy jest różnorodnie definiowane. Generalnie mamy przykłady określeń bardzo szerokich i pojemnych, które mają wymiar kulturowy w których może zawierać się wiele duchowości. Duchowość według Z. Paska „oznacza dokonywanie różnymi środkami dążenia człowieka do przekraczania własnej kondycji. Przede wszystkim oznacza transgresję doczesności materialnej i przemijającej. Proces ten dokonuje się w imię wartości wyższych, odbieranych jako pozytywne, dobre (bardzo często określane jako *summum bonum*). Mogą to być zarówno wartości religijne, jak i etyczne, estetyczne czy inne, realizowane zupełnie poza sferą religii” (Pasek 2010, s. 23). Według tego autora owe wartości zostają przez jednostkę internalizowane na drodze samorozwoju ewolucyjnego, czyli na bazie własnych przedsięwzięć bez udziału siły nadprzyrodzonej czy pochodzącej z zewnątrz łaski.

Natomiast W. Pawluczuk przy określaniu nowej duchowości zwraca uwagę na pozaludzkie moce, które jednak nie są związane z tradycyjnymi instytucjami religijnymi. Przy określeniu nowej duchowości wskazuje na kilka cech, które charakteryzują owe zjawisko: „rezygnacja z wiary w transcendentnego Boga, sacrum ma charakter immanentny, bezosobowy (moce „wewnątrzświatowe”, kosmiczne), zwrot ku koncepcjom panteistycznym lub panteizującym, powiązanie z magią i okultyzmem, zainteresowanie odmiennymi stanami świadomości, bycie poza ciałem, joga, zenem, ekstaza mistyczną „prywatne kulty” nowej duchowości, negacja tradycyjnej idei postępu, powrót do różnych tradycyjnych technik ochrony zdrowia, produkowania żywności, ochrony przyrody, zapobiegania nieszczęściom” (Pawluczuk 2004, s. 91).

Duchowość w świecie ponowoczesnym według H. Mielickiej „oznacza to co uznawane jest przez ludzi za sacrum, nie ogranicza się już tylko do i wyłącznie do jednej religii dominującej w danym środowisku, do religii zinstytucjonalizowanej, ale rozszerza na inne, nawet wykluczające się doktrynalnie systemy wierzeń. Nadrzędne jest tutaj poszukiwanie doświad-

czenia religijnego, zindywidualizowane i refleksyjne, ale konsekwentnie prowadzące do odpowiedzi na pytanie o to, co jest prawdą, w co warto wierzyć i jak daleko można przekroczyć uwarunkowania własnego istnienia” (Mielicka 2010, s. 18).

W niektórych koncepcjach nową duchowość wyraźnie lokuje się poza strefę nie tylko chrześcijaństwa ale nawet poza obszar wiary religijnej. Uznając „za przejaw żywej duchowości wszystko, co mieści się w sposobie bycia człowieka, wówczas okazałoby się, że nie ma ludzi pozbawionych wrażliwości na jakieś wewnętrzne uniesienia, że wszyscy tworzą religijny krąg, utożsamiana z całością tego, co określa życie człowieka jako człowieka właśnie. Dążenie do duchowości nie jest przywilejem chrześcijan. Każdy człowiek chce nadawać swemu życiu głęboki sens, rozwijać swoją osobowość i pielęgnować osobistą godność” (Sochoń 2012, s. 270-271).

W wielu publikacjach można spotkać się z zamiennym użyciem terminu duchowość i nowa duchowość. W celu lepszej przejrzystości problemu część badaczy o duchowości mówi wówczas, kiedy dotyczy ona sfery transcendencji choć bardzo często dystansującej się wobec religii zorganizowanej. Natomiast skierowanie swoich działań i dążeń na osiągnięcie życiowego sensu czy doskonalenia się będzie oznaczało nową duchowość (Zob. Waloszczyk 2006, s. 243).

Zaprezentowane powyżej różnorodne ujęcia nowej duchowości nie pozwalają obecnie na jednoznaczne i precyzyjne określenie tego terminu. Wszystkie odniesienia są analizowane w kontekście kultury i społeczeństwa i mogą dotyczyć zarówno jednostek skupionych wokół religii zinstytucjonalizowanej, jak również osób formalnie nie związanych z jakąkolwiek religią. Janusz Mariański twierdzi, że „nowa duchowość jest społeczną i kulturową konstrukcją o bardzo zróżnicowanych znaczeniach(...) obejmuje ona wszystkie aspekty życia i jest łatwo określana jako nowy styl ponowoczesnej kultury duchowej; jest demokratyczna, łatwo dostępna, ma charakter indywidualistyczny i wykracza poza struktury zinstytucjonalizowanej religii, jest więc często pozakościelna. Odnosi się z szacunkiem do natury, nacechowana jest głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpalne źródło wiary i siły woli(...)Duchowość jest również próbą zgłębienia otaczającej nas tajemnicy i pyta, jaki wpływ owa tajemnica wywiera na nasze życie” (Mariański, Wargacki 2011, s. 134-135).

Empiryczny wymiar nowej duchowości

W wyniku weryfikacji tezy sekularyzacyjnej na poziomie empirycznym i teoretycznym ustalono, że spadku znaczenia religii we współczesnych społeczeństwach nie można utożsamiać tylko z modernizacją społeczeństw, a prognozy przemian religijnych formułować bardziej powściągliwie uwzględniając specyfiki poszczególnych społeczeństw. Jednak trudno całkowicie odrzucać zasadniczych założeń tej tezy.

Faktem jest, że „kościelnie uformowana religijność traci swoje wyraźne kontury. W społeczeństwach ponowoczesnych dokonują się procesy intensywnej pluralizacji i indywidualizacji, które prowadzą do osłabienia tradycyjnych więzi i utraty znaczenia ustabilizowanych i trwałych instytucji, a więc i Kościołów. Transformacje religijne i duchowe dokonują się nie tylko poza Kościołami, dotyczą także samych Kościołów, w których pojawiają się i stabilizują rozmaite postawy i zachowania wiernych, balansujące między ortodoksją a heterodoksją aż po granice pełnej heterodoksji („jestem chrześcijaninem, ale nie wierzę”)” (Mariański 2010, s. 10).

Na podobne aspekty przemian zachodzących w polu religijnym zwraca uwagę M. Sroczyńska, która mówi o „utracie monopolu w zakresie definiowania tego, co religijne przez podstawowych graczy, jakim są instytucje kościelne” (Sroczyńska 2008, s. 156).

Dla współczesności, charakterystyczne jest to że „społeczeństwa niszczą pewne formy życia religijnego (na przykład regularne uczestniczenie we mszy bądź bezwarunkową akceptację nauk chrześcijańskich), lecz równie oczywiste jest, że stwarzają one swoje własne zapotrzebowanie na religię. Żyjące w XX wieku jednostki są zachęcane do poszukiwania odpowiedzi, znajdowania rozwiązań, czynienia postępów i rozwoju, a w miarę, jak nowoczesne społeczeństwa ewoluują, takie aspiracje stają się coraz bardziej normalną częścią ludzkiego doświadczenia. Jednak ich realizacja jest i musi pozostać problematyczna, gdyż cel, do którego się dąży, zawsze będzie znajdował się dalej. Istnieje odwieczna przepaść między doświadczeniami codziennego życia a oczekiwaniami, które znajdują się na horyzoncie lub za nim” (Davie 2010, s. 97-98).

D. Hervieu-Léger tę przestrzeń nazywa „obszarem religijnym” w którym „rozproszona” i „niewidzialna” religia dopasowuje się do nowoczesnego społeczeństwa. Wspomniana autorka uważa, że zapotrzebowanie na pierwiastek religijny jest potrzebny przynajmniej z dwóch powodów: jako emocjonalne wsparcie wspólnoty oraz jako czynnik zapewniający jedność i społeczeństwu tożsamość (Hervieu-Léger 1999, s. 153-154).

Na wartość religii we współczesnym świecie zwraca uwagę również P. Beyer. W jego koncepcji, „(...)podstawową funkcję religia przejawia w specyficznej komunikacji, która polega na nadawaniu sensu źródłowej nieokreśloności wszelkiej sensownej komunikacji ludzkiej i na proponowaniu sposobów przewycięzania lub przynajmniej radzenia sobie z tą nieokreślonością i jej skutkami. Dlatego też religia, podobnie jak inne sfery funkcjonalne, ma potencjalnie uniwersalne znaczenie” (Beyer 2005, s. 175). Stąd jej rolę we współczesności jest nadawanie znaczeń wszelkiej komunikacji za pomocą religijnie zinterpretowanych mitów, rytuałów, czy objawień.

Niezmiernie ważnymi cechami współczesnych przemian religijności jest ich selektywność i subiektywność. Religijność selektywna charakteryzuje się wyborem pewnych praw wiary czy niespójnością po-

staw religijnych. Bp. Ryczan mówi o dwóch rodzajach selektywności tzw. refleksyjnej i bezrefleksyjnej. Pierwsza z nich jest „efektem świadomych decyzji, w których wyniku pewne prawdy wiary (dogmaty) i normy moralne są przyjmowane, a inne kwestionowane lub nawet zdecydowanie odrzucane. W ten sposób człowiek konstruuje swoją własną wersję religijności. Drugi typ religijności określa jako wynik zaniedbania i często nieświadomego rozmijania się z nauczaniem Kościoła, gdy odrzucanie poszczególnych prawd wiary, norm moralnych czy wzorów zachowań rytualno-kulturowych jest pozbawione wyraźnych motywacji” (Ryczan 2003, s. 213).

Subiektywność i selektywność zachowań nie stanowią przeszkody w uznaniu siebie za osobę wierzącą. Jest to wiara „po swojemu”, bardzo często dystansująca się wobec Kościoła. Taki proces odchodzenia od Kościoła w zasadniczy sposób nadszarpuje monopol stworzony przez historyczne Kościoły, co z kolei stymuluje rozwój alternatywnych form religijności. W takich okolicznościach formułuje się religijność dyfuzyjna, której istotą jest rozproszenie treści religijnych przyswojonych w wyniku socjalizacji. Pierwotne treści religijne z czasem tracą na ważności i intensywności, a do życia społecznego przenikają już jako wartości świeckie. W tym kontekście dalej funkcjonują w różnych segmentach życia społecznego, jednak już nie mają bezpośredniego związku z religią kościelną.

W badaniach zrealizowanych pod koniec XX wieku w 32 krajach europejskich ustalono, że 77,4% badanych zadeklarowało wiarę w Boga, 40,7% w boga osobowego, 53,3% życie po śmierci, 33,9% w istnienie piekła, 46,3% w istnienie nieba, 62,1% w grzech, 45,4% w telepatię i 24,1% w reinkarnację. Natomiast 19% badanych informowało, że nosi amulet czy talizman na szczęście. Prawie dwie trzecie ankietowanych korzystało z horoskopów (7,7% - codziennie, 20,3% - przynajmniej raz w tygodniu, 12,4% - przynajmniej raz w miesiącu, 23,3% rzadziej i 36,5% nigdy), ale tylko 18% badanych deklarowało przekonanie, że horoskopy mają wpływ na ich życie codzienne (Holman 2001, za Mariański 2010, s. 221). W 2012 roku w Stanach Zjednoczonych 65% badanych określiło siebie jako osoby religijne, 18% - jako duchowe i 15% - jako obojętne. Tylko duchowość jest bardziej charakterystyczna dla osób nie należących do Kościołów i denominacji, niż dla osób związanych z kościołem lub należących do denominacji. W pierwszej z tych grup 37% badanych określiło siebie jako „duchowe niereligijnie”, a 42% wyraziło postawę obojętną. Wśród osób określających siebie „jako duchowe niereligijnie” widać wpływ tradycji religijnych, bowiem 44% spośród nich modli się codziennie, 92% wierzy w Boga lub Siłę wyższą, 19% - raz w tygodniu lub częściej praktykuje, dla 31% religia jest bardzo ważna w życiu (Stachowska, Stachowski 2012, s. 35).

W społeczeństwie polskim deklaracje wiary i praktyk religijnych od wielu lat kształtują się na wysokim poziomie. Jednak w tle instytucyjnie ukształ-

towanej religijności pojawiają się symptomy wierzeń i praktyk parareligijnych. W sondażu CBOS z czerwca 2006 roku 30% badanych dorosłych Polaków zgadzało się z twierdzeniem, że duże znaczenie dla rozwoju charakteru człowieka ma to, pod jakim znakiem zodiaku się urodził (w 1997 roku 38%), a 24% z twierdzeniem, że są daty i dni tygodnia, które przynoszą pecha (w 1997 roku 34%). W 2006 roku 26% ankietowanych dorosłych Polaków wyraziło pogląd, że są przedmioty, talizmany, które przynoszą szczęście (Boguszewski 2006, s. 1-4).

Natomiast badania z 2011 roku wykazały, że 2,2% dorosłych Polaków regularnie czytało horoskopy w gazetach, 8,4% często, 44,3% czasami, 45,1% nigdy. Do obecnego posiadania jakiegoś przedmiotu, talizmanu, który przynosi lub przyniósł szczęście, przyznawało się 5,8% badanych, 11,3% miało go kiedyś, 82% nie miało i nie ma. Do wiary, że talizman może przynieść szczęście (powodzenie) w zdecydowany sposób przyznawało się 4,7% badanych, raczej tak 13,1%, raczej nie 29,4%, zdecydowanie nie 46%, pozostali nie mieli zdania lub uchylili się od odpowiedzi (Wyniki badania CBOS nr 256 2011, s.31-33). Z nową duchowością ściśle wiążą się różnorodne zjawiska społeczne skupione na ważnych wydarzeniach wyrażających poczucie wspólnoty tzw. *eventy*. Podczas takich spotkań uczestnicy doświadczają przeżyć różnych treści i form, które łączą tradycyjne zachowania religijne i nowoczesne rytuały związane z popkulturą. Mogą to być spotkania w ramach Światowych Dni Młodzieży, targi ezoteryczne, pielgrzymki słuchaczy Radia Maryja, megakościoły, spotkania ewangelizacyjne, spotkania młodzieży w Lednicy. Nie bez znaczenia w obszarze przeżyć religijnych współczesnych społeczeństw zajmuje ruch New Age, będący zlepkiem różnych religii i nurtów filozoficznych. Jego głównym celem jest dawkanie jednostce przestrzeni duchowej i możliwości samorozwoju poprzez organizację kursów, terapii czy warsztatów.

Uwagi końcowe

W kontekście wielowymiarowych zmian jakie dokonują się we współczesnym świecie pojawienie się nowych form duchowości stanowi naturalny, dopełniający się element interpretacji rzeczywistości społecznej, który z jednej strony w pewien sposób stymuluje owe zmiany, a z drugiej jest konsekwencją globalnych przemian społecznych. Jest wynikiem zapotrzebowania i rezultatem poszukiwań współczesnego człowieka jako niematerialnego wymiaru rzeczywistości społecznej w której funkcjonuje jednostka. Jest także odpowiedzią na dystansowanie się współczesnego człowieka wobec tradycyjnie instytucjonalnych form życia zbiorowego. W wyniku zmiany postaw wobec zunifikowanych mechanizmów społecznych powstają nowe relacje międzyludzkie, które w większym stopniu uwzględniają potrzeby jednostek w kontekście samodzielności, indywidualności oraz realizacji własnych planów życiowych. Nowa duchowość w większym zakre-

sie niż religia uformowana kościelnie wypełnia potrzeby wyjaśnienia zachowań i dążeń jednostek we współczesnych świecie. Ze względu na indywidualne podejście do problemu, daje możliwość łatwiejszej, a tym samym szerszej i bardziej aktualnej interpretacji rzeczywistości społecznej. Nowa duchowość umożliwia akceptację wielu zachowań moralnych, które w tradycyjnym systemie normatywnym były odrzucane lub nieakceptowalne.

„Rozwój nowej duchowości we współczesnym świecie, także w Europie Zachodniej, przeczy tezie o jednostronnej i liniowej sekularyzacji, raczej dowodzi zmienności form religijności. Nie tyle upowszechnia się ateizm i indyferentyzm, ile raczej duchowość i religijność pozakościelna, poszukująca, niezadomowiona, wędrująca, nieformalna itp. Desekularyzacja ujawnia zmianę form religijności i pobożności we współczesnym świecie, aż po swoje formy przestrzeni sacrum w Internecie (tzw. *sacrum* cyfrowe). Wzrasta społeczne i kulturowe znaczenie pytań egzystencjalnych (pytania o sens), na które nie są w stanie odpowiedzieć modernistyczne ideologie postępu oraz zapotrzebowanie na odpowiedzi udzielane przez duchowość” (Marianiński 2013, s. 186).

Jednak powyższe przesłanki nie wykluczają tradycyjnych zachowań religijnych. W dalszym ciągu w wielu społeczeństwach nauczanie konkretnego Kościoła lub denominacji w sposób dominujący kształtuje określoną formę religijności i duchowości. We współczesności duchowość ukształtowana kościelnie – czyli oparta na konkretnej tradycji – jest dla wielu ludzi ciągle atrakcyjna, chociaż nie w pełni i nie w każdych okolicznościach spełnia oczekiwania współczesnego człowieka. Taki stan wpływa na potrzeby osobistych przesłanek do interpretacji norm czy wartości moralnych. Moralność oparta na nowej duchowości jest bardzo zróżnicowana i niestabilna. Z uwagi na indywidualne podejście w procesie usensowienia świata jest niezwykle trudno określić pole moralne jako pewną wspólną płaszczyznę zasad i norm postępowania ludzkiego. Stąd postawy i zachowania społeczne wobec konkretnych problemów moralnych są wysoce zrelatywizowane. Poszerzenie pola moralnego idzie w parze ze wzrostem przestrzeni religijnej. Tę przestrzeń stara się wypełnić nowa duchowość, jako zindywidualizowana alternatywa wobec tradycyjnej religijności oraz jako stały stymulator poszukiwań bardziej adekwatnych form interpretacji współczesnego świata.

Nowa duchowość jako zjawisko społeczne coraz bardziej wnika we współczesną kulturę. W wyniku swojej obecności w przestrzeni społecznej, systematycznie poszerza swoje oddziaływanie na jednostki i staje się trwałym elementem kultury poznawczo-emocjonalnej poszczególnych społeczności. W perspektywie niestabilnej rzeczywistości współczesnego świata wnika do wielu obszarów życia zbiorowego i skutecznie wpływa na postawy dzisiejszego człowieka. Szersze poznanie funkcjonowania tego zjawiska społeczno-kulturowego może udoskonalić sposób interpretacji złożonej i stale zmieniającej się rzeczywistości społecznej.

Literatura:

1. Beyer P. (2005), *Religia i globalizacja*. Nomos, Kraków.
2. Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*. Nomos, Kraków.
3. Boguszewski R. (2006), *Czy Polacy są przesądni?* Komunikat badań CBOS. Warszawa.
4. Davie G. (2010), *Socjologia religii*. Nomos, Kraków.
5. Dobbelaere K. (2008), *Sekularyzacja: trzy poziomy analizy*. Nomos, Kraków.
6. Durkheim E. (1990), *Elementarne formy życia religijnego*. PWN, Warszawa.
7. Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć*. Nomos, Kraków.
8. Mariański J. (2004), *Sekularyzacja*, W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*. Verbinum, Warszawa, s. 365.
9. Mariański J. (2010), *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym. Studium socjologiczne*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
10. Mariański J., Wargacki S. (2011), *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*. Przegląd Religioznawczy, nr 4, s. 134-135.
11. Mariański J. (2013), *Sekularyzacja, Desekularyzacja, Nowa duchowość. Studium socjologiczne*. Nomos, Kraków.
12. Mariański J. (2014), *Wiara i wierzenia Polaków w niestabilnej nowoczesności. Analiza socjologiczna*. KUL, Lublin.
13. Mielicka H. (2010), *Doświadczenie religijne jako paradygmat duchowości człowieka współczesnego*. Przegląd Religioznawczy, nr 3, s. 18-28.
14. Pasek Z. (2010), *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą*, W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Nomos, Kraków, s. 23.
15. Pawluczuk W. (2004), *Duchowość*, W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*. Verbinum, Warszawa, s. 91.
16. Ryczan K. (2003), *Religijność Polaków w opinii duszpasterza*. Ateneum Kapłańskie 141, nr 2-3, s. 206-217.
17. Sochoń J. (2012), *Religia w projekcie postmodernistycznym*. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
18. Sroczyńska M. (2008), *O sekularyzacji i sakralizacji w społeczeństwie polskim (Refleksja nad kondycją katolicyzmu)*, W: Borowik I. i inni (red.), *Oblicza religii i religijności*. Nomos, Kraków, s. 156.
19. Stachowska E., Stachowski Z. (2012), *Między religijnością a nową duchowością czyli ponowoczesny mainstream religijno-kulturowy*. Przegląd Religioznawczy, nr 2, s. 29-38.
20. Waloszczyk K. (2006), *Duchowość ekologiczna – wartości i ograniczenia*, W: W. Galewicz (red.), *Świadomość środowiska*. Universitas, Kraków, s. 243.
21. Wargacki S. (2011), *Współczesny człowiek i sacrum*. Misje Dzisiaj, nr 2, s. 4.