

# Witold Starnawski, Eugeniusz Sakowicz, Piotr Stawiński

---

## Biuletyn socjologii religii

---

Collectanea Theologica 84/2, 121-144

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

**BIULETYN SOCJOLOGII RELIGII (69)**

**ZAWARTOŚĆ:** I. Osobno i wspólnie. Indywidualny i społeczny aspekt wychowania religijnego; II. Socjologia duchowości. Wybrane aspekty w kontekście amerykańskim.\*

**I. OSOBNO I WSPÓLNIE. INDYWIDUALNY I SPOŁECZNY ASPEKT WYCHOWANIA RELIGIJNEGO**

Temat, który chcemy podjąć, leży na przecięciu trzech obszarów: wychowania, życia religijnego (wiary) oraz życia społecznego; podjęcie go wymaga zatem określenia punktu wyjścia i metody, którą chcemy przeprowadzać rozważania. Punktem wyjścia jest w naszym przypadku proces wychowania, to jest rzeczywistość wspomagania (wspierania) rozwoju człowieka, przede wszystkim młodego, realizowana metodami naturalnymi. Chodzi jednak o takie wychowanie, które jest ukierunkowane na pobudzenie, otwarcie, pogłębienie życia religijnego. Jednak to nie działanie łaski jest w tym przypadku w centrum, lecz to, co je poprzedza, co powinno towarzyszyć rozwojowi człowieka w naturalnych okolicznościach życia, by mógł stawać się coraz bardziej otwarty na to, co nadnaturalne. Chodzi zatem o wychowanie religijne w nieco węższym zakresie, nie sądzę jednak, że mniej znaczącym.

Wydaje się, że jest to problem wielu rodziców, którzy pytają, jak mają żyć na co dzień, aby – korzystając z tego, co można odczytać w stworzonej rzeczywistości (za jej pośrednictwem), a nie czekając wyłącznie na nadzwyczajne działanie łaski – mogli przybliżać własne dzieci do Boga, otwierać im oczy, oczyszczać słuch i uwrażliwiać serce, czyniąc je gotowymi na przyjęcie Bożego przesłania (docierającego drogą naturalną czy nadnaturalną). Można powiedzieć, że cel jest religijny, ale środki – naturalne; punkt wyjścia jest pedagogiczny, ale cel teologiczny – wychowanie ma służyć religijnemu dojrzewaniu człowieka

---

\* Redaktorem Biuletynu socjologii religii jest Eugeniusz S a k o w i c z, Lublin.

i dlatego można je nazwać religijnym. Nie chodzi zatem o takie wychowanie, które jest wdrożeniem zasad religijnych do praktyki pedagogicznej ani też o relację wspierania i pomocy w rozwoju życia religijnego nakierowaną na środki nadnaturalne (łaskę) – jest to odrębna misja osób specjalnie powołanych do tego w Kościele. Nie chodzi również o wychowanie religijne, które byłoby jakimś dodatkiem, uzupełnieniem, otwarciem na jeszcze jedną sferę, skądinąd ważną, pozostającą jednak na tej samej płaszczyźnie, co cele pedagogiczne lub nawet w jakimś stopniu im podporządkowaną.<sup>1</sup>

### Indywidualny – wspólny

Przy tak określonym znaczeniu wychowania religijnego chcę przedstawić kilka uwag dotyczących napięcia występującego między indywidualnym i wspólnotowym (a więc również społecznym) charakterem działań i celów. Ważne jest, jak należy rozumieć indywidualność i relatywnie do niej wspólnotowość, by występujące między nimi napięcie miało charakter dynamiczny, pobudzający, wywołujący wprawdzie kryzysy, lecz w taki sposób, by mogły one być przezwyciężone; nie prowadziło natomiast do radykalnego przeciwstawienia czynnika indywidualnego i społecznego. Jest to niewątpliwie sprawa kluczowa kierująca uwagę na filozoficzne rozumienie odrębności człowieka-osoby oraz podstawy życia społecznego. Nie sposób tej sprawy omawiać szczegółowo, można jedynie przypomnieć kierunek zasadniczych rozstrzygnięć zawartych w koncepcji personalistycznej.<sup>2</sup>

Indywidualność, a tym samym odrębność, człowieka może być rozumiana – zgodnie z tradycją arystotelesowską i tomistyczną – jako konkretyzacja „treści” bytu. Każdy byt jest odrębny i w swej konkretności niepoznawalny dla ludzkiego umysłu; zasadą ujednostkowania jest czynnik materialny lub formalny (jak np. *haecceitas* Dunsza Szkota). Czynnik ten, wskazujący na treściową indywidualność i jedność człowieka, prowadzi do wyostrzenia i zradykalizowania napięcia między tym, co osobiste i tym, co społeczne. Ma to również swoje konsekwencje pedagogiczne. Jeśli punktem wyjścia będzie przekonanie, że in-

<sup>1</sup> Por. M. Nowak, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin 2000, s. 494-499. Wydaje się, że takie rozumienie „inspiracji chrześcijańskiej”, którą uznaje się za „wzbogacającą”, pokazującą nowe aspekty wychowania niesie w sobie niebezpieczeństwo nadmiernej i nieusprawiedliwionej autonomizacji wychowania. Sprawa ta wymaga precyzyjniejszego i głębszego potraktowania.

<sup>2</sup> Mam tu na myśli koncepcję osoby Karola Wojtyły i jego kontynuatorów i interpretatorów, ale także myśl Hansa Ursy von Balthasara, Romana Guardiniego, Gabriela Marcela i niewątpliwie również źródła personalistycznego ujęcia obecne w działach Ojców Kościoła (np. Grzegorza z Nyssy) i Tomasza z Akwinu. Zarys koncepcji osoby K. Wojtyły/Jana Pawła II zawierający obecną w tym studium problematykę przedstawiłem w dwu pracach: W. S t a r n a w s k i, *Prawda podstawą wspólnoty*, Warszawa 2005; t e n ż e, *Prawda jako zasada wychowania*, Warszawa 2008.

dywidualność człowieka polega na tym, że czymś różni się od innych, wówczas naturalne, zwłaszcza w wieku młodzieńczym, poszukiwanie własnej odrębności łatwo może wejść na ścieżkę indywidualizmu i prowadzić do prób wyodrębniania się z tłumu za wszelką cenę i wszelkimi sposobami: ubiorem, stylem życia, poglądami. Nawet, kiedy nie są one własne, to przyjmuje się je i głosi po to, by zaznaczyć swoją odrębność, oryginalność polegającą na wykazaniu, że nikt inny nie jest taki jak ja.

Wydaje się jednak, że w nurcie personalistycznym, zwłaszcza gdy uznamy wartość Tomaszowego odkrycia roli aktu istnienia w bycie oraz wagę życia wewnętrznego (obiektywistycznie rozumianej subiektywności<sup>3</sup>), możliwe jest inne rozumienie indywidualizacji człowieka. Ma ona podwójne źródła:<sup>4</sup> ontyczne – wynikające z faktu, że bycie osobą wskazuje na ontyczną odrębność opartą na osobowym sposobie istnienia, a różnice treściowe są jego konsekwencją; oraz ściśle osobowe – polegające na tym, że bycie osobą oznacza takie używanie intelektu i woli, które z istoty jest niezastępowalne. Nie chodzi zatem o to, że człowiek różni się czymś od drugiego, lecz że istnieje, żyje i działa, a także poznaje, przeżywa w taki sposób, który ontycznie nie może być przez kogoś przejęty, zawłaszczony. Ma to ważne konsekwencje pedagogiczne, ale również zmienia optykę patrzenia na to, co wspólne (społeczne). Umacnianie swej indywidualności nie musi wówczas oznaczać zwiększania różnic wobec innych, lecz ma charakter egzystencjalny – wskazuje na wzmacnianie jedności „ja”, które z większą mocą i przejrzystością włada sobą. A znaczy to również, że każdy może – jeśli chce – zwrócić się ku wspólności, nawet więcej, zrezygnować z siebie na rzecz wspólnoty.<sup>5</sup> Idąc tym tropem, należy rozumieć wspólnotę nie zewnętrznie, jako zbiór jednostek, lecz jako to, co jest jego wewnętrzną podstawą.

Karol Wojtyła odróżnia aspekt społeczny od wspólnotowego i istotę tego ostatniego widzi w tym, w czym jednostki uczestniczą razem, wspólnie, w sposób świadomy i wolny. Tak rozumiana wewnątrzosobowa wspólnota jest określana jako *communio*.<sup>6</sup> Oczywiście i w tym przypadku – tak jak w przypadku za-

<sup>3</sup> Tak jak widział to Jan Paweł II; zob. K. W o j t y ł a, *Osoba i czyn*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 105-107, 287; t e n ż e, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, w: *tamże*, s. 438-439.

<sup>4</sup> Właściwie jest ono jednolite – leży w bycie osoby, ale ze względów poznawczych i praktycznych warto rozróżnić warstwę bytową oraz jej aktualizację.

<sup>5</sup> Wyrażenie „zrezygnować z siebie” wymaga oczywiście precyzyjniejszego dookreślenia, w tym miejscu konieczne jest stwierdzenie, że nie chodzi o wyzbycie się swej ontycznej podmiotowości, bo to jest niemożliwe, ale o takie oddanie (darowanie) siebie, które wynika z aktu „mocnego” a nie „słabego” ja.

<sup>6</sup> Por. K. W o j t y ł a, *Osoba: podmiot i wspólnota*, w: t e n ż e, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 391-414; zob. również W. S t a r n a w s k i, *Prawda jako zasada wychowania*, s. 193, 398-404.

sady indywidualizacji – bliższe określenie tego, czym jest *communio*, i sposobu, w jaki taka wspólnota może istnieć, nie podważając odrębności bytów i niezależności (względnej autonomii) jednostek, samo w sobie jest problemem. Teoretyczne trudności nie mogą jednak powodować omijania tego problemu, gdyż dotykamy tu spraw mających duże znaczenie teologiczne (np. wspólnota wiary, powszechność grzechu pierworodnego, zastępcze cierpienie), ale i praktyczne w pedagogice (np. wspólnota wychowania, istota wpływu wychowawczego).

W perspektywie personalistycznej należy zatem przyjąć, że relacja indywidualne – wspólne nie ma charakteru antagonistycznego; nie ułatwia to wprawdzie jej zrozumienia, pozwala jednak mieć nadzieję na znalezienie rozwiązań praktycznych (chodzi przede wszystkim o praktykę pedagogiczną), które pozwolą ukierunkować indywidualny rozwój osoby na *communio*.

Przyjrzyjmy się teraz kilku „miejscom” w życiu człowieka, które zdają się mieć szczególne znaczenie w odkrywaniu wymiaru wspólnotowo-religijnego tej relacji.

### Źródło życia

Pierwszym z tych „miejsz” jest rozumienie życia; ściślej mówiąc nie chodzi o to, czym jest życie, ale o uświadomienie sobie implikacji faktu, że człowiek żyje. Trudno byłoby rodzicom odslaniać przed dziećmi istotę życia – nawet gdyby sami mieli odpowiednią wiedzę – jednak jest możliwe pokazanie zdumiewającego faktu, że życie jest człowiekowi dane. To potrafią zrozumieć nawet małe dzieci, które w naturalny sposób kierują swoją uwagę na rodziców, jako na tych, którzy dali im życie. Warto tę prostotę czynić od początku precyzyjną i dlatego należałoby dopowiadać, że życie dziecka nie jest o d rodziców, ale p r z e z nich, dzięki nim. W ten sposób włączenie w kontekst wspólnoty (rodzinnej) nie jest jednocześnie uzależnieniem rozumianym jako podporządkowanie, ale wskazaniem na Źródło. Chodzi zatem o pokazanie, że każdy człowiek (dziecko) ma rodziców, którym jest winien wdzięczność (należy pobudzać tę wdzięczność, a nade wszystko uświadamiać jej potrzebę), ale przecież nie oni są stwórcami (są współtwórcami), nie od nich, lecz przez nich otrzymuje istnienie. Być może jest to jedno z najważniejszych zadań, jakie stoi przed rodzicami: najpierw pokazanie swojego udziału – przez miłość męża i żony – a następnie wycofanie się i wskazanie na Tego, kto jest właściwym źródłem życia i Dawcą istnienia (np. przez pokazanie, że i oni, rodzice, mieli własnych rodziców, i oni są Jego dziećmi).<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Mówimy tu o sytuacji normalnej, w której rodzice darzą miłością i siebie, i dziecko; w innych sytuacjach, w których dzieci są sierotami, rodzice ich odrzucili lub nie chcą czy nie mogą okazywać im miłości, wejście we wspólnotę dokonywać się będzie na innych drogach;

### Wspólnota natury

Innym faktem o dużej doniosłości teologicznej jest dostrzeżenie wspólnoty natury. W praktyce pedagogicznej chodzi o to, by człowiek uświadomił sobie, że on sam istnieje w taki sposób, jak inni ludzie: przychodzi na świat dzięki innym (w rodzinie), ma ludzkie ciało, rozum, wolę, jego życie na ziemi kończy się śmiercią. Warto jednak w tej wspólnotcie natury zwrócić uwagę na dwa aspekty: pozytywny i negatywny.

#### Wyniesienie – godność człowiek

Kiedy mówi się (młodemu) człowiekowi, jak wielką wartość ma jego życie (istnienie) i ukazuje się jego niepowtarzalność jako jednostki, to należy bardzo ostrożnie podążać tą ścieżką, by nie utwierdzić kogoś w przekonaniu, że owa unikalność (jedyność) oznacza postawienie go w centrum świata. Najlepszą drogą uniknięcia tego niebezpieczeństwa jest uświadamianie, że indywidualna wartość jednostki nie wynika z jej jednostkowości (choć na nią wskazuje), lecz z godności, która dana jest każdemu człowiekowi. Każdy człowiek, nie tylko ja, jest obrazem Boga. Wymaga to pewnego dystansu człowieka do samego siebie (można to traktować jak rodzaj „uprzedmiotowienia”, o którym pisał Wojtyła<sup>8</sup>) i poskromienia swego egocentryzmu, jednak w zamian otrzymuje się mocne, gdyż obiektywne, potwierdzenie swej indywidualności (jedyności).

#### Poniżenie – przygodność

Warto również zwrócić uwagę na możliwość utwierdzania ludzkiej wspólnoty przez odwołanie się do słabości ludzkiej natury. Chodzi o ułomność woli i intelektu, którą z perspektywy teologicznej można uznać za skutek grzechu pierworodnego, z filozoficznej zaś – w nieco szerszym znaczeniu – można traktować jako wyraz przygodności bytu. Należy jednak zapytać, czy może istnieć wspólnota wynikająca ze słabości, błędów i niedoskonałości. Zapewne nie, gdybyśmy za jej podstawę chcieli przyjąć tylko słabości i błędy, inaczej jest jednak, gdy jest nią świadomość „bycia razem” wobec słabości. Co może łączyć człowieka przeżywającego własną niedoskonałość lub winę z innym człowiekiem będącym w podobnej sytuacji? Czy nie świadomość analogiczności sytuacji, która jest taka sama (podobna), choć nie ta sama?

Nie chodzi tylko o świadomość poniżenia, ta bywa dokuczliwa, przygniata, odbiera siły i trudno zrozumieć, jak mogłaby być źródłem budowania wspólnoty.

---

pustka po nieobecnej miłości matki czy ojca staje się „miejsmem”, w którym można spodziewać się głębszej i bardziej bezpośredniej niż w normalnej sytuacji obecności samego Dawcy życia. Teologiczny i pedagogiczny aspekt tej sprawy wymaga odrębnej i głębszej analizy.

<sup>8</sup> Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, s. 82-83, 154-158.

Twórcza bywa dopiero postawa wynikająca ze zrozumienia, że moja obiektywna niedoskonałość – tak jak niedoskonałość każdego innego człowieka – wskazuje na Tego, który jest doskonały, świadomość grzeszności – na Tego, który jest bez grzechu. Takie spojrzenie daje nadzieję uwolnienia od słabości i grzechu. Niebezpiecznie byłoby utwierdzanie kogoś w przekonaniu, że wraz z innymi grzesznikami może tworzyć wspólnotę opartą na grzechu – np. wspólnotę kłamstwa. Można nawet przypuszczać, że budowana na takich podstawach wspólnota łatwo stałaby się zarzewiem buntu i odrzucenia Boga. Można tworzyć wspólnotę niedoskonałych i grzesznych, którzy widzą własne braki i grzech i chcą je odrzucić, wydaje się jednak, że tym, co – z perspektywy religijnej – ich motywuje i łączy, jest nadzieja, że mogą mieć współuczestnictwo w Kimś, kto jest doskonały i święty. Narkomani czy alkoholicy nie byłoby zapewne w stanie założyć trwałej wspólnoty opartej na ich słabościach (a gdyby tak było, pogłębialiby je, czyniąc narkotyki i alkohol „wartościami założycielskimi”); jeśli ją budują, to na tym, w czym widzą nadzieję przezwyciężenia swego poniżenia.

Należy również zwrócić uwagę, że ukazywanie tej „wspólnoty w niedoskonałości” nie tylko umożliwiłoby bardziej ludzkie, wyrozumiałe traktowanie drugiego człowieka, ale również chroni pedagogikę przed poważnym błędem antropologicznym. Przed pomyłką, którą popełnił J. J. Rousseau, uznając działanie sił natury za najdoskonalszy wzór działania pedagogicznego, co zaowocowało wieloma błędami wychowania – i w teorii, i w praktyce. W tym zatem znaczeniu tym, co łączy człowieka z innymi, jest prawda o ludzkiej naturze – prawda o jej doskonałości, ale też o niedoskonałości, o wewnętrznym rozdarciu człowieka.

#### Indywidualny czyn i wspólnota losu

Ważnym zadaniem jest wpisanie w kontekst ludzkiej wspólnoty indywidualnych czynów człowieka. To prawda, że nabycie umiejętności podejmowania samodzielnych wyborów, a przede wszystkim chęć podjęcia życia na własny rachunek i na własną odpowiedzialność jest uważana przez niektórych moralistów i przez wielu pedagogów za jeden z najważniejszych, jeśli nie najważniejszy, cel wychowania. Niektórzy uważają ponadto, że wraz z takim usamodzielnieniem wychowanie staje się zbędne, właściwa natomiast dla tego etapu dojrzałości jest umiejętność autonomicznego kierowania własnym rozwojem, czyli samowychowanie. Nie wchodząc w szczegółowe rozpatrywanie problemów generowanych przez takie rozumienie samowychowania i związane z tym niebezpieczeństwa subiektywizacji oraz dowolności, powróćmy do rozpatrzenia indywidualnego charakteru czynu.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Mamy w tym przypadku na myśli czyny pełne i wzorcowe, a więc jedynie takie działania, co do których nie zachodzą wątpliwości czy są podejmowane w sposób świadomy i wolny, o których podmiot może bez wątplenia powiedzieć, że są „jego”. W ten sposób chcę ominiąć

Czyn, poprzedzony samodzielną i wolną decyzją człowieka, wydaje się czymś, co bezsprzecznie i w sposób najbardziej oczywisty należy do osoby.<sup>10</sup> Ten punkt widzenia, niewątpliwie słuszny, oddaje tylko jeden jego aspekt, zapewne najbardziej znaczący. Nie można jednak pominąć i tego, co jest w tle i co warunkuje takie ujęcie czynu. Przede wszystkim chodzi o to, że w rzeczywistym świecie nie występuje taki abstrakt jak „czyn”, ale zawsze jest to działanie osoby, które jest skierowane do kogoś konkretnego (zazwyczaj jest to ktoś inny niż podmiot), podejmowane jest ze względu na to, co także inni cenią, szanują (bądź czym gardzą i co potępiają), wreszcie dokonuje się w otoczeniu innych ludzi, wobec nich. Ten więc, kto mówi, że jakiś czyn jest „jego”, mówi o swoim sprawstwie, ewentualnie odpowiedzialności, lecz już nie może tak powiedzieć o skutkach, okolicznościach czy źródłach motywacji czynu. Sprawą rodzica lub wychowawcy jest uświadamianie, że nawet tzw. czyny wewnętrzne, pozornie nie pozostawiające żadnych zewnętrznych śladów i niedostrzegalne dla innych (niezrealizowany zamiar skrzywdzenia kogoś lub przyjsia mu z pomocą, niesprawiedliwy, choć tylko myślny osąd), są dla innych znaczące i powodują dobre albo złe skutki (choćby przez to, jak zmieniają samego sprawcę). Należy więc dążyć do tego, by ten, kto podejmuje decyzje, nie tkwił w przekonaniu, że jego osąd i siła woli są wystarczające do pozytywnej oceny jego działania, że czyn, którego jest sprawcą, w motywacjach i źródłach jest wyłącznie jego.

Żaden czyn nie dokonuje się w izolacji. Zwykle – zwłaszcza w perspektywie moralnej – dąży się do wyeliminowania obcych wpływów po to, by trafnie ocenić wartość czynu sprawcy. Niewątpliwie ten udział innych ludzi jest czymś, co zakłóca i podważa czystość jednostkowego czynu. Warto jednak spojrzeć na ten udział innych w odmienny sposób. Ten, kto podpowiada, prowokuje, obojętnie akceptuje lub sprzeciwia się, ma więc swój udział w czymś czynie. Wielu ukrytych „ojców” ma zdobycie wykształcenia przez młodego człowieka pochodzącego ze zdeprawowanego środowiska czy sukces alkoholika, który o własnych siłach wyszedł z nałogu.

Niezwykle płodną dla naszych rozważań wydaje się kategoria losu. Co kryje się za pojęciem losu, kiedy rozpatrywać go będziemy w aspekcie personalistycznym, a więc odrzucimy interpretację deterministyczną (czy wręcz fatalistyczną) i nie przyjmujemy, że jest on wyjaśnialny przez zasadę przypadku<sup>11</sup> (a więc

pułapkę rozpatrywania czynów jednostki, w których także inni uczestniczą w osobliwy sposób, a więc np. wymuszonych przez wspólnotę. Prowadziłyby to nasze rozważania na manowce.

<sup>10</sup> Na tym związku czynu z osobą opiera się zresztą teoriopoznawcza legitymacja czynu jako odsłaniającego osobę. Taka jest intencja *Osoby i czynu* K. Wojtyły.

<sup>11</sup> Por. S. K u n o w s k i, *Podstawy współczesnej pedagogiki*, Warszawa 2000, s. 175-178. Wydaje się, że kategoria losu pozostaje wciąż nierozpoznana dla pedagogiki.



faktycznie niewyjaśnialny)? Staje się on wówczas wyzwaniem i powołaniem. W praktyce oznacza to, że wszystko, co człowiekowi jest dane i co ogranicza zakres jego indywidualnej wolności, a więc czas i miejsce życia, posiadane umiejętności i braki oraz to wszystko, na co on sam nie ma wpływu w biegu swego życia, nie jest przypadkowe. Kiedy wskazujemy na czynniki zewnętrzne, to okazuje się, że w dużym stopniu chodzi tu o innych ludzi, którzy oddziałują na nas w sposób bezpośredni lub pośredni przez to kim są, jak żyją, co mówią; jest to wpływ rodziców z ich zaletami, wadami i skomplikowaną historią życia, nauczycieli, wzorów z przeszłości, bohaterów opowieści, ludzi spotkanych przypadkiem. Są oni wpisani w nasz los i w nasze wybory, i nikt z ludzi, także my sami, nie jesteśmy w stanie wyraźnie określić i rozdzielić tego, co jest „nasze” a co „ich”. To prawda, że jest to tylko tło naszych indywidualnych wyborów, ale często bardzo ważne. Mówi nam ono, że nasze życie, tak jak wybory i czyny, sukcesy i porażki, nie są nigdy tylko nasze i w naszym losie mają swój udział także inni ludzie. To jest również wyraz międzyludzkiej wspólnoty.

Nie można jednak istniejącego tu napięcia a nawet konfliktu między indywidualnym aspektem czynu i społecznym tłem losu uznać za naturalny i nierozwiązywalny. Niewątpliwie jest to jeden z trudniejszych problemów. Wydaje się, że z pedagogicznego punktu widzenia należałoby podkreślić, że nie istnieje „czyste” działanie indywidualne ani społeczne, natomiast występujące tu więzy można ujmować w różnorodny sposób. Chodzi o pokazanie, że ten, kto podejmuje życie w odosobnieniu (nawet pustelnik), nie działa nigdy w oderwaniu od społeczności. Nie istnieje również żadne działanie grupowe, w którym nie byłoby osobistej odpowiedzialności, a występowałyby tylko jakaś odpowiedzialność wspólna.

Jednak można wskazać działania, w których podmiot jest jednostkowy, lub takie, w których jest (raczej) wspólny. Dla tych dwu odmiennych postaci działania można sformułować dwie zasady wychowawcze:

1. o s o b n o, a l e r a z e m – każda postać indywidualnego działania ma swój kontekst społeczny (wspólnotowy); ten, kto w samotności pracuje, modli się, cierpi powinien mieć świadomość, że żyje w kręgu wspólnoty, wobec wspólnoty i dla niej;

2. r a z e m, a l e o s o b n o – wspólne działania nie mogą nigdy zaciemnić ani zagubić osobistej odpowiedzialności; jakkolwiek byłyby siłą i efektywności działań wspólnych (społecznych) zawsze sprawcami są konkretne osoby, które w swoim sumieniu odpowiadają według stanu i stopnia własnego współuczestnictwa (dokonanie zdrady, przeprowadzenie manipulacji, szerzenie oszczerstw nie czynią odpowiedzialności i winy jednostki mniejszą przez to, że współdziałał je ona z wieloma osobami).

### Etapy rozwoju

Warto na omawiane przez nas zagadnienie spojrzeć w kontekście rozwojowym. Wówczas stanie się oczywiste, że mamy do czynienia nie z jedną, lecz z wieloma pedagogiami. W każdej z nich odmiennie formułuje się cele i stosuje inne metody w zależności od tego, czy mamy do czynienia z dzieckiem, młodym człowiekiem czy osobą dorosłą. Takie rozróżnienia, oczywiste z punktu widzenia psychologii czy socjologii, występują w znaczących dla pedagogiki koncepcjach Laurence'a Kohlberga oraz Erica Eriksona.<sup>12</sup> Jakie czynniki mogą mieć największą „nośność” w każdej z tych faz rozwojowych?

#### Dzieciństwo

Wydaje się, że w tym okresie najważniejszym czynnikiem jest zapewnienie takich warunków, w których dziecko mogłoby rozwijać swoją samodzielność w atmosferze ufności, a więc w przekonaniu, że jest ktoś, kto je chroni, czuwa nad nim, a przede wszystkim obdarza je bezwarunkową miłością. Tak rozumiane macierzyństwo i ojcostwo, nie zawłaszczające podmiotowości dziecka, staje się znakiem i drogą do rozumienia Bożego ojcostwa. Zrozumienie i przyjęcie zależności, której zasadą nie jest przymus, podległość, ale posłuszeństwo i wdzięczność wynikające z miłości, jest skarbem, który człowiek otrzymuje w darze i do którego może z pożytkiem sięgać w każdym okresie swego życia.

#### Wiek młodzieńczy

Najważniejsze w tym okresie wydaje się budowanie własnej tożsamości przez poszukiwanie swojego miejsca, dystansowanie się wobec rodziny, a nawet rodzaj buntu wobec tego, co zastane. Okiełznanie tej pasji poszukiwania, krytycyzmu, nawet niszczenia tylko za pomocą zakazów i podsuwania gotowych i sprawdzonych już przez starsze pokolenia rozwiązań nie wydaje się skuteczną strategią. Warto natomiast zradykalizować tę pasję i ukierunkować ją na poszukiwanie *p r a w d z i w e g o* sensu życia, *n a j g ł ę b s z y c h* racji, *n i e p o z o r n e g o* piękna, *n i e z a f a ł s z o w a n e g o* dobra. Również charakterystyczną dla tego okresu otwartość warto rozszerzyć tak daleko, jak tylko można, by kierowała się nie tyle wyrocznią jakiejś powszechnej opinii wyznaczającej kogo

<sup>12</sup> Por. L. Kohlberg, R. Mayer, *Rozwój jako cel wychowania*, w: Z. Kwieciński, L. Witkowski (red.), *Spory o edukację. Dylematy i kontrowersje we współczesnych pedagogiach*, Warszawa 1993; L. Witkowski, *Rozwój i jego tożsamość w cyklu życia. Studium koncepcji Erika H. Eriksona*, Łódź 2009. Warto uważnie przyrzeć się tym koncepcjom i podjąć zawarte w nich wartościowe wątki, jednocześnie krytycznie podchodząc do stosowanej tam metodologii i dystansując się od obecnych antyreligijnych, wręcz antychrześcijańskich, fobii ukrytych pod pozorem naukowej niezależności (Erikson).

można uznać za dyskryminowanego (obcokrajowcy, homoseksualiści), ale była gotowa do uznania słusznych racji i wartości każdego człowieka. Trudnym zadaniem, nie tylko przecież w tej fazie życia, jest takie ukierunkowanie rozwoju, by tolerancja i otwartość nie oznaczały gotowości zaakceptowania każdego (jakichkolwiek) poglądów i postaw – czynnikiem, który może wprowadzić kryteria i granice równie mocne jak otwartość i tolerancja, jest nastawienie na to, co prawdziwe i dobre (a nie jest podróbką, pozorem, manipulacją).

### Dorosłość

Wydaje się, że największym niebezpieczeństwem tego okresu jest złudne przekonanie, że jest to okres pełnej samodzielności, w którym nie należy poddawać się wpływowi innych, a tym bardziej wychowawczym,<sup>13</sup> gdyż podważają one autonomię człowieka. Słuszne przekonanie, że każdy człowiek powinien trzymać losy własnego życia w swoich rękach i w pełni odpowiadać za swoje czyny, łatwo może zmienić się w przekonanie, że nikt nie ma prawa ingerować w życie i decyzje tego, kto jest dorosły.

W tym okresie życia warto zwrócić uwagę na życiowe kryzysy i porażki, gdyż w nich, paradoksalnie, można pokładać nadzieję na rozbudzenie świadomości religijnej i potrzebę wspólnoty. Pod warunkiem że przeżywanie kryzysu nie sprowadza się do tkwienia w stanie beznadziejności i rozpamiętywania własnej porażki, lecz jest okazją do wyzbycia się iluzji i odkrycia prawdy. Kluczowe w tym okresie jest uświadomienie, że własna praca nie jest przede wszystkim „własna”, ale ma służyć innym. Podobnie jest w przypadku odpowiedzialności, która jest nie tylko wyrazem i konsekwencją własnego sprawstwa, ale również odpowiedzialnością wobec innych; co więcej, powinna pojawić się także odpowiedzialność za innych – tak jak w naturalny sposób pojawia się to w przypadku macierzyństwa i ojcostwa. Trudno przecenić znaczenia macierzyństwa i ojcostwa, a szerzej – rodziny i domu – do kształtowania dojrzałości człowieka i oddalenia wielu niebezpieczeństw uniemożliwiających prawidłowy rozwój: ukrócenia zaborczego egoizmu, podważenia przekonania o poleganiu wyłącznie na własnych siłach, rozrostu aktywizmu, przesadnego pragnienia sukcesu, zbyt silnego zaangażowania się w działalność zawodową (pracoholizmu).

<sup>13</sup> Oczywiście wychowawczy wpływ w życiu dorosłego człowieka znaczy zupełnie co innego niż w przypadku dziecka czy młodzieńca. Znaczenie tego, co określamy tu jako wychowanie, jest znacznie szersze. Trudno chyba jednak kwestionować fakt, że na decyzje i postawy dorosłego człowieka mają wpływ instytucje życia społecznego, media, środowisko, w którym się żyje i pracuje, jak i poszczególni ludzie, i zmieniają go w sposób względnie trwały. Taki właśnie wpływ określamy jako wychowawczy, niezależnie od tego, czy kierowany jest on świadomą intencją wychowawczą.

## Starość

Ostatniego okresu życia nie można traktować jako czasu wycofania i застоju, biernego oczekiwania na koniec czy – znacznie gorzej – rozpamiętywania doznanych w życiu krzywd, utwierdzania się we własnych błędach i wypaczonym widzeniu rzeczywistości, usprawiedliwiania własnych słabości. Zawiera on również potencjał twórczości pożyteczny dla innych, który może być wykorzystany lub zmarnowany. Jest to czas refleksji i podsumowania życia, w którym czai się – jak zauważa Erik Erikson – niebezpieczeństwo rozpacz. Pozytywnie – starość może być skarbnicą tych doświadczeń, których inni nie mają (i mieć nie mogą), źródłem poszukiwanej przez nich mądrości i dystansu do życia. Niekiedy bywa pouczającym świadectwem żywotności i młodości duchowej, także wtedy, kiedy ktoś – wykorzystując ostatnie chwile w przekonaniu, że czas nie jest jeszcze bezpowrotnie stracony – chce się uporać z bagażem swego „przegranego” życia. Twórczy charakter tego czasu i jego znaczenie dla innych bierze się z tego, że jest to okres świadomego przygotowania się na śmierć, a także świadectwo nadziei, że śmierć nie jest ostatecznym końcem.

\*\*\*

Poczynione uwagi te mają charakter wstępny i cząstkowy, problem jednak jest zbyt ważny, by stanowiło to rację pozwalającą uchylić się przed ich sformulowaniem. Zbyt często nie dostrzega się, że w wychowaniu religijnym nie można skupić się tak dalece na jednostce, by pominąć kontekst społeczny, a zwłaszcza wspólnotowy każdego indywidualnego aktu. Nie sposób również przywiązywać do rozwiązań i mechanizmów społecznych wagi tak wielkiej, by przesłaniały indywidualne źródło życia wspólnotowego, które należy do istoty bycia osobą.

*Witold Starnawski, Warszawa*

## **II. SOCJOLOGIA DUCHOWOŚCI. WYBRANE ASPEKTY W KONTEKŚCIE AMERYKAŃSKIM**

Duchowość, jako kategoria badawcza, stała się od pewnego czasu istotnym przedmiotem zainteresowania różnych dyscyplin naukowych, jak psychologia czy socjologia. Oczywiście, tak było i przedtem, ale mniej więcej od przełomu XX i XXI w. nastąpił rodzaj emancypacji tej kategorii, dotąd rozpatrywanej jako komponent religii lub z nią utożsamianej. Dziś często spotykamy pogląd, że religia odpowiada publicznej sferze dogmatów, sformalizowanych rytuałów

i instytucji kościelnych, a duchowość odnosi się do prywatnego obszaru myśli i doświadczeń. Nierzadko, w celu doprecyzowania, do tego ostatniego znaczenia dodaje się przymiotnik „nowa”.<sup>1</sup> Obecnie sfera duchowa w większym niż dawniej stopniu wykracza z objęć tradycyjnie pojmowanej religii i wielu ludzi poszukuje alternatywnych sposobów jej pielęgnowania.

Jak zauważa Janusz Mariański: „Wielu ludzi współczesnych rozmyśla i poszukuje sensu i celu swojego życia, a nowe formy duchowości uznaje za bardziej atrakcyjne niż tradycyjną religijność. Jeżeli nowe duchowe poszukiwania są konkurencyjne wobec tradycyjnych wierzeń, to są niewątpliwie ważnym elementem kultury religijnej współczesnego świata i prowadzą niejednokrotnie do różnych pozytywnych zaangażowań w życie społeczne”.<sup>2</sup>

Można zatem powiedzieć, że socjologia duchowości jest „młodszą siostrą” socjologii religii, do której wnosi ożywczy trend, bo pokazuje religię w jej dynamice, nierzadko w stanie tworzenia. Jej przedmiotem jest specyficzny obszar badań, przez klasyczną socjologię traktowany czasem nieufnie, z rezerwą (świat duchów, magii, czarów, ekstaz itp.),<sup>3</sup> dla którego kategorie, aparat pojęciowy i narzędzia klasycznej socjologii religii okazują się niejednokrotnie niewystarczające.<sup>4</sup> W jakimś stopniu ze względu na fakt, że są one obciążone paradygmatem sekularyzacyjnym, który, zwłaszcza w zwulgaryzowanym ujęciu, pokazuje swoją nieprzystawalność do nowych form religijności lub duchowości wykraczającej poza tradycyjnie pojmowaną sferę *sacrum*.<sup>5</sup>

Duchowość, jakkolwiek różnie definiowana, cieszy się wśród współczesnych Amerykanów wysoką oceną i popularnością jak mało kiedy. O ile badania statystyczne dotyczące udziału w praktykach religijnych różnych wyznań i poziomu identyfikacji z Kościołami mogą pokazywać pewien regres, o tyle duchowość zdaje się kwitnąć.<sup>6</sup> Nie jest to specyfika li tylko amerykańska, chociaż tutaj prze-

<sup>1</sup> Zob. najnowsza, erudycyjną pracę w języku polskim: Z. P a s e k, *Nowa duchowość. Konteksty kulturowe*, Aureus, Kraków 2013, omawiającą tytułowe zagadnienie na szerokim tle i wieloaspektowo; por. D. M o t a k, *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego Studia Religiologiczne 43/2010.

<sup>2</sup> J. M a r i a Ń s k i, „Niewidzialna religia” w *badaniach socjologicznych*, Studia Płockie 37/2009, s. 198.

<sup>3</sup> K. F l a n a g a n, *Introduction*, w: K. F l a n a g a n, P. C. J u p p (red.), *A Sociology of Spirituality*, Ashgate Publishing Limited, Farnham 2010, s. 1.

<sup>4</sup> Odnośnie do wzajemnego stosunku socjologii religii i socjologii duchowości spotkać można dwa przeciwne stanowiska. Jedno mówi o nadrzędności pierwszej z nich, mającej obejmować nie tylko duchowość jako komponent religii, ale także sferę kultu i organizacji. Według drugiego, socjologia duchowości ma szerszy zakres, bowiem ma za przedmiot zarówno jej przejawy religijne, jak i pozareligijne (duchowość świecka, ateistyczna, humanistyczna itd.).

<sup>5</sup> Por. J. M a r i a Ń s k i, „Niewidzialna religia” w *badaniach socjologicznych*, s.198-199.

<sup>6</sup> S. M. S c h n e i d e r s, *Religion and Spirituality: Strangers, Rivals, or Partners?* The Santa Clara Lectures 6(2000) nr 2, s.1. Autorka należy do Zgromadzenia Sióstr Służebniczek Niepokalanego Serca Maryi.

jawia się w sposób dobitny. Dlatego podkreśla się, że istotnym elementem tożsamości Stanów Zjednoczonych jest coś, co można by nazwać „kulturą poszukiwań duchowych” (*spiritual quest culture*). Rodzaj etosu, w którym podkreślana jest wartość „pielęgnacji życia duchowego”, przy użyciu takich określeń jak: „podróż”, „wzrost”, „odkrywanie”.<sup>7</sup>

Mówi się także o „zorientowanym rynkowo przemyśle duchowości”.<sup>8</sup> Takie środowiska, jak grupy wsparcia, centra rekolekcyjne, treningi dla biznesmenów, książki, rubryki w pismach, Internet – wszystko to pokazuje rosnące zainteresowanie „wzrostem duchowym” czy „duchowym dobrostanem”. Nurty te, odnoszące się do kultury popularnej, stają się obiektem zainteresowania same w sobie, jak również w aspekcie ich stosunku do tradycyjnych form duchowości, związanych głównie z – również tradycyjnie pojmowaną – religią. Powoduje to istotne problemy definicyjne. Wade Clark Roof proponuje, by przez religię rozumieć to, co odnosi się do „tekstów, rytuałów, mitów, wierzeń, praktyk, zasad moralnych, instytucji społecznych itd. – to jest zewnętrznych i zobiektywizowanych elementów tradycji”.<sup>9</sup> Duchowość natomiast – w takim ujęciu – to więcej niż religia, to akcent na osobistą refleksję i zrozumienie, a nie instytucjonalnie legitymizowane dogmaty i moralność.

Takie pojmowanie wynika z faktu, że dziś termin „duchowość” wyszedł poza swe pierwotne znaczenie związane z wiarą zakorzoną w tradycji, będącą afirmacją transcendentnej boskości. Wyrażającą się w dążeniu do doskonałości przez modlitwę i pielęgnowanie cnót w stopniu większym niż u „szeregowego” wyznawcy.<sup>10</sup> Tradycyjne, perfekcjonistyczne pojmowanie duchowości – tak jak to jest w chrześcijaństwie, ale i innych religiach teistycznych – pomija lub przynajmniej nie skupia się na niektórych aspektach ludzkiej egzystencji (np.

<sup>7</sup> W. C. Roof, *Spiritual Seeking in the United States: Report on a Panel Study*, Archives de Sciences Sociales des Religions 109/2000, s. 50.

<sup>8</sup> Tene, *Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis*, w: M. Dillon (red.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge 2003, s. 137. Drugą stroną medalu jest wykorzystywanie wrażliwości duchowej odbiorców w celach handlowych i płynące z tego zagrożenia. „Symbole duchowe odnajdujemy coraz częściej w reklamie (...) Promocji podlegają samochody, papierosy, masło i odzież. Analiza kolońskiego teologa Joachima Höhna ukazuje, co dzieje się z duchowością, gdy staje się ona towarem na rynku – ulega deformacji, rozwodnieniu, przedostaje się do sfery świeckiej i z nią zlewa, by wreszcie zostać wessana przez zsekularyzowany świat i ulotnić się bezpowrotnie. To, co przyjmujemy z radością jako powrót religijności, może okazać się w rzeczywistości procesem zeświecczenia ostatnich symboli religijnych”; P. M. Zulehner, *Przyszłość Kościoła, przyszłość duchowości*, Więź 12/2006.

<sup>9</sup> W. C. Roof, *Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis*, s. 138.

<sup>10</sup> Na temat historii terminu „duchowość” i pokrewnych w chrześcijaństwie, zob. Ph. Sheldrake, *Spirituality and History. Questions of Interpretations and Method*, Orbis Books, London 1995.

cielesność), traktując je w lepszym razie jako nieistotne, w gorszym jako przeszkodę w rozwoju.<sup>11</sup> Zaś zwolennicy „nowej duchowości” rozumieją ją jako poszukiwanie sensu i doświadczenia integralności ludzkiej egzystencji, przemiany lub przekraczania siebie.<sup>12</sup> Tak ujmowana, jest krokiem od wcześniejszego ideału doskonałości do ideału całości – holistycznej wizji człowieka we wszystkich aspektach: psychicznym, cielesnym, społecznym, a nawet politycznym.<sup>13</sup>

Niektórzy nazywają ten proces „demokratyzacją dążeń do świętości”, wskazując, że ideały, które przez wieki nawet elity postrzegały jako nieosiągalne, dziś są w stanie pobudzać każdego do szybkiego rozwoju duchowego<sup>14</sup>. Czasem głębokie,<sup>15</sup> ale bywa, że płytkie i bełkotliwe, pojawiają się nowe formy ekspresji świętości. Przy czym, dawniej cechowała je określona doza powagi, dziś często poszukuje się *sacrum* z poczuciem przygody i eksperymentu, którym odjęte zostało *mysterium tremendum*.

### „Szwedzki stół” religii

Istotnym komponentem zmieniających się form życia duchowego jest jego indywidualizacja. To zjawisko, którego rozwój obserwowany jest od dziesięcioleci. Badania George’a Gallupa przeprowadzone jeszcze pod koniec lat 70. XX w. w Stanach Zjednoczonych pokazały, że 80% badanych godziło się z twierdzeniem, że człowiek powinien dojść do własnych przekonań religijnych niezależnie od głoszonych w kościele czy synagodze. Mniej więcej tyle samo uznało, że

<sup>11</sup> Warto w tym kontekście wskazać na twórczą refleksję z zakresu „teologii ciała”, rozwijaną przez Jana Pawła II; por. J a n P a w e ł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „początku”*. O Jana Pawła II teologii ciała, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981. Tamże teksty innych autorów, jak Tadeusz Styczeń, Mieczysław Albert Krapiiec, Elżbieta Wolicka, Jerzy Bajda, Wanda Półtawska, Wojciech Chudy.

<sup>12</sup> W. C. R o o f, *Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis*, s. 138.

<sup>13</sup> S. M. S c h n e i d e r s, *Spirituality in the Academy, Theological Studies* 50(1989) nr 4, s. 679. Jak zwraca uwagę Dominika Motak, termin „holistyczny”, tak popularny w opisach nowej duchowości, może być mylący. Praktyki nim opisywane (joga oraz inne aktywności rekreacyjne i relaksacyjne, alternatywna medycyna i in.) „mają niewielki związek z *sacrum*: nawet jeśli są «holistyczne», to nie znaczy, że są «duchowe»”; D. M o t a k, *Religia – religijność – duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia*, s. 217.

<sup>14</sup> Por. W. M. J o h n s t o n (red.), *Recent Reference Books in Religion. A Guide for Students, Scholars, Researchers, Buyers, & Readers*, InterVarsity Press, Downers Grove 1996, s. 131.

<sup>15</sup> „Duchowość to pielęgnowanie osobistego związku ze świętością. To intuicja, że są głębsze pokłady rzeczywistości, których istnienie nie zawsze sobie uświadamiamy, ale możemy to pojąć w chwilach wglądu czy wizji. Duchowość to stopniowe budzenie się tego głębszego wymiaru i pragnienie pełnego poznania go”; *The Rising Interest in Spirituality Today: an extract of a talk given by Dr David Tacey at the January 2002 Convention of The Theosophical Society in Australia held in Adelaide*, <http://www.austheos.org.au/tsia-article-rising-interest-in-spirituality.html> (dostęp: 8 X 2013).

można być dobrym chrześcijaninem czy Żydem nie chodząc do nich.<sup>16</sup> Podobne opinie nie oznaczają jeszcze konieczności odstępstwa od nauczania Kościołów, ale pokazują na rodzaj przyzwolenia na konstruowanie własnej duchowości. Powstające w ten sposób, najczęściej synkretyczne, formy wierzeń, „skrojone” według indywidualnych wyobrażeń, nazywane bywają religią „patchworkową”, *a la carte* lub *bricolage*. Mówi się o religijności sfragmentaryzowanej, rozproszonej, łazikującej.<sup>17</sup> Niektórzy używają na to obrazowego określenia „szwedzkiego stołu”: weź, co ci smakuje, resztą się nie przejmuj.<sup>18</sup>

Czasem do opisanie takiej postawy używa się słowa „szilizm” („szilaizm” lub „sheilizm”; ang. *sheilaism*), terminu z książki pod redakcją Roberta Bellaha,<sup>19</sup> oznaczającego postawę ludzi, którzy uważają, że religia jest w zasadzie sprawą prywatną i nie ograniczają ich ani nauki historycznych Kościołów, ani nawet Biblia czy tradycja. Wziął się on od umownego imienia pielęgniarki, Sheili Larson, która tak opisała swoją religijność: „Wierzę w Boga. Nie jestem fanatyczką. Nie pamiętam, kiedy ostatni raz byłam w kościele. Wiara poprowadziła mnie długą drogą; teraz to «szilizm», mój własny, cichy głos... To próba pokochania samej siebie i bycia dla siebie łagodną. Dbać jedni o drugich. Myślę, że On chciałby byśmy dbali o siebie nawzajem”.<sup>20</sup> Szilizm, to radykalny, ekspresyjny indywidualizm religijny, podniesiony do rangi zasady etycznej; „Bóg to po prostu rozdęte «ja»”.<sup>21</sup>

Badania amerykańskie pokazały, że w latach 90. XX w. dwukrotnie wzrosła w USA liczba osób wybierających, spośród różnych możliwości opisanie swojej wyznaniowej afiliacji, wariant bezwyznaniowości (ang. *no religion*).<sup>22</sup> Dalej

---

<sup>16</sup> G. G a l l u p Jr, *Religion in America, 1978*, Princeton Religion Research Centre, Princeton 1978; W. C. R o o f, *Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis*, s. 139.

<sup>17</sup> J. M a r i a Ń s k i, „Niewidzialna religia” w *badaniach socjologicznych*, s. 201, 202.

<sup>18</sup> *Cafeteria-style fait*; por. C. F i s h e r, *Make-your-own religion*, <http://blogs.berkeley.edu/2011/12/22/make-your-own-religion/> (dostęp: 4 VI 2013).

<sup>19</sup> R. N. B e l l a h i n., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley 1985.

<sup>20</sup> T e n z e, *Habits of the Heart: Implications for Religion*, wykład wygłoszony w St. Mark's Catholic Church, Isla Vista w Kalifornii, 21 II 1986; [http://www.robertbellah.com/lectures\\_5.htm](http://www.robertbellah.com/lectures_5.htm) (dostęp: 4 VI 2013). Podaję we własnym tłumaczeniu, bo zawarte w polskim przekładzie książki Bellaha nie oddaje sensu wypowiedzi.

<sup>21</sup> T e n z e, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, s. 235.

<sup>22</sup> A zatem wybór określenia *no religion* nie oznacza konieczności odrzucenia nadprzyrodzoności lub braku osobistych, indywidualnych przekonań religijnych. Jest deklaracją braku związków z instytucjami religijnymi i w jakimś stopniu może pokazywać negatywny do nich stosunek; N. D. G l e n n, *The Trend in „No Religion” Respondents to U.S. National Surveys, Late 1950s to Early 1980s*, *The Public Opinion Quarterly* 51(1987) nr 3; por. R. S t a r k, W. S. B a i n b r i d g e, *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, University of California Press, Berkeley 1985, s. 47.



pozostawały one w zdecydowanej mniejszości, ale z 7% w 1991 r. liczba ta podniosła się do 14% w 1998 r.<sup>23</sup>

W dyskusji nad przyczynami tego zjawiska wskazywano na możliwość oddziaływania różnorodnych czynników: demograficznych, politycznych, kulturowo-cywilizacyjnych. Zaczęto się również zastanawiać, czy aby nie zbyt pochopnie pożegnano tak popularne przez dziesięciolecia w środowiskach akademickich teorie sekularyzacyjne, opisujące – a głównie prognozujące – zanikanie (znaczenia) religii w miarę procesów modernizacyjnych.

Najpierw jednak rozpatrzmy czynnik demograficzny. Amerykański socjolog i badacz religii, W. C. Roof, przedstawił w pracy *Pokolenie poszukujących* ludzi powojennego wyżu demograficznego (tytułowe *Baby Boom Generation*, ur. 1946-1962).<sup>24</sup> Opisał w niej wyniki otrzymane przy użyciu zastosowaniu różnych technik (ankiet, wywiadów), zastosowanych wobec ponad dwu i pół tysiąca badanych. Siedmioro z nich posłużyło do przedstawienia pogłębionych, osobistych relacji, ilustrujących, jak zmieniał się od czasu dzieciństwa stosunek tego pokolenia do religii. Modele zmian przybierają różną postać: nawrotu do zainteresowania sferą duchową, jednak często przeciwstawianą religijności; pluralizmu religijnego; synkretycznych (wielowarstwowych) wierzeń religijnych czy idei transformacji własnego „ja” w duchu New Age.

„New Age oplata tradycyjne religie jak obłok mgły; sama prawie pozbawiona organizacji na większą skalę, nadaje ich obrzędom posmak tajemniczości”.<sup>25</sup> Poza strukturami historycznych Kościołów nawiązuje się do starych pogańskich praktyk (*wicca*), łączonych z kulturami Wschodu, jogą, kabałą i innymi formami mistycyzmu. Wielkie korporacje czy instytucje finansowe organizują dla swoich pracowników seminaria z duchowości i metod zarządzania, na których uczeni są oni technik przewidywania, poznawania samych siebie czy „synchronizowania własnego «ja» z celami przedsiębiorstwa”.<sup>26</sup>

Dla socjologa interesujące jest, jak zmienia się postawa religijna pod wpływem ogólniejszych zmian kulturowych, wywołanych najpierw przez wojnę, potem rosnące poczucie wolności (w tym seksualnej) i optymizmu młodych, skonfrontowanego z twardymi realiami życia. Także młodzieżowego idealizmu ludzi

<sup>23</sup> Były to badania General Social Survey (GSS), w których pytano o preferencje religijne, dając do wyboru: protestantyzm, katolicyzm, judaizm, inną religię lub bezreligijność. Zbliżone wyniki dały National Election Study (NES); trend potwierdził Instytut Gallupa; por. M. H o u t, C. S. F i s c h e r, *Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations*, *American Sociological Review* 67(2002) nr 2, s. 166.

<sup>24</sup> W. C. R o o f, *Generation of Seekers*, New York 2002.

<sup>25</sup> W.S. B a i n b r i d g e, *The Sociology of Religious Movements*, Routledge, New York 1997, s. 390.

<sup>26</sup> W. C. R o o f, *Spiritual Seeking in the United States: Report on a Panel Study*, s. 50.

wychowanych (już) na telewizji, ufających więcej doświadczeniu i obrazowi niż słowu, oczekujących szybkich rezultatów i rozczarowanych, że tradycyjne struktury kościelne są tak mało skuteczne w walce o prawa człowieka, pokój na świecie itd.

Większą część badanych stanowili ludzie, którzy przeżywali wchodzenie w dorosłość w warunkach wzrastającej mobilności społecznej, dłuższych wyjazdów do zamiejscowych szkół, zmiany (geograficznej) miejsca pracy, wychowujący się z mniejszym od ówczesnych 60-70-latków oddziaływaniem rodziny.

Zależnie od przyjętych kryteriów, można mówić o tych pokoleniach jako najlepiej w historii wykształconych, w sensie poziomu odebranej edukacji. Mają one także na niespotykaną wcześniej skalę rozeznanie w wierzeniach, praktykach i symbolach tradycji religijnych całego świata.<sup>27</sup> I jednocześnie, nowe pokolenia cechuje, często drastyczne, obniżenie poziomu wiedzy religijnej w klasycznym jej rozumieniu. Roof podaje przykład studentów Uniwersytetu Kalifornijskiego w Santa Barbara, poproszonych o wymienienie największych grup wyznaniowych w ich otoczeniu. Wymieniali oni: żydów, muzułmanów, katolików i... chrześcijan. Przez tych ostatnich rozumieli ewangelikalnych protestantów.<sup>28</sup> Można by ich bronić, mówiąc, że to kwestia li tylko terminologiczna, jednak znaczna część nie miała świadomości ani wspólnego dziedzictwa chrześcijańskiego, ani rozbieżności teologicznych wśród Kościołów reformowanych. To w jakimś stopniu efekt odstępstwa od wiekowych form obcowania z przekazem ustnym i poważną lekturą, na rzecz wiadomości czerpanych z filmów, quizów i kolorowych pism. „To, co kiedyś odróżniało w głównym nurcie kultury jedne grupy religijne od innych, straciło swoje znaczenie dla wielu młodych Amerykanów”.<sup>29</sup> Problem ignorancji religijnej ma w Stanach Zjednoczonych szerszy kontekst. Praca Stephena Prothero z 2007 r. pokazuje dobitnie poziom niewiedzy statystycznego Amerykanina na temat własnej i obcych tradycji religijnych, co generuje poważne problemy wewnętrzne, jak również w stosunkach międzynarodowych.<sup>30</sup>

Wzrasta udział osób wychowujących się bez związku z jakimś Kościołem (w Stanach Zjednoczonych z 2,5% na początku lat 70. do 6,5% w końcu lat 90.).<sup>31</sup> Dla części z nich zmienia się to wraz z osiągnięciem dorosłości – zazwy-

<sup>27</sup> Zostawiam na boku kwestię, jak ta wiedza może być oceniana z punktu widzenia przedstawicieli danych tradycji. Chcę podkreślić fakt, że rodzice, a na pewno dziadkowie ludzi, o których mowa, nie mieli w większości pojęcia czym jest buddyzm, taoizm czy np. santeria.

<sup>28</sup> W. C. Roof, *Spiritual Seeking in the United States: Report on a Panel Study*, s. 51.

<sup>29</sup> *Tamże*.

<sup>30</sup> S. Prothero, *Religious Literacy. What Every American Needs to Know – and Doesn't*, HarperCollins, New York 2007, s. 4-5.

<sup>31</sup> M. Hout, C. S. Fischer, *Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations*, s. 169.

czaj decydujące jest tu wejście w związek małżeński z osobą religijną i przyjęcie jej wyznania. Jednak i ten procent się zmniejsza, co badacze tłumaczą opóźniającym się czasem zawierania związków, zwiększającym się prawdopodobieństwem małżonka też bezwyznaniowego i – wreszcie – mniejszą presją, by przyjąć jego wyznanie, jeśli je ma (zwiększa się bowiem procent małżeństw zróżnicowanych pod tym względem).<sup>32</sup>

Dla porównania, dane dotyczące Wielkiej Brytanii, uzyskane przez Davida Haya i Kate Hunt w programie badawczym *Dusza brytyjska*<sup>33</sup> pokazują, że mimo znaczącego spadku liczby osób uczestniczących w praktykach religijnych Kościołów różnych wyznań, ok. 76% Brytyjczyków przyznaje się do religijnych lub duchowych doświadczeń.<sup>34</sup> Czyli takich, w których wydarzeniom życiowym, dobrym czy złym, nadawane jest znaczenie transcendentne, niezależne od osoby doświadczającej. Widoczna jest tu wielka dynamika wzrostu, bo kilkanaście lat wcześniej na podobne pytanie twierdząco odpowiadało 48% respondentów. „Wartko rośnie liczba osób gotowych uznać doświadczenia duchowe za część swojego życia, gdy w tym samym czasie znacząco upadają instytucje tradycyjnie związane z życiem duchowym”.<sup>35</sup>

### Bezwyznaniowość a sekularyzacja

Nauki społeczne, obarczone schematem ewolucjonistycznym, pielęgnują jego linearny typ myślenia, w którym zmiany koniecznie wyrażają wychodzenie „z czegoś” i zmierzanie „ku czemuś”.<sup>36</sup> Idea sekularyzacji w swojej uproszczonej, ale i najpopularniejszej postaci, odzwierciedla tę perspektywę analityczną, głosząc proces odchodzenia od religii jako oczywisty i nie do zatrzymania.

Przez dziesięciolecia obserwatorzy rzeczywistości społecznej wskazywali na obumieranie religii w każdej ze sfer: instytucjonalnej, indywidualnej, duchowej. Ten upadek, lub przynajmniej znaczące słabnięcie oddziaływania religii,

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 171.

<sup>33</sup> W 2000 r. stacja BBC zainicjowała cykl audycji telewizyjnych pod tym tytułem, poświęconych religijności (duchowości) Brytyjczyków na przełomie tysiąclecia. Dane pochodziły z badań statystycznych, w tym programu *Spirituality Project*, którym kierował David Hunt na Uniwersytecie Nottingham.

<sup>34</sup> D. H a y, K. H u n t, *Is Britain's Soul Waking up?* The Tablet z dn. 24 VI 2000, s. 846; D. H a y, *The Spirituality of Adults in Britain – Recent Research*, Scottish Journal of Healthcare Chaplaincy 5(2002) nr 1, s. 4.

<sup>35</sup> *Tamże*. Na temat upadku tradycyjnych form religijnych, zob. C. G. B r o w n, *The Death of Christian Britain. Understanding Secularisation 1800-2000*, Routledge, London 2001.

<sup>36</sup> Ph. E. H a m m o n d, *Introduction*, w: t e n z e (red.), *The Sacred in a Secular Age: Toward Revision in the Scientific Study of Religion*, University of California Press, Berkeley 1985, s. 1. Służą temu kluczowe terminy opisu rzeczywistości, takie jak: „modernizacja”, „industrializacja”, „racjonalizacja”, „urbanizacja” itd.

wieszczony był (jest) od dwóch stuleci, ze szczególną intensywnością w XIX w. Stając się trwałym elementem opisu, był jednocześnie rodzajem obiegowej mądrości, której nie kwestionowano w zasadzie do drugiej połowy minionego stulecia. Jose Casanova napisał o tym: „Teoria sekularyzacji jest chyba jedyną teorią, która potrafiła zapewnić sobie prawdziwie paradygmatyczny status w nowoczesnych naukach społecznych. Wyjąwszy być może Alexisa de Tocqueville’a, Vilfreda Pareta i Williama Jamesa, w tej czy innej formie wyznawali ją wszyscy ojcowie założyciele nauk społecznych: od Karola Marksa po Johna Stuarta Milla, od Augusta Comte’a po Herberta Spencera, od Edwarda Burnetta Tylora po Jamesa Frazera, od Ferdynanda Toenniesa po George’a Kimmla, od Emile’a Durkheima po Maksa Webera, od Wilhelma Wundta po Zygmunta Freuda, od Lestera Warda po Williama G. Sumera, od Roberta Parka po George’a H. Meada. Panująca w tej kwestii jednomyślność sprawiała, że teorii sekularyzacyjnej nie tylko nie podawano w wątpliwość, ale najwyraźniej nie odczuwano nawet potrzeby jej zweryfikowania, skoro wszyscy uznawali ją za oczywistą”.<sup>37</sup>

Lata 60. XX w. zaowocowały analizami przemian religijności, które poddały tezy sekularyzacyjne pogłębionej refleksji, starając się uwolnić je od balastu ideologicznych uproszczeń. To, że religia się zmienia, i że zmianie podlega zakres i formy jej obecności w sferze publicznej, pokazywały dane empiryczne, których nie można było ignorować. Za przykład może służyć wydana w 1966 r. praca Sabino Acquavivy *L’ eclissi del sacro nella civiltà industriale*. Autor, plasujący się w fenomenologicznej tradycji Rudolfa Otta i Mircei Eliadego, poddał analizie niedzielne praktyki rzymskich katolików w Europie w latach 1945-1960, zauważając wyraźną „dekompozycję religijności”.<sup>38</sup> Za tym poszły prace takich autorów jak: Peter Berger, Steve Bruce czy Bryan Wilson, przywracając należne miejsce pytaniu o definicję i rzeczywistą dynamikę procesów sekularyzacyjnych.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> J. C a s a n o v a, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, tłum. T. K u n z, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2005, s. 43.

<sup>38</sup> S. S. A c q u a v i v a, *L’ eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Edizioni di Comunita, Milano 1966; tu za wyd. ang. *The Decline of the Sacred in Industrial Society*, Harper & Row, New York 1979, s. 37. Czytamy tam: „Dynamika praktyk pokazuje słabnięcie wszystkich form religijności kościelnej oraz – z pewnymi ograniczeniami – każdego rodzaju przekonań, włączając w to wiarę w Boga”; s. 83.

<sup>39</sup> P. L. B e r g e r, *The Social Reality of Religion*, Penguin, Harmondsworth 1973; t e n z e, *Religion in a Revolutionary Society*, American Enterprise Institute for Public Policy Research, Washington 1974; S. B r u c e, *Religion in Sociological Perspective*, Oxford University Press, Oxford 1982; t e n z e (red.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Clarendon Press, Oxford 1992. „Krytykę tezy sekularyzacyjnej i powstanie nowych teorii, można uznać za cechę najbardziej charakterystyczną dla socjologicznego myślenia o religii w ostatnich dwóch dekadach”; I. B o r o w i k, *O reprivatyzacji religii*

Czy to, z czym mamy do czynienia od kilku dekad w opisywanej przez badania rzeczywistości amerykańskiej, oznaczać może przyspieszoną sekularyzację, która z opóźnieniem w stosunku do krajów europejskich obejmowałaby Stany Zjednoczone? Zanim się nad tym zastanowimy, warto wprowadzić pewne uściślenia terminologiczne. W pierwszym odbiorze odpowiedź na powyższe pytanie wydaje się twierdząca, ale sprawa nie jest prosta.<sup>40</sup> Nie tylko dlatego, że dynamika przemian religijnych – jak to pokazał Casanova – nie jest jednokierunkowa, od sfery publicznej ku prywatnej. Zwiększająca się liczba ludzi deklarujących dystans wobec instytucji religijnych nie oznacza automatycznie wzrostu bezreligijności, chociaż świadczy w jakimś stopniu o zmniejszającej się obecności (widoczności) elementów religijnych w sferze publicznej. Istotne są relacje między tożsamością konfesyjną (wyznaniową) a indywidualną pobożnością czy typem duchowości.

Porzucmy, za radą Casanovy, „utożsamienie historycznych procesów sekularyzacyjnych z ich domniemanymi, przewidywanymi skutkami dla losów religii”.<sup>41</sup> Te przewidywania się nie spełniły, co jest jasne dla każdego, kto rozumnie przygląda się światu, a nie szermuje wyświechtanymi sloganami. Z tego samego oglądu wyłania się wszakże obraz religii – w coraz większym stopniu i zauważalnie nawet w skali jednego pokolenia – oddającej pole w sferze życia publicznego, polityki, życia społecznego, o gospodarce nie wspominając.<sup>42</sup>

Casanova proponuje trzy sposoby rozumienia (trzy tezy) sekularyzacji. Jedna głosi(ła) zamieranie religii w procesie rozwoju społeczeństw, aż do całkowitego zniknięcia. Tę zostawiamy na boku, bowiem w takiej formie, jak już było powiedziane, wydaje się ona wysoce nieadekwatna. Bardziej przekonująca mówi o rosnącej „dyferencjacji i emancypacji sfer świeckich (...) ze sfery religijnej i towarzyszącej temu dyferencjacji i specjalizacji religii w ramach własnej nowo odkrytej sfery religijnej”.<sup>43</sup> Zmieniają się formy obecności tej ostatniej w życiu

---

*Jose Casanovy na tle debaty wokół sekularyzacji*, w: J. C a s a n o v a, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, s. 10.

<sup>40</sup> Na temat procesów sekularyzacyjnych w latach 90. zob. m.in. J. B u t l e r, *Awash in a Sea of Faith: Christianizing the American People*, Harvard University Press, Cambridge 1990; S. B r u c e, *Pluralism and Religious Vitality*, w: t e n z e (red.), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, s. 170-194; J. C a s a n o v a, *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago 1994; M. C h a v e s, *Secularization as Declining Religious Authority*, *Social Forces* 72/1994, s. 749-74; W. H. S w a t o s Jr., K. J. C h r i s t i a n o, *Secularization Theory: The Course of a Concept*, *Sociology of Religion* 60/1999, s. 209-28.

<sup>41</sup> J. C a s a n o v a, *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*, s. 47.

<sup>42</sup> „...emancypacji sfer świeckich – przede wszystkim państwa, gospodarki i nauki – ze sfery religijnej...” ; *tamże*, s. 47.

<sup>43</sup> *Tamże*.

społeczeństw i jednostek. W tym znaczeniu sekularyzacja odbija procesy transformacji społeczno-kulturowej.

Nie ma zatem prostej odpowiedzi na zasięg i dynamikę procesów sekularyzacyjnych w Stanach Zjednoczonych. Raczej nie da się zaprzeczyć, że one następują, choć nie jest to proces jednolity. Rezultatem wydaje się odchodzenie od pewnych form tradycyjnej religijności, przy trwałości, a nawet ożywianiu się innych, i jednoczesnej trwałości sfery świętości, znajdującej nowe formy ekspresji.<sup>44</sup>

Przeciwstawna do sekularyzacyjnej perspektywa mówi o manifestującym się na wiele sposobów ogólnoswiatowym powrocie do *sacrum*. Czy powrocie? Robert Wuthnow ocenia, że stosunek do tej sfery jest względnie stały, że nie następuje „obudzenie śpiącego Boga, tylko czuwający Bóg manifestuje się na wiele sposobów (...) Uczucia religijne nie pojawiają się i nie znikają tak po prostu; zmienione, przybierają niekiedy postać, do której nie przywykliśmy i nie umiemy jej rozpoznać”.<sup>45</sup> Trzy dekady historii Stanów Zjednoczonych – jak zwraca uwagę Wuthnow – ukazują pouczająco dynamikę *sacrum*.

Kiedy w latach 60. XX w. w Ameryce rozwijał się ruch praw obywatelskich i antyrasistowskich, wielu widziało w nim przejaw odrodzenia religijnego, jak w abolicjonizmie czy Ewangelii Społecznej (*Social Gospel*). Wkrótce dały o sobie znać ożywione fascynacje ideami Wschodu, technikami medytacyjnymi i poszukiwaniem odmiennej świadomości, także z pomocą chemii. Niedługo potem – choć, jak zauważa Wuthnow, „tysiąclecie później w sensie kulturowym”<sup>46</sup> – przychodzi ożywienie religijne spod znaku ewangelikalnego chrześcijaństwa, z jego skutecznym oddziaływaniem społecznym i politycznym. Kościoły ewangelikalne przyciągają część młodego pokolenia uwagą, jaką poświęcają indywidualnym potrzebom swoich członków, wyrazistym zasadom religijnym i normom moralnym.

Jednak również w nich dokonują się bardzo istotne zmiany i zróżnicowanie postaw. W łonie istniejących wyznań powstają niezależne wspólnoty, z reinterpretacjami teologii i nowinkami w liturgii. Tworzą je ludzie o nowym spojrzeniu na Boga, nawiązujący do tradycji, ale często interpretujący ją po swojemu (dlatego niekiedy mowa o zawłaszczaniu tradycji). Przekonani, że wiara powinna być poprzedzona doświadczeniem.

<sup>44</sup> Por. N. D. Glenn, *The Trend in „No Religion” Respondents to U.S. National Surveys, Late 1950s to Early 1980s*, s. 312-313.

<sup>45</sup> R. Wuthnow, *Rediscovering the Sacred: Perspectives on Religion in Contemporary Society*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 1992, s. 3, 4.

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 2.

Pytanie o powody atrakcyjności pewnych ruchów religijnych i nurtów duchowości, postawili w pracy *Odnajdywanie wiary* Richard Flory i Donald Miller.<sup>47</sup> *Post-boom generation* to osoby wychowane przez rodziców mających za sobą lata 60., hołdujących przekonaniu o wadze osobistych poszukiwań, często bez wsparcia instytucjonalnego. „Dzieci globalizacji”, świadkowie wzmożonej aktywności religijnej na scenie politycznej, w jakimś stopniu także skandali z tym związanych, co ukształtowało ich stosunek do religii i Kościołów. Nierzadko na modłę obrazoburczą w oczach ich rodziców, dobrą dla „przednowoczesnych kulturowych analfabetów”.<sup>48</sup>

### Religia prywatna?

Wróćmy zatem jeszcze do wcześniejszej kwestii, czy przedstawione wyżej rezultaty badań mówią o postępach sekularyzacji w USA. Odpowiedź zależy od tego, czy przyjmiemy, że dotyczy ona tylko form instytucjonalnych religii, a nie indywidualnych postaw ludzkich.

Oprócz opisanych wyżej zjawisk obserwujemy – w pełniejszy sposób omówioną przez Thomasa Luckmanna<sup>49</sup> – koncepcję „prywatyzacji” religii, czyli sytuację, gdy „indywidualna religijność uniezależnia się coraz bardziej od oferowanych «oficjalnych» modeli interpretacji sensu”.<sup>50</sup> Była o tym mowa we wcześniejszych akapitach niniejszego tekstu. Jednostka wykształca własne „«światy sensu», quasi-prywatne wykładnie swojego życia, działania i swojej rzeczywistości”.<sup>51</sup> Powstaje w ten sposób nowa postać wymiaru religijnego (duchowego), która ma charakter zindywidualizowany, prywatny. Uwolniona od ram instytucjonalnych, wyznaczających treść wiary i pełniących funkcje kontrolne w różnych aspektach życia, kieruje się ku swemu wewnętrznemu światu. W nim, w arbitralnie kształtowanej rzeczywistości sakralnej, szuka budulca dla gmachu własnej religijności (duchowości).<sup>52</sup> W ujęciu teoretycznym propono-

<sup>47</sup> R. Flory, D. E. Miller, *Finding Faith: The Spiritual Quest of the Post-Boomer Generation*, Rutgers University Press, New Brunswick 2008.

<sup>48</sup> *Tamże*, s. IX.

<sup>49</sup> Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, tłum. L. Bluszczyk, Kraków 1996; por. J. Marjański, „Niewidzialna religia” w *badaniach socjologicznych*, s. 191-209.

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 191.

<sup>51</sup> H. Knoblauch, „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność, w: Th. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, s. 40.

<sup>52</sup> Innym sposobem reagowania na zmieniający się świat jest postawa fundamentalistyczna. Sprzeciw wobec kwestionowania nienaruszalnych wcześniej poglądów i wartości. Anomia i relatywizm, wywołują u części ludzi religijnych postawę tym ściślejzego przyłgnięcia do tradycyjnych Kościołów i ich nauk. Niektórzy badacze przeciwstawiają fundamentalizm duchowo-

wane są różne terminy na opisanie tego zjawiska: „ukryta religia” (*implicit religion*),<sup>53</sup> „religia obywatelska” (*civil religion*),<sup>54</sup> „religia popularna” (*popular religion*),<sup>55</sup> „quasi-religia” (*quasi-religion*),<sup>56</sup> „religia świecka” (*secular religion*).<sup>57</sup>

Wzrostowi deklaracji o bezwyznaniowości nie towarzyszył w Stanach Zjednoczonych lat 90. XX w. zauważalny spadek wiary w Boga, życie pośmiertne, a udział ateistów i agnostyków w grupie tak zadeklarowanej szacowany był na ledwie 1/3. Pozostali potwierdzali jakąś postać wiary w Boga czy duchową Siłę Wyższą. Nie odwiedzają świątyń, nie działają w organizacjach religijnych, nie czytują Biblii, ale się modlą – zdecydowana większość czasami, piąta część badanych codziennie. Zatem dynamika ta nie pokazuje znaczącego wzrostu postaw ateistycznych; te pozostają dalej – jak w przeszłości – w kręgu kulturowej podejrzliwości Amerykanów.<sup>58</sup>

Również w sytuacjach trudnych życiowo badani myślą o sobie jako o częście większej, duchowej rzeczywistości, szukają w niej (Bogu) wsparcia i siły. Można z tego wnioskować, że bardziej – jak to było już podkreślane – chodzi tu o dystansowanie się od religii zorganizowanej i jej form doktrynalno-kulturowych niż o utratę przekonań religijnych.<sup>59</sup> Nierzadko więcej niż dystansowanie, bowiem ponad połowa z tej grupy odpowiada twierdząco na pytania, czy religia globalnie przynosi więcej konfliktów niż pokoju.<sup>60</sup>

---

ści, czasem w sposób rażąco uproszczony. Dla przykładu, David Tacey twierdzi: „Duchowość i fundamentalizm są na przeciwstawnych biegunach kultury. (...) Duchowość wyrasta z miłości i bliskości ze świętością, fundamentalizm ze strachu przed nią i bycia nią owładniętym. Wybór między nimi, to wybór między świadomą bliskością a nieświadomym owładnięciem”; por. D. T a c e y, *Spiritual Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*, Brunner-Routledge, New York 2004. Luckmann określa fundamentalizm jako „opcję holistyczną”, próbującą „dokonać nowej uniwersalizacji tego, co kiedyś mogło być uniwersalne, a obecnie stało się religijnym i moralnym dogmatem poznawczej mniejszości”; J. M a r i a n s k i, „Niewidzialna religia” w *badaniach socjologicznych* s. 196.

<sup>53</sup> E. B a i l e y, *Implicit Religion in Contemporary Society*, Kok Pharos, Kampen 1997.

<sup>54</sup> R. N. B e l l a h, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Harper & Row, New York 1970.

<sup>55</sup> D. C h i d e s t e r, *Authentic Fakes. Religion and Popular Culture*, University of California Press, Berkeley 2005.

<sup>56</sup> S. H u n t, *Religion in Western Society*, Palgrave MacMillan, Basingstoke 2002.

<sup>57</sup> W. J. H a n e g r a a f f, *New Age Spiritualities as Secular Religion: a Historian's Perspective*, *Social Compass* 46/1999, s. 145-160; D. C h i d e s t e r, *Authentic Fakes. Religion and Popular Culture*.

<sup>58</sup> Inaczej z wątpliwym w kwestiach wiary i agnostycyzmem, które zdają się być udziałem rosnącej liczby Amerykanów.

<sup>59</sup> M. H o u t, C. S. F i s c h e r, *Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations*, s. 173, 175. Dla porównania, szacunki mówią o 4% ateistów i agnostyków wśród ludzi posiadających preferencje konfesyjne; *tamże*, s. 173.

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 177.



\*\*\*

„Może socjologia ma rację, trzymając zagadnienie duchowości na dystans? Jest to zjawisko subiektywne, doświadczeniowe, nieracjonalne, nieweryfikowalne, nieprzewidywalne w swoich wykwitach. Te cechy trudno światłej socjologii przełożyć na porządkujący język tej dyscypliny”<sup>61</sup> To pytanie retoryczne, zadane przez Kierana Flanagana prowokacyjnie. Żadna nauka nie może uciekać od tematów trudnych, tym bardziej gdy są one istotne społecznie. Skoro wzmacnia się skłonność do duchowych poszukiwań, w ramach i poza ramami „religii zorganizowanej”, to rośnie znaczenie naukowej penetracji zjawiska. Jak zauważa J. Mariański: „Przemiany w religijności należy interpretować także w świetle teorii pluralizacji i indywidualizacji, dyspersji, socjalizacji, teorii rynku religijnego i ewangelizacji (kontrsekularyzacji). Aby badania nad religijnością i duchowością były poznawczo i eksplikacyjnie owocne, należy uwzględnić wymienione paradygmaty i stworzyć wielowymiarowe perspektywy badawcze”<sup>62</sup>. Rzecz zatem w wyznaczeniu określonej strategii badawczej. Wydaje się, że analiza iść powinna w stronę opisanego trendów w formach (rozwoju) duchowości oraz zaproponowania schematu interpretacyjnego, pozwalającego zrozumieć tę dynamikę w kontekście dotychczasowej wiedzy o religii w ogóle.<sup>63</sup>

Piotr Stawiński, Lublin

---

<sup>61</sup> K. Flanagan, *Introduction*, s. 2.

<sup>62</sup> J. Mariański, „Niewidzialna religia” w *badaniach socjologicznych*, s. 198; zob. A. Karnat-Napierała, *Tożsamość czyli świadomość redivivus*, Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2009, rozdz. *Indywidualizacja: tożsamość jednostkowa*, s.318-326.

<sup>63</sup> W. C. Roof, *Religion and Spirituality. Toward an Integrated Analysis*, s. 137; zob. E. Sakończak, *Principia dialogu Kościoła katolickiego z religiami Dalekiego Wschodu i Indii w świetle nauczania Soboru Watykańskiego II oraz dokumentów posoborowych*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2006.