

# Mariański, Janusz

---

## "Niewidzialna religia" w badaniach socjologicznych"

---

Studia Płockie 37, 191-209

---

2009

Artykuł został zdigitalizowany i 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 oraz w kolekcji mazowieckich czasopism regionalnych [mazowsze.hist.pl](http://mazowsze.hist.pl).

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Ks. Janusz Mariański

---

## „NIEWIDZIALNA RELIGIA” W BADANIACH SOCJOLOGICZNYCH

Niewidzialna religia (*The Invisible Religion*) – termin wprowadzony do socjologii religii przez socjologa niemieckiego Thomasa Luckmanna (ur. 14. X. 1927 roku w Jesienice, w Jugosławii), w latach sześćdziesiątych XX wieku, w wydanej w 1967 roku w Nowym Jorku książce *The Invisible Religion*, opierającej się na wcześniej opublikowanej w Niemczech książce *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (1963 rok). W książce tej nie zostało precyzyjnie wyjaśnione pojęcie „niewidzialnej religii”, ale została wyraźnie zaakcentowana funkcjonalistyczna koncepcja religii oraz opisane treści nowej społecznej formy religii (sprywatyzowana, synkretyczna, „świecka” religijność). Luckmann proponuje badanie nowych społecznych form przejawiania się religii, które wykraczają poza religijność kościelną (zorganizowaną, zinstytucjonalizowaną), kształtującą się w warunkach, w których Kościoły chrześcijańskie tracą swój „monopol interpretacyjny”, a doczesne systemy interpretacji sensu (politycznej, ekonomicznej czy „naukowej” proveniencji) przejmują ich miejsce.

„Niewidzialna religia wskazała na nadejście nowych *topoi*, rozumianych jako punkty krystalizacji problemów o ostatecznym znaczeniu, a przede wszystkim na sakralizację jednostki względnie autonomii indywidualnej. Tak więc zanik widzialności religii – zarówno jako struktury społecznej, jak i jako treści kulturowej – prowadzić może do tego, że tożsamość jednostkowa stanie się ostateczną instancją organizacji tego, co religijne. Indywidualna religijność uniezależnia się coraz bardziej od oferowanych «oficjalnych» modeli interpretacji sensu. Jednostka wykształca własne «światy sensu», *quasi*-prywatne wykładnie swojego życia, działania i swojej rzeczywistości”<sup>1</sup>.

Religia niewidzialna przemieszcza się z instytucji pierwotnych do wtórnych, charakteryzuje się niskim stopniem instytucjonalizacji kultu, zasadza się na utra-

---

<sup>1</sup> H. Knoblauch. „Niewidzialna religia” Thomasa Luckmanna, czyli o przemianie religii w religijność. W: Th. Luckmann. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie. Tł. L. Bluszcz. Kraków 1996 s. 40.

cie znaczenia przez religie zinstytucjonalizowane. „Niewidoczność” jej zawiera się w tym co subiektywne, a więc raczej na prywatnym rytuale i indywidualnym sumieniu. Nowa forma religii nie posiada ani publicznych reprezentacji, ani dostępnych na ogół ceremonii, ani powszechnie zapośredniczonych dogmatów religijnych, ani kolektywnie celebrowanych rytuałów. „W analizach biograficznych proces ten ujmuje się pod pojęciem indywidualizacji. Postępująca dyferencjacja strukturalna i pozbawianie sensu instytucjonalnych kontekstów działania sprawia, iż sama jednostka staje się instytucją, nadającą sobie poprzez biografizację trwałą sens. Materiał do tych konstrukcji czerpie jednostka naturalnie z istniejących już i dostępnych na rynku ofert, łącząc je w istny patchwork. Nie musi to jednakże oznaczać, że w ten oto sposób powstają «religie prywatne». Z jednej strony najrozmaitsze świeckie treści i czynności przejmować mogą funkcje religijne, a z drugiej strony może to prowadzić do swoistych form uspołecznienia”<sup>2</sup>.

### 1. „Niewidzialna religia” jako teoria funkcjonalna

Teoria niewidzialnej religii należy do nurtu funkcjonalnego w socjologii religii, który określa, jak religia działa, jakie są jej funkcje (integracyjne, kompensacyjne, sensotwórcze, redukcja złożoności tego świata i jego przygodności, zarówno na płaszczyźnie biografii jednostkowej, jak i w wymiarach społecznych) oraz jakie są konsekwencje działania religijnego dla strukturalnego kontekstu religii. Religia odnosi się do czegoś, co pozostaje w relacji z ostatecznymi sprawami człowieka albo z systemem ostatecznych znaczeń, z fundamentalnymi problemami tożsamości i orientacji, z wartościami spajającymi kultury lub przyczyniającymi się do utrzymania systemu społecznego. Była także definiowana jako system kompensacyjnych iluzji legitymizujących interesy klasy społecznej i podtrzymującej społeczno-ekonomiczny *status quo*.

Luckmann odnosi pojęcie religii do wszelkich procesów transcendowania biologicznej natury człowieka, prowadzących do kształtowania się ludzkiego „ja”. Religia zinstytucjonalizowana w Kościołach traci swój monopol wyjaśniania życia i przesuwają się do sfery prywatnej. Te nowe kształty społeczne religii sprawiają, że nie można utożsamiać procesów „odkościelnienia” (zrywanie więzi z Kościołem) z procesami sekularyzacji. Bezreligijność oznaczałaby zaprzeczenie ludzkiego „ja” i w końcu zakwestionowanie samego społeczeństwa. Ze względu na nierozzerwalny związek religii i tożsamości osobowej, religia pełni funkcje legitymizacyjne na płaszczyźnie osobowej tożsamości, jest subiektywnym systemem „ostatecznych znaczeń”. Właściwa człowiekowi potrzeba transcendowania swojej biologicznej natury jest fundamentalną stałą antropologiczną. Luckmann postrzega religię w sposób funkcjonalny i antropologiczny. Religia pojawia się wtedy, gdy człowiek wykracza poza czysto biologiczne istnienie i wchodzi w świat znaczeń i sensów, gdy staje się po prostu osobą. Stawanie się osobą jest w istocie

<sup>2</sup> Tamże s. 41.

procesem religijnym. Systemy znaczeń i sensów pomagają jednostce postrzegać życie jako uporządkowaną całość.

Przechodzenie religii do sfery prywatnej oznacza stałe przekształcanie się tzw. wielkiej Transcendencji, ukierunkowanej na sprawy po „tamtej stronie”, w małą Transcendencję, związaną z doświadczeniem czasu i przestrzeni („tu i teraz”). Th. Luckmann, mówiąc o niewidzialnej religii (nowa społeczna forma religii), wskazuje na radykalną subiektywność, którą „charakteryzuje mało spójny i nieobligatoryjny święty kosmos oraz niski stopień «transcendencji» w porównaniu z tradycyjnymi typami religii”<sup>3</sup>. Historyczne przesunięcie w kierunku małej Transcendencji niesie z sobą dla podmiotów większe możliwości, ale i większe ryzyko. Tworzenie własnej biografii religijnej jest zasadniczo inne i trudniejsze niż w okresie, kiedy dominującą postacią religijności była religijność kościelnie zdefiniowana.

Sekularyzacji podlega jedynie struktura społeczna, a nie indywidualum. We współczesnych społeczeństwach religia sytuuje się w sferze prywatnej jako symbolizacji autonomicznego indywidualum. Nie traci ona na znaczeniu, lecz przekształca swoje formy. Religia jest konieczna dla człowieka, by stał się on człowiekiem, bez niej straciłby on swoją osobowość. Sekularyzacja dotyczy jedynie instytucjonalnych form religii. Jednostki dość często nie wiążą swoich orientacji i wzorów zachowań z religią zinstytucjonalizowaną, lecz we własnym zakresie rozstrzygają o swojej religijności. Nowa społeczna forma religijności ma charakter prywatny, niewidzialny, indywidualny, niekonwencjonalny, niezinstytucjonalizowany, synkretyczny. Prywatyzacja religijności oznacza, że religia przesuwa się z wymiarów instytucjonalnych do wewnętrznego świata osoby<sup>4</sup>.

Funkcjoniści na ogół traktują religię jako pozytywną siłę w społeczeństwie, istniejącą we wszystkich społeczeństwach. Podtrzymuje ona więź i spójność społeczną, nadaje cel i sens życiu, sankcjonuje kontrolę społeczną i zapewnia wsparcie w trudnych sytuacjach życiowych. Religijność – jak podkreśla Z. Bauman – to „nic innego jak przecucie granic tego, co my, ludzie, jesteśmy w stanie pomyśleć i zrobić”,<sup>5</sup>. Funkcjonalne definicje religii opisują ludzką stronę religii, jak ona działa w społeczeństwie i na społeczeństwo oraz na osobę. Jeżeli przyjmuje się antropologiczną perspektywę w spojrzeniu na religię, to szybko dochodzi się do konkluzji, że spełnia ona wielorakie funkcje w osobowości i w społeczeństwie. W tym kontekście można uznać za religijne także te systemy przekonań i działań, które nie mają bezpośredniego odniesienia do *sacrum*, tego co nadprzyrodzone czy ponadempiryczne (np. ideologie, ogólne systemy wartości, skale preferencji).

W ujęciach funkcjonalnych treść (przedmiot) i funkcje religii nie są ujmowane łącznie. Może się więc zdarzyć, że przedmiotem analizy funkcjonalnej będą zjawia-

<sup>3</sup> Th. Luckmann. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie. Tł. L. Bluszcz. Kraków 1996 s. 155.

<sup>4</sup> Th. Luckmann. Gesellschaftliche Bedingungen geistiger Orientierung. W: Moral im Alltag. Sinnvermittlung und moralische Kommunikation in intermediären Institutionen. Hrsg. von Th. Luckmann. Gütersloh 1998 s. 19-46. Th. Luckmann. Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung. Freiburg im Breisgau 1963.

ska, które zwyczajowo (a nawet przez samych działających) nie są określane jako religijne, albo tracą swój religijny charakter te treści i formy religijne, które nie wypełniają przypisywanych im funkcji. Zwolennicy teorii funkcjonalnych dostrzegają korzyści poszerzenia definicji religii w tym, że umożliwia to analizę „niewidzialnych” form religijności czy funkcjonalnych ekwiwalentów religii. Funkcjonalne rozumienie religii pozwala badać ślady religijne w obszernym polu społecznym. Ujawnia ono wyraźniej niż pojęcie substancjalne, związki pomiędzy jednostką, społeczeństwem i religią. Jeżeli przyjmuje się antropologiczną i funkcjonalną perspektywę w spojrzeniu na religię, to szybko dochodzi się do konkluzji, że spełnia ona wielorakie funkcje w osobowości i w społeczeństwie. Zbyt szeroka definicja religii i religijności – zdaniem krytyków – traci wyraźną wartość heurystyczną.

W zależności od tego, jak rozumie się religię i religijność, kształtują się poglądy dotyczące postępów sekularyzacji we współczesnym świecie. Bez precyzyjnego zdefiniowania przedmiotu socjologii religii trudno jest odpowiedzieć na ważne pytanie, czy we współczesnym świecie religijność słabnie, nasila się, czy też mamy do czynienia z odrodzeniem, przemianą czy upadkiem religii. W warunkach zmieniającej się religijności nie możemy ograniczyć się do badania tylko religijności kościelnej, gdyż „[...] socjolog, który posługuje się definicją religii ufundowaną na doktrynie kościelnej, korzysta w rzeczywistości z bardzo wąskiego i ściśle jurydycznego pojmowania tej instytucji. Socjolog musi oczywiście brać pod uwagę ów aspekt instytucjonalny, ale nie wyczerpuje on całej rzeczywistości zjawisk religijnych i społecznych”<sup>6</sup>.

## 2. „Niewidzialna religia” a sekularyzacja

W koncepcji „niewidzialnej religii” została zakwestionowana już w latach sześćdziesiątych teoria sekularyzacji. Wątpliwości odnoszące się do tezy sekularyzacyjnej narastały w związku z pojawieniem się nowych form religijności w różnorodnych ruchach religijnych na zewnątrz i wewnątrz wielkich Kościołów. Według Th. Luckmanna będziemy bliżsi prawdy, jeżeli zamiast mówić o sekularyzacji, będziemy wskazywać na zmianę kształtów (postaci) religii. Recesja instytucjonalnie specyficznych form religijności nie oznacza recesji wszelkiej religijności. Nie można tych procesów utożsamiać. Jeżeli nawet Kościoły wyraźnie osłabły we współczesnym świecie i utraciły monopol w zarządzaniu sacrum, to bynajmniej nie zginęły. Ich miejsce zajmuje „sprywatyzowana” społeczna forma religii.

W społeczeństwach wolnego rynku i demokracji nie istnieją już możliwości wprowadzenia jakiegś nadrzędnej cenzury czy daleko idącej kanonizacji jednego światopoglądu. Jednostki, a także w pewnych warunkach i grupy społeczne, mo-

<sup>5</sup> Z. Bauman. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa 2000 s. 283.

<sup>6</sup> P. L. Berger, Th. Lucmn. *Socjologia religii a socjologia wiedzy*. W: *Socjologia religii*. Antologia tekstów. Red. W. Piwowski. Kraków 1998 s. 133.

gą sobie wybierać z „otwartego” rynku odpowiadające im modele religijności i nadawać im charakter zobowiązujący. W tym kontekście Luckmann mówi o ożywieniu dawnych ruchów okultystycznych i spirytualistycznych, o ruchu New Age, o niektórych ruchach ekologicznych. „Sprywatyzowana” religijność nie jest czymś jednolitym, jest zjawiskiem zróżnicowanym, o niskim stopniu instytucjonalizacji (brak kanonicznych dogmatów, słaby aparat dyscyplinujący). Pozostaje sprawą otwartą kwestia, do jakiego stopnia jednostka będzie w stanie utrzymać ten model religijności jako obowiązujący dla siebie, bez zewnętrznego i społeczno-poznawczego wsparcia. W rzeczywistości społecznej dochodzi do napięć pomiędzy „oficjalnym modelem” religii a zyskującym na znaczeniu indywidualnym systemem „ostatecznych znaczeń”<sup>7</sup>.

Dla Luckmanna religia jest podstawową (uniwersalną) cechą *conditio humana*, przekształcającą członków naturalnego rodzaju *homo sapiens* w aktorów w historycznym porządku społecznym. Ta transformacja jest możliwa dzięki zdolności transcendowania, a sama transcendencja stanowi podstawę religii. Luckmann wyróżnia trzy postaci transcendencji: małą, średnią i wielką. Sekularyzacja, która pojawia się na poziomie struktur społecznych, nie zachodzi w obszarze antropologicznym, nawet jeżeli mamy do czynienia z tzw. kurczeniem się transcendencji, symbolizowanej przez pojęcie samorealizacji. Religia nie jest przejściowym stadium ewolucji ludzkości, lecz uniwersalnym aspektem *conditio humana*. Pojawia się ona w różnych warunkach społeczno-strukturalnych i w różnych formach historycznych jako konstytuujący element ludzkiego życia, wiążąc idealny byt ludzki, zwłaszcza jego doświadczenie transcendencji, ze zbiorową wizją dobrego życia. Pomostem zespalaającym doświadczenia odnoszące się do rzeczywistości codziennej i pozakościelnej są symbole, rytuały, metafory<sup>8</sup>.

W warunkach nowoczesności z jej funkcjonalną specjalizacją różne obszary życia społecznego (np. nauka, gospodarka, polityka) uwolniły się od tradycyjnych norm religijnych, religia zaś znalazła się w sytuacji pluralizmu. Nastąpiła demopolizacja produkcji i dystrybucji światopoglądów. Zbiorowe religijne reprezentacje są tworzone i dystrybuowane na względnie otwartym rynku. Kanonizacja jednego światopoglądu dla całego społeczeństwa i skuteczna ogólna cenzura stają się niemożliwe. Różne światopoglądy stały się dostępne w zasadzie dla każdego, a wiara w wyjątkowość i wyższość czyjś poglądu na rzeczywistość transcendentną została w życiu codziennym podważona. Kościoły i sekty oferują swój „produkt” określany jako religijny, ale muszą współzawodniczyć z innymi światopoglądami religijnymi i ideologiami, powstającymi na różnych poziomach trans-

<sup>7</sup> Th. Luckmann. Die religiöse Situation in Europa. W: Wissen und Gesellschaft. Ausgewählte Aufsätze 1981-2002. Hrsg. von H. Knoblauch, J. Raab, B. Schnettler. Konstanz 2002 s. 132-137.

<sup>8</sup> Th. Luckmann. Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie. Tł. L. Bluszcz. Kraków 1996. Th. Luckmann. Transformations of Religion and Morality in Modern Europe. „Social Compass” 50: 2003 nr 3 s. 275-285. H. Knoblauch. Europe and Invisible Religion. „Social Compass” 50: 2003 nr 3 s. 267-274.

cendencji. Coraz większą pozycję na rynku zyskują nowi dostarcyciele „konstrukcji świętego kosmosu”, z New Age włącznie. Tracą na znaczeniu tradycyjne formy religijności kościelnej, utwierdzają się natomiast formy religijności sprywatyzowanej, subiektywnej i dyfuzyjnej. Religijność zmienia się wyraźnie od strony treściowej<sup>9</sup>.

Obok sprywatyzowanych form religijności, naznaczonych często „indywidualnym synkryzmem” i „subiektywną mieszaniną”, Luckmann wskazuje na swoją opcję holistyczną, jaką jest fundamentalizm. Jest on do pewnego stopnia reakcją na nowoczesność, która jest postrzegana jako wróg ludzkiej egzystencji, alienująca jednostkę ze społeczeństwa, wywołująca dezorientację i anomie, wspierająca „niemoralność” życia ekonomicznego i politycznego. Fundamentalizm próbuje dokonać nowej uniwersalizacji tego, co kiedyś mogło być uniwersalne, a obecnie stało się religijnym i moralnym dogmatem poznawczej mniejszości. W społeczeństwach zachodnioeuropejskich religia przechodzi zmianę społecznych form. Sprywatyzowana społeczna forma religijności nie może być interpretowana jako upadek religii, co sugeruje teoria sekularyzacji. W tej czy innej formie religia jest nadal żywa. Sprywatyzowana religia znajduje swoją rozproszoną nośność społeczną w pośrednich grupach i instytucjach<sup>10</sup>.

Błędem teorii sekularyzacyjnych jest ignorowanie faktów, że religie w warunkach nowoczesności mogą i rzeczywiście podlegają poważnym przekształceniom i modyfikacjom. Zmiany mogą dokonywać się – choć z trudem – od areligijności do religijności. Przeobrażenia, jakie dokonują się we współczesnej religijności, nie można rozumieć wyłącznie w kategoriach sekularyzacji, lecz szerzej – jako transformację. Religia oficjalna wprawdzie nie legitymizuje już całego społeczeństwa, utraciła swój wpływ na inne sfery instytucjonalne (np. gospodarka, nauka, prawo), a nawet i na sposób życia poszczególnych ludzi, ale nie oznacza to wytworzenia się religijnej pustki. „Skoro religia jest właściwością antropologiczną, ludzie pozostają religijni, zaś religia może przyjąć takie formy społeczne, które wcale nie muszą się wyrażać w postaci instytucji i wyobrażeń tradycyjnie rozpoznawalnych jako religijne. W konsekwencji poszerza się nie tylko pluralizm religii, które konkurują z pozostałością oficjalnego modelu religii (w różnych społeczeństwach w różnicowanym stopniu). Luckmann podkreśla przede wszystkim epokowy wzrost znaczenia procesu prywatyzowania religii”<sup>11</sup>.

W ostatniej dekadzie XX wieku socjologowie coraz częściej mówili o zahamowaniu procesów sekularyzacyjnych w Europie, o rozwoju różnych pozakościelnych form religijności (*religion unchurched*), o nowych formach obecności religii

<sup>9</sup> Th. Luckmann. Teorie religii a zmiana społeczna. W: Socjologia religii. Antologia tekstów. Red. W. Piwowski. Kraków 1998 s. 89-107;

<sup>10</sup> P. L. Berger, Th. Luckmann. Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen. Gütersloh 1995. Th. Luckmann. Komunikacja moralna w nowoczesnych społeczeństwach. W: Współczesne teorie socjologiczne. T. 2. Wybór i oprac. A. Jasińska-Kania, L. M. Nijakowski, J. Szacki, M. Ziółkowski. Warszawa 2006 s. 938-947.

<sup>11</sup> H. Knoblauch. Thomas Luckmann: prywatyzacja nowoczesnej niewidzialnej religii. W:

w życiu publicznym. We współczesnym świecie nie tyle pogłębia się alternatywa „wiara – niewiara”, ile raczej „wiara chrześcijańska – różne wiary i światopoglądy”. Procesy sekularyzacji i indywidualizacji nie oznaczają upadku czy zmierzchu religii, ale przede wszystkim zmianę jej charakteru i funkcji. Rozwój nowych ruchów religijnych traktuje się jako „dowód niegasnącej żywotności potrzeb religijnych i religijnego potencjału człowieka. [...] Świętość w doświadczeniu współczesnego człowieka przyjmuje bardzo różne oblicza i często nieprzystające do określeń religii historycznych, a socjologia nie może tego ignorować”<sup>12</sup>. W Stanach Zjednoczonych pod koniec XX wieku około 20% Amerykanów dystansowało się od zorganizowanych religii. Nie dokonywała się u nich konwersja na sekularyzm, lecz raczej na różne formy eklektycznej duchowości, gwarantującej bardziej pewną i autentyczną drogę do swojego „ja” i *sacrum*. Przemiana dokonywała się od „denominacji” do „indywidualnej mistyki”, a nie do bezreligijności („duchowi ale nie religijni”)<sup>13</sup>. Należy jednak pamiętać, że religijność czy duchowość pozbawiona konkretnych form instytucjonalnych jest ulotna jak piasek na pustyni i nie jest łatwa do socjologicznego zbadania.

Nowa religijność jest często kojarzona z ruchami ezoterycznymi, które uzyskały znaczną popularność w okresie dwóch ostatnich dekad XX wieku. Odwołują się one do astrologii, mistyki, religii Wschodu, technik psychologicznych, magii, parapsychologii oraz do przeżywania niezwykłych doświadczeń i doznań (np. doświadczenia mistyczne, odmienne stany świadomości, poszerzanie świadomości, mówienie różnymi językami, cudowne uzdrowienia). Rynek książek z zakresu ezoteryki nieustannie rośnie. Wiele materiałów oferuje internet. Klientów wróżbitów, astrologów czy jasnovidów raczej przybywa niż ubywa. Wierzenia i praktyki astrologiczne – niezależnie od ich oceny z punktu widzenia zorganizowanych religii i Kościołów – spełniają jakieś rzeczywiste, nie do końca rozpoznane czy zracjonalizowane potrzeby ludzkie<sup>14</sup>. Akcentuje się w tych formach religijności i duchowości nie tyle poznawanie, ile raczej emocje, objawienia i doświadczenia<sup>15</sup>.

Zjawiska określane mianem parareligii, czy szerzej duchowości, wykraczają poza tę rzeczywistość, która ujawnia się w Kościołach, sektach czy innych organizacjach religijnych. Tworzy one szerokie pole różnorodnych alternatyw dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Wiążą się one ze zdolnością człowieka do transcendowania codziennej rzeczywistości, „przekraczania siebie” i szukania jakichś form duchowości. Socjolog niemiecki H. Knoblauch nazywa te przejawy duchowości

---

Filozofia religii od Schleiermachera do Eco. Red. V. Drehsen, W. Gräb, B. Weyel. Tł. L. Łysień. Kraków 2008 s. 196.

<sup>12</sup> I. Borowik. Między „upadkiem” religii a „religijnym ożywieniem”. W: Wiek wielkich przemian. Red. M. Dobroczyński, A. Jasińska. Warszawa-Toruń 2001 s. 265.

<sup>13</sup> J. Casanova. Religie publiczne w nowoczesnym świecie. Tł. T. Kunz. Kraków 2005 s. 340.

<sup>14</sup> Z. Drozdowicz. Problemy identyfikacyjne ze współczesnymi kultami, sektami i nowymi ruchami religijnymi. W: Współczesna Europa w poszukiwaniu swej tożsamości. Red. Z. Drozdowicz. Poznań 2003 s. 212-214.

<sup>15</sup> S.A. Wargacki. Mistyczne – odmienne stany świadomości – neuroteologia. „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007 nr 57/58 s. 123-139.



religijnością w szerokim tego słowa znaczeniu, a ze względu na to, że może ona ujawniać się w wymiarach masowych – duchowością popularną lub ludową (*populäre Spiritualität*). Popularna duchowość może ujawniać się w nadzwyczajnych wydarzeniach, jak np. mówienie językami, objawienie się aniołów, jak i w doświadczeniach związanych z umieraniem i śmiercią<sup>16</sup>. Tak rozumiana duchowość staje się rzeczywistością konkurencyjną dla tradycyjnej religijności. W każdym razie różnego rodzaju nowe zjawiska duchowości wydają się zyskiwać na znaczeniu w późnej nowoczesności. 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.

W nowoczesnych społeczeństwach, zwanych dzisiaj dość często ponowoczesnymi, religia traci bezpośredni wpływ na życie społeczne. Także wiele decyzji jednostkowych nie mieści się w sferze zastrzeżonej dla sacrum. W wyjaśnianiu i interpretacji życia społecznego religia ma w nowoczesnych społeczeństwach wielu konkurentów, tym samym traci swoją dawną wiarygodność jako jedyne źródło sensu życia. Nie znika ona w społeczeństwie lecz jedynie zmienia swoje formy społeczne. W tym sensie sekularyzacja może być pojmowana jako społeczno-kulturowa transformacja. Byłoby przedwcześnie określać współczesne społeczeństwa wysoko rozwinięte jako całkowicie zsekularyzowane. Czynniki religijny jest wciąż obecny w jakichś formach we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Teoria globalnej sekularyzacji okazuje się niezdolna do wyjaśnienia wielu faktów religijnych. 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.

Niespodziewanie, ku zaskoczeniu zwolenników tezy o totalnej sekularyzacji we współczesnym świecie, w wielu społeczeństwach ponowoczesnych o daleko idącej sekularyzacji, pojawiają się tendencje świadczące o „duchowej produktywności” współczesnej kultury. Coraz częściej mówi się na gruncie nauk socjologicznych o swoistym renesansie potrzeb religijnych. Ponowoczesny człowiek poszukuje różnych form zaspokojenia swoich potrzeb religijnych, tyle że nie zawsze w zinstytucjonalizowanych religiach i Kościołach, lecz bardziej w sferze odkościelnionej i sprywatyzowanej religijności (duchowości), będącej nierzadko kompilacją (zlepkiem) elementów z różnych systemów religijnych i filozoficznych. Obok socjologii religii zaczyna rozwijać się socjologia duchowości.

Nowe formy religijności, a zwłaszcza duchowości, w nowoczesnych społeczeństwach stanowią specyficzny obszar dociekań socjologicznych, który nie poddaje

<sup>16</sup> H. Knoblauch. *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung*. Freiburg im Breisgau 1999 s. 32-33.

się łatwo wyjaśnieniom w kategoriach klasycznej socjologii religii, zdominowanej przez paradygmat sekularyzacyjny. Dowodzą one, że w rzeczywistości nie mamy do czynienia tylko z linearnym i stopniowym procesem sekularyzacji. Wierzenia i obrzędy religijne są poddawane rozmaitym transformacjom i modyfikacjom. Nowe ruchy religijne i nurty duchowości domagają się „prawa do bycia odmiennymi”, aż po prawo uwolnienia się od wszelkich transcendentnych odniesień<sup>17</sup>. Żyjemy ani w najlepszym ani w najgorszym ze światów, ale w świecie, w którym zaznacza się bardzo wyraźnie dywersyfikacja nastrojów, przekonań i zachowań religijnych.

### 3. Badania empiryczne nad „niewidzialną religią”

Socjologia empiryczna w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych tylko częściowo nawiązywała do koncepcji „niewidzialnej religii”. Konstatowano, że tradycyjne formy religii załamują się lub przybierają nowe kształty, wskazywano na tendencje prywatyzacyjne i synkretyczne, na „kurczenie się” rozmiarów Transcendencji, przejmowanie przez wartości osobiste (np. autonomia, dobrobyt, troska o zdrowie i ciało) funkcji, wypełnianych dawniej przez wielkie Transcendencje, pojawianie się różnych form niedogmatycznej, sfragmentaryzowanej, rozproszonej religijności (R. Cipriani), religijności *implicite* (E. I Bailey), ubogiej w teologiczne wyobrażenia o Bogu (S. Burgalassi), religijności rynkowo zorientowanej (R. Stark, W. S. Bainbridge), czy przejawiającej się w ruchu New Age, w nowoczesnym okultyzmie czy w ruchach terapeutycznych (N. J. Demerath). Badania empiryczne koncentrowały się bardziej na diagnozowaniu procesów osłabienia religijności kościelnej, zmniejszania się liczby zwolenników „oficjalnego” modelu religijności (religijność selektywna) niż na opisie przejawów „niewidzialnej religii”.

Teoretyczne koncepcje „niewidzialnej religii” Th. Luckmanna zostały w pełni zweryfikowane w badaniach empirycznych nad religijnością dopiero w 1991 roku przez niemieckiego socjologa H. Barza. Postanowił on zbadać te nurty religijne, para- lub pseudoreligijne, które pojawiały się poza oficjalnymi Kościołami, stawiając także pytanie, w co w ogóle wierzy młodzież niemiecka, co sądzi ona o chrześcijańskim przesłaniu Kościołów, w co wierzy ta młodzież, która odeszła od Kościoła, jakie znaczenie przepisuje ona religii w życiu codziennym, czy i w jaki sposób poszukuje ostatecznego sensu życia (tzw. horyzont sensu), jak wygląda „świat” życia ludzi młodych po wygaśnięciu tradycyjnej religii chrześcijańskiej („wiarą bez wiary”). Tak postawiony problem socjologiczny wymagał odwołania się do funkcjonalnego pojęcia religijności, w którym religia nie jest ograniczona do tradycji chrześcijańskiej czy określonych prawd wiary, lecz jest rozumiana szeroko jako wielkość strukturalizująca i obejmująca wszystkie dziedziny życia codziennego, w której *sacrum* i *profanum* nie są absolutnie od siebie oddzielone. To,

<sup>17</sup> C. G. Parker. Współczesna religia ludowa. Złożony obiekt badań dla socjologów. W: Socjologia codzienności. Red. P. Sztompka, M. Boguni-Borkowska. Kraków 2008 s. 823.

co świeckie, może nabierać sensu religijnego, to, co religijne czy kościelne, może pełnić inne funkcje, nie mające wiele wspólnego z religią.

Badania socjologiczne nad religijnością młodzieży niemieckiej zostało pomyślane jako studium o charakterze jakościowym. Tematy rozmów dotyczyły najpierw spraw życia codziennego, jak postawy wobec pracy, czas wolny, kontakty społeczne w środowisku rówieśniczym, doświadczenia życiowe, orientacje moralne itp., a więc szerokiego pola opinii i przekonań życiowych. Dopiero jakby na drugim planie pojawiły się problemy związane ze znaczeniem religii w życiu osobistym, z wiarą w Boga i Chrystusa, postawą wobec Kościoła, wreszcie problemy związane z konkretnymi doświadczeniami religijnymi, parareligijnymi czy pseudoreligijnymi. W interpretacji zebranych materiałów empirycznych był stosowany fenomenologiczny opis.

Podstawowe pytanie badawcze dotyczyło kwestii, w co wierzą młodzi, których w tradycyjnym sensie należałoby określić jako niewierzących, dla których tradycyjne nauki chrześcijańskie są zwykłą retoryką. Jak wynika z omawianych badań, credo przeciętnego młodego człowieka w Niemczech zdystansowanego wobec religii i Kościoła można skrótowo przedstawić w następujący sposób: wierzę przede wszystkim w samego siebie, wierzę tylko w to, co uznaję za prawdziwe, nie wierzę w coś nadnaturalnego, wierzę w Boga i Szatana, który jest we mnie, w kosmosie, wierzę w to, co dostrzegam, co potrafię udowodnić, wierzę w paranormalne zjawiska (np. jasnowidzenie, fenomeny okultystyczne), wierzę w reinkarnację. Niektórzy z tych badanych odczuwali jeszcze jakąś więź z dawną tradycją chrześcijańską, od której pragnęli się zdystansować, ale interesowali się różnymi religiami, w których – jak sądzili – znajduje się więcej prawdy niż w chrześcijaństwie. Wreszcie byli i tacy, którzy mówili: „wierzę tylko o tyle, o ile coś z tego mam” (użyteczna postawa wobec religii)<sup>18</sup>.

Badania socjologiczne Barza spotkały się z ostrą krytyką w kręgach socjologów religii i teologów pastoralistów. Krytycy podkreślali dowolność w ustalaniu próby badawczej (86 osób), podejście dziennikarskie i reporterskie w opracowaniu zebranych wyników empirycznych, brak teoretycznego uzasadnienia wyboru takich, a nie innych dziedzin życia, w których śledzi się przejawy „niewidzialnej religijności”, nadużycia interpretacyjne uzyskanych wyników (tworzenie zwykłych artefaktów), dowolność w tworzeniu typologii i w kwalifikowaniu poszczególnych jednostek jako „oddalonych od Kościoła”, „heretyków” i „związanych z Kościołem”. Studium socjologiczne Barza opisuje dość dobrze tę część młodzieży wywodzącej się z Kościoła ewangelickiego, która odczuwa dystans wobec własnego Kościoła lub w praktyce odeszła już daleko od wszelkich form zinstytucjonalizowanej religijności. Uzyskane wyniki empiryczne są wyzwaniem dla

<sup>18</sup> H. Barz. The pursuit of happiness. Empirische Befunde zur Religion der ungläubigen Jugend in Deutschland. „Praktische Theologie” 29: 1994 nr 2 s. 106-108. H. Barz. Postmoderne Religion am Beispiel der jungen Generation in den Alten Bundesländern. Opladen 1992. H. Barz. Postsozialistische Religion am Beispiel der jungen Generation in den Neuen Bundesländern. Opladen 1993.

duszpasterstwa młodzieżowego, które zbyt silnie koncentruje się na tych, którzy jeszcze praktykują, a sukcesy duszpasterskie mierzy wzrostem udziału w nabożeństwach kościelnych. Reakcje oficjalnych kręgów kościelnych na rezultaty badań socjologicznych wskazujących na radykalną utratę znaczenia religii chrześcijańskiej w życiu wielu młodych ludzi oscylowały pomiędzy dramatycznym lękiem i lekceważącym bojkotem („nic nowego”, „nie odpowiada prawdzie”). Krytycy nie dostrzegli trudności badań nad „niewidzialną religijnością”, która wciąż znajduje się *in statu nascendi*. Warto zaznaczyć, że podobnych badań socjologicznych nie przeprowadzono dotychczas w środowiskach młodzieży katolickiej całkowicie zdystansowanej wobec Kościoła<sup>19</sup>.

Od początku lat dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku koncepcja „niewidzialnej religii” pojawia się – przynajmniej pośrednio – jako problem badawczy w diagnozach dotyczących tzw. religijności pozakościelnej. Religijność pozakościelna (zindywidualizowana, sprywatyzowana, niewidzialna, „łazikująca”) w szerokim rozumieniu tego słowa odnosi się do wszelkich form życia religijnego, które kształtują się poza wielkimi Kościołami chrześcijańskimi (katolicyzm, prawosławie, protestantyzm), a więc obejmuje ona zarówno tradycyjne sekty, jak i nowe ruchy religijne nie związane z wielkimi Kościołami. Tego rodzaju religijność odbiega mniej lub bardziej znacząco od tej, która jest propagowana i oczekiwana przez Kościoły, od systemu wartości i norm oraz oczekiwanych ról w ramach instytucji kościelnych. W sensie ścisłym religijność pozakościelną odnosimy do tych form życia religijnego, które kształtują się poza formami zinstytucjonalizowanych religii (łącznie z nowymi ruchami religijnymi). Chodzi o tych wierzących, którzy określają siebie jako religijnych, ale równocześnie – mniej lub bardziej radykalnie – odrzucają wszelką religię zinstytucjonalizowaną. Wierzą oni, że drogę do Boga (rozmaicie rozumianego) odnajduje się nie poprzez społecznie uznane formy religii, lecz dzięki osobistej wierze. Mają swojego Boga, swoje niebo, swoje zbawienie, swoje małe *credo*. Niewiele znaczą dla nich granice pomiędzy poszczególnymi religiami i wyznaniem.

Coraz więcej ludzi wierzących nie chce, by Kościół definitywnie ustalał, jak ma wyglądać ich życie religijne. Uważają oni, że mają prawo samodzielnie określać swój stosunek do Kościoła i ustalonych przez niego wartości i norm. Ta subiektywna definicja religijności nie musi być zgodna z wymogami kanonicznymi. Kryzys społecznie zinstytucjonalizowanych form religii zbiega się z popularnością tych form kultu religijnego, które nie wymagają trwałego zaangażowania i podejmowania nieodwołalnych zobowiązań. Religijność pozakościelna jest nie tylko stanem, ale przede wszystkim ciągłym procesem, nie tyle jest dana, ile zadana, pozostaje w stanie nieodokreślenia, otwarta na różne opcje i rozwiązania. Tworzy podstawy do hiperpluralizmu religijnego. W warunkach (po) nowoczesności nic nie jest dane w sposób nieodwołalny, raz na zawsze, także i religijność. Religijność pozakościelna o charakterze zindywidualizowanym nie jest czymś stałym, lecz ja-

<sup>19</sup> Jugend und Religion. „Wer glaubt denn heute noch an die sieben Gebote?” Hrsg. von I. Holzappel, W. Schönamsgruber, W. Stark. Bad Boll 1992 s. 350. J. Mariański. Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne. Kraków 1997 s. 310-311.

wi się jako coś nieokreślone, ciągle otwarte na różne możliwości, niekiedy staje się bardzo atrakcyjnym „towarem”.

Religijność pozakościelna ma dość często charakter synkretyczny, w skrajnych przypadkach kształtują się jej postaci hybrydalne. Wiara złożona z elementów zaczerpniętych z różnych religii może być porównana do dywanu splecionego z różnych tkanin, albo do duchowego supermarketu, „szwedzkiego stołu”, z których każdy może wybierać to, co zechce, co mu się podoba, według własnego uznania. Tzw. *bricolage* w odniesieniu do religii, albo „*religia à la carte*” oznacza, że jednostka konstruuje swoją religijność według preferowanych przez siebie prawd (dogmatów), wartości i norm moralnych, praktyk i doświadczeń religijnych, a nawet i treści parareligijnych oraz przesądów. Religijny *bricolage* charakteryzuje się indywidualnością i synkretyzmem<sup>20</sup>. Socjolog austriacki R. Richter nazywa to zjawisko postmodernistyczną religią zindywidualizowaną<sup>21</sup>, a socjolog włoski R. Cipriani mówi o religijności „rozproszonej” (dyfuzyjnej)<sup>22</sup>. Z oficjalnej religii przyjmuje się to, co uważa się za pożyteczne lub pożądane, nie przywiązuje się znaczenia do apeli władz kościelnych. Tradycyjne autorytety i instytucje tracą siłę wpływania na całe społeczeństwo, a nawet na życie wiernych.

Niektórzy socjologowie mówią o nowych formach duchowości jako o ekwiwalentach religii, o pozakościelnej religijności (duchowości), parareligii, religijności alternatywnej, substratach religii, magii, przesądach, o alternatywnych formach wiary, o orientacjach duchowych w religijności codziennej, o renesansie ezoteryki, o przebudzeniu ewangelizacyjnym. W literaturze socjologicznej odnajdujemy wiele określeń w odniesieniu do nowych form religijności: ponownie upolityczniona świadomość religijna (J. Habermas), chrześcijaństwo poza Kościołem (T. Rendtorff), demonstracyjne zajmowanie publicznych przestrzeni przez przedstawicieli organizacji religijnych (F. W. Graf), niewidzialna religia w religii widzialnej (Ch. Bochinger), rozproszona religijność (M. N. Ebertz), kulturowe zainteresowanie religią (U. Ruh), mgławica mistyczno-ezoteryczna (F. Champion), subiektywna religia prywatna (D. Martin), niezorganizowana subiektywna duchowość (D. Martin), powtórne zwycięstwo religii (M. Introvigne), religia tęsknoty (M. Widl), postmodernistyczna pobożność ludowa (M. Widl), alternatywne formy duchowości i religii (J. Beckford), ponowoczesne zainteresowanie tradycyjnymi formami chrześcijaństwa (D. Lyon), duchowe poszukiwania (R. Bibby), poszukująca religijność (K. Bowen), postreligijna duchowość bez Boga (I. Verhack), powrót Boga (E. Otto), renesans religii (H. Joas).

Zjawiska określane mianem parareligii wykraczają poza tę rzeczywistość, która ujawnia się w Kościołach, sektach czy innych organizacjach religijnych. Wiąza

<sup>20</sup> S. Wargacki. *Bricolage religijny*. W: *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Red. M. Libiszowska-Zółtkowska, J. Mariański. Warszawa 2004 s. 41.

<sup>21</sup> R. Richter. *Die Lebensstilgesellschaft*. Wiesbaden 2005 s. 81.

<sup>22</sup> R. Cipriani. *Secularization or „diffused religion?”* W: *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden 2006 s. 123-140.

się one ze zdolnością człowieka do transcendowania codziennej rzeczywistości, „przekraczania siebie” i szukania jakichś form duchowości. Socjolog niemiecki H. Knoblauch nazywa te przejawy duchowości religijnością w szerokim tego słowa znaczeniu, a ze względu na to, że może ona ujawniać się w wymiarach masowych – duchowością popularną lub ludową (*populäre Spiritualität*). Popularna duchowość może ujawniać się w nadzwyczajnych wydarzeniach, jak np. mówienie językami, objawienie się aniołów, jak i w doświadczeniach związanych z umiaredniem i śmiercią<sup>23</sup>. Tak rozumiana duchowość staje się rzeczywistością konkurencyjną dla tradycyjnej religijności. W każdym razie różnego rodzaju nowe zjawiska duchowości wydają się zyskiwać na znaczeniu w późnej nowoczesności. Wielu ludzi współczesnych rozmyśla i poszukuje sensu i celu swojego życia, a nowe formy duchowości uznaje za bardziej atrakcyjne niż tradycyjną religijność (od religijności do duchowości).

Religie w takiej czy innej formie są elementem „nie do wykreślenia” ze społeczeństwa, nawet jeżeli tradycyjne Kościoły chrześcijańskie w Europie znajdują się w stanie permanentnej „turbulencji”. Nie są one przejściową fazą w rozwoju ludzkości, niedopasowaną do współczesnych społeczeństw, lecz uniwersalną cechą ludzkiej kondycji, włączającą indywidualną istotę ludzką w doświadczenie transcendencji i poszukiwanie dobrego życia<sup>24</sup>. Co prawda, z socjologicznego punktu widzenia nie można udowodnić, że człowiek jest z natury religijny, ale wydaje się on przynajmniej wirtualnie religijny. W procesach indywidualizacyjnych jednostka znajduje się w centralnym punkcie wszystkich interesów życiowych, także religijność nabiera cech zindywidualizowanych. W konsekwencji socjologowie przesuwają swoje zainteresowania z relacji „religia – Kościół” na aspekty zindywidualizowanej religijności, która coraz wyraźniej pojawia się w polu religijnym współczesnych społeczeństw<sup>25</sup>. Pozakościelna religijność, także w wersji religijności postmodernistycznej, charakteryzuje się wysoką koniunkturą, tym samym i teoria „niewidzialnej religii” Luckmanna zyskała jakby na znaczeniu. Fenomenologiczne założenia socjologii wiedzy i funkcjonalistyczna koncepcja religii, leżące u podstaw „niewidzialnej religii” okazały się owocne dla rozwoju socjologii religii, zarówno dla teorii jak i praktyki badawczej<sup>26</sup>. Badania nad religijnością pozakościelną doprowadziły do rozszerzenia i uszczegółowienia koncepcji „niewidzialnej religii”.

Według sondażu z 2002 roku w niemieckich landach zachodnich formy pozakościelnej religijności nie były zbyt rozpowszechnione w społeczeństwie. W ca-

<sup>23</sup> H. Knoblauch. *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtod-Erfahrung*. Freiburg im Breisgau 1999 s. 32-33.

<sup>24</sup> Th. Luckmann. *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*. „Social Compass” 50: 2003 nr 3 s. 275-285. H. Knoblauch. *Europe and Invisible Religion*. „Social Compass” 50: 2003 nr 3 s. 275.

<sup>25</sup> P. Bourdieu. *Medytacje pascaliańskie*. Tł. K. Wakar. Warszawa 2006 s. 160 i 233.

<sup>26</sup> M. Zemło. *Relacje między socjologią wiedzy i socjologią religii w ujęciu Petera L. Bergera i Thomasa Luckmanna*. „Kultura i Społeczeństwo” 49: 2005 nr 3 s. 143-163.

łej zbiorowości 2,8% badanych informowało o swoich osobistych doświadczeniach z New Age, 6,0% – z antropozofią i teozofią, 5,6% – z zen-medytacjami, 2,0% – z reinkarnacją, 13,5% – z kamieniami mającymi wpływ na zdrowie, 4,1% – z mistyką, 5,5% – z magią, spirytyzmem i okultyzmem, 6,5% – z cudownymi uzdrowieniami, 21,0% – z różdżkarstwem i wahadełkiem, 17,0% – z wrózeniem z kart, 29,1% – z astrologią i horoskopami. Wskaźniki tych, którzy zdecydowanie wierzyli w te praktyki, były dość niskie, wskaźniki słabo wierzących – wyraźnie wyższe. Pomiedzy religijnością kościelną i pozakościelną nie istniała ani pozytywna ani negatywna korelacja. Religijność pozakościelną – w powyższym rozumieniu – można odnaleźć zarówno w Kościołach chrześcijańskich, jak i poza nimi. Jej wzrost nie kompensuje osłabienia religijności kościelnej i kościelności. Warto podkreślić, że w wielkich miastach, wśród młodzieży i osób lepiej wykształconych aprobatą tradycyjnych treści wiary chrześcijańskiej plasuje się poniżej „średniej”, aprobatą różnych form religijności pozakościelnej mieści się powyżej tej „średniej”. Trend ku subiektywnej, alternatywnej czy synkretycznej religijności jest – według D. Pollacka – fenomenem mniejszościowym w społeczeństwie. Kościoły pozostają w dalszym ciągu najważniejszym reprezentantem religii<sup>27</sup>. Nowe przejawy poszukiwań duchowych uznaje się za zjawiska o charakterze przejściowym, jako swoiste hobby, któremu brak rzeczywistej głębi i „ontologicznego” znaczenia.

Wśród młodzieży niemieckiej będącej w wieku 12-25 lat w 2006 roku – jak wynika to z 15. sondażu Shella – 46% badanych wierzyło, że ich życie określa los i przeznaczenie, 24% – aniołowie i dobre duchy, 22% – gwiazdy i ich konstelacje, 16% – niewytłumaczalne zjawiska jak jasnowidztwo i telepatia, 9% – szatan i złe duchy, 7% – UFO i istoty pozaziemskie; 42% – wykluczało wpływ wszystkich tych instancji (w sumie 58% – dopuszczało). Wiara w zjawiska parareligijne jest znacznie bardziej intensywna wśród osób wierzących w Boga osobowego lub w jakąś istotę wyższą, niż wśród niezdecydowanych lub niewierzących. Znaczna część młodzieży dystansuje się wobec tych zjawisk, np. wśród niewierzących aż 66% badanych kwestionuje wpływ wymienionych wyżej istot czy instancji na swoje życie (wśród wierzących w Boga osobowego – 28%). Istnieje więc związek korelacyjny między postawami religijnymi i parareligijnymi<sup>28</sup>.

Nawet w bardzo zsekularyzowanych krajach Europy Zachodniej, jak np. w Holandii (61% ludności nie należy do Kościołów), socjologowie odnotowują rozwój różnych form „postmodernistycznej duchowości” oraz postaw i zachowań magicznych. Wśród ogółu badanych Holendrów w 2006 roku 42% wierzyło, że niektóre osoby mają zdolność przepowiadania przyszłości, 35% wierzyło w możliwość nawiązania kontaktu ze zmarłymi, 29% wierzyło w horoskopy i ich wpływ

<sup>27</sup> D. Pollack. *Wiederkehr der Religion oder Säkularisierung. Zum religiösen Wandel in Deutschland. „Ost – West. Europäische Perspektiven”* 8: 2007 nr 1 s. 15-19.

<sup>28</sup> Th. Gensicke. *Jugend und Religiosität. W: Jugend 2006. 15. Shell Jugendstudie. Eine pragmatische Generation unter Druck. Frankfurt am Main 2006 s. 211-216. M. Sellmann. Shell-Jugendstudie 2006. Eine pragmatische Generation unter Druck. „Stimmen der Zeit”* 132: 207 nr 1 s. 67-68.

na życie człowieka. Według oceny socjologów holenderskich około 8% ludności tego kraju można określić jako deklarujących „nową duchowość”. Szczególnie są oni reprezentowani przez ludzi wierzących ale niezwiązanych z Kościołami, kobiety, osoby z wyższym wykształceniem, mieszkających w wielkich miastach. Otwartość na nowe formy duchowości wyraźnie wzrasta<sup>29</sup>.

Do nurtu współczesnej duchowości można zaliczyć ruch New Age („Nowa Era”) określany jako kult, religia, ruch *quasi*-religijny, ruch pseudoreligijny lub jako szeroki nurt kultury duchowej współczesnego świata. W środkach masowego przekazu ruch ten określany jest takimi terminami, jak: nowa ideologia, neopoganizm, neognoza, nowa orientacja, nowa świadomość, nowa filozofia życia, duchowość alternatywna itp. Jest on do pewnego stopnia metaforą zmian społeczno-religijnych końca XX wieku, obecnie nie budzi już tak wielkiego zainteresowania jak 10-20 lat temu. Przeszedł on także znamiennej ewolucję, od ruchu nastawionego na transformację społeczeństwa jako całości, do ruchu promującego przemianę świadomości jednostki (transformacja osobista)<sup>30</sup>.

#### 4. Ocena teorii „niewidzialnej religii”

Koncepcja „niewidzialnej religii” czy szerzej nowych społecznych form religijności zyskała zarówno zwolenników, jak i przeciwników. Krytycy tej teorii wskazywali m.in. na następujące jej słabe punkty: a) koncepcja „niewidzialnej religii” nie została dostatecznie opracowana, a cechy „nowej społecznej formy religii” mają jedynie status tymczasowych spekulacji, niełatwo poddających się empirycznej operacjonalizacji; b) Wyrażano wątpliwość, czy indywidualna (sprywatyzowana) religijność może być określana jako społeczna forma religii (K. Dobbelaere); c) Luckmann nie docenia faktu, że sprywatyzowana religia może podlegać intersubiektywnej „resocjalizacji”, czyli przekształcać się w religijność kościelną, nawet jeżeli ten proces jest niezwykle trudny, ocenia on pesymistycznie szanse przetrwania zinstytucjonalizowanej, kościelnej religijności; d) Procesy prywatyzacji są tak przedstawiane, że nie sposób dostrzec różnicy między prywatyzacją i subiektywizacją. Uwolnienie jednostki od determinizmów socjostrukturalnych prowadzi do swoistej „sakralizacji” indywidualnych potrzeb; e) Luckmann przyporządkował demontaż tradycyjnych instytucji kościelnych procesowi sekularyzacji, nie przyznając przy tym, że te formy społeczne przechodzą w formy zindywidualizowane (C. Meyer); f) Empiryczne badania nad „niewidzialną religią” natrafiały

<sup>29</sup> U. Ruh. Niederlande: Panorama des religiösen Wandels. „Herder Korrespondenz” 61: 2007 nr 7 s. 334.

<sup>30</sup> S.A. Wargacki. Ruch New Age a innowacje religijne i społeczno-kulturowe (w druku). Z. Drozdowicz. Problemy identyfikacyjne ze współczesnymi kultami, sektami i nowymi ruchami religijnymi. W: Współczesna Europa w poszukiwaniu swej tożsamości. Red. Z. Drozdowicz. Poznań 2003 s. 215. U. Bejma. Powstanie i charakter ruchu New Age. W: Społeczeństwo polskie w procesie przemian. Księga pamiątkowa dedykowana panu profesorowi Mieczysławowi Trzeciakowi w 74. rocznicę urodzin. Red. U. Bejma. Warszawa 2008 s. 118-154. R. T. Ptaszek. Nowa Era religii? Ruch New Age i jego doktryna – aspekt filozoficzny. Siedlce 2008.



na znaczne trudności, a niektórzy badacze uznali nawet, że tezy „niewidzialnej religii” nie poddają się operacjonalizacji (C. Meyer); g) Krytyka ścisłych powiązań socjologii religii z Kościołami jest tylko do pewnego stopnia słuszna, krytykuje się zwłaszcza „tezę marginalizacyjną”, według której aktywni członkowie Kościołów rekrutują się z marginalnych grup społecznych (K. Koracevic, M. C. Mason).

Podejmując krytykę tradycyjnej socjologii Kościoła, odwołującej się od kościelno-instytucjonalnego rozumienia religii, Luckmann stwierdza, że popada ona w niebezpieczeństwo zagubienia właściwego przedmiotu socjologii religii. W warunkach współczesnych więzi między codziennością i transcendującą rzeczywistością pozacodzienną religia nie jest tak bardzo ustrukturalizowana jak w społeczeństwach tradycyjnych. Na rynku transcendencji konkurują z sobą różne modele wartości i orientacji życia. Są to, z jednej strony, światopoglądy i ideologie, wynikające ze społecznej rekonstrukcji doświadczenia „średniej transcendencji”, takiej jak naród, rasa, społeczeństwo bezklasowe, ideologie wyzwolenia społecznego oraz, z drugiej strony, doświadczenia „małej transcendencji”, takie jak emancypacja, samorealizacja, autonomia i swoista sakralizacja podmiotu („ja”). Przejmują one funkcje spełniane uprzednio przez „wielkie transcendencje”.

Wzrost intersubiektywnych rekonstrukcji doświadczeń „małej” i „średniej transcendencji” zbiega się z osłabieniem tradycyjnych modeli „wielkiej transcendencji”. Nie oznacza to jednak końca podstawowych funkcji religii, lecz jej prywatyzację i indywidualizację. Instytucjonalnie utrwalana religia przekształca się w religię niejasną, niewidzialną, niestabilną i subiektywną. Funkcjonalna definicja religii pozwala na śledzenie postępów sekularyzacji pojmowanej jako przemieszczanie się *sacrum*. Nie mówi się o upadku religii czy jej odrodzeniu, lecz o metamorfozach religii w nowoczesnych społeczeństwach. Studia nad interakcją *face to face* i formami komunikacji społecznej są podstawą wyjaśniania procesów obiektywizacji, będących źródłem wzorów interpretacyjnych i wizji świata, stanowiących „rdzeń” tego co religijne.

W zagadnieniach metodologicznych Luckmann łączy elementy socjologii fenomenologicznej, socjologii wiedzy i socjologii religii. Jego zainteresowania badawcze koncentrują się na swoistych społecznych aspektach religii, przy czym akcent kładzie na jej prywatyzację (niewidzialna religia). Fenomenologiczne założenia socjologii wiedzy pociągnęły za sobą dalekosiężne konsekwencje nie tylko dla teorii, ale i praktyki badawczej socjologii religii. Książka *The Invisible Religion* otworzyła „neoklasyczny” okres w uprawianiu przez niego socjologii religii, po okresie klasycznym socjologii religii i okresie socjologii Kościoła, i wywołała duży rezonans także w religioznawstwie, w teologii, a nawet w środowiskach pozanaukowych. Krytyka socjologii Kościoła doprowadziła Luckmanna do ukazania nowej społecznej formy religii, przejawiającej się w zdolności jednostki do transcendowania swej biologicznej natury z racji podzielanego świata sensu i znaczeń, czyli tam, gdzie jednostka i społeczeństwo doświadczają symboliczno-sensownej transcendencji. Poddał także ostrej krytyce paradygmat sekularyzacji. Według niego, teza globalnej sekularyzacji jest swoistym nowoczesnym mitem, który bardziej zaciemnia, niż wyjaśnia przemiany w religijności.

## 5. Uwagi końcowe

W nowoczesnych społeczeństwach, zwanych dzisiaj dość często ponowoczesnymi, religia traci bezpośredni wpływ na życie społeczne. Także wiele decyzji jednostkowych nie mieści się w sferze zastrzeżonej dla sacrum. W wyjaśnianiu i interpretacji życia społecznego religia ma w nowoczesnych społeczeństwach wielu konkurentów, tym samym traci swoją dawną wiarygodność jako jedyne źródło sensu życia. Nie znika ona w społeczeństwie lecz jedynie zmienia swoje formy społeczne. W tym sensie sekularyzacja może być pojmowana jako społeczno-kulturowa transformacja. Byłoby przedwcześnie określać współczesne społeczeństwa wysoko rozwinięte jako całkowicie zsekularyzowane. Czynniki religijny jest wciąż obecny w jakiś formach we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego. Teoria globalnej sekularyzacji okazuje się niezdolna do wyjaśnienia wielu faktów religijnych. 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 tworzyć wielowymiarowe perspektywy badawcze.

Socjologia religii poszukuje wciąż swojej odnowy. Marksści i strukturalni funkcjoniści znaleźli się na peryferiach socjologii religii, a przynajmniej nie odgrywają już roli wiodącej. Poszukuje się wciąż nowych paradygmatów w socjologii religii, konkurencyjnych albo komplementarnych w stosunku do tezy sekularyzacyjnej. Zmienia się także sama religijność, która nie jest jakimś procesem abstrakcyjnym, lecz konkretnym, ingerującym w nasze życie codzienne, w relacje międzyludzkie, w układy instytucjonalne itp. Socjologia bada ją z neutralnego punktu widzenia (tzw. metodologiczny agnostycyzm), wskazując na jej rolę we współżyciu międzyludzkim, w odniesieniu do orientacji działań społecznych i legitymizacji porządku społecznego<sup>31</sup>. W rozszerzonych definicjach religii uznaje się za religie to, co ludzie akceptują jako religię. Wraz ze zmianą religijności potrzebne są nowe paradygmaty interpretacyjne i eksplikacyjne.

Należy podkreślić, że współczesna socjologia religii idzie coraz częściej w kierunku tzw. definicji inkluzywnych (funkcjonalnych). W ujęciach funkcjonalnych treść (przedmiot) i funkcje religii nie są ujmowane łącznie. Może się więc zdarzyć, że przedmiotem analizy funkcjonalnej będą zjawiska, które zwyczajowo (a nawet przez samych działających) nie są określane jako religijne, albo tracą swój religijny charakter te treści i formy religijne, które nie wypełniają przypisywanych im funkcji. Zwolennicy teorii funkcjonalnych dostrzegają korzyści poszerzenia definicji religii w tym, że umożliwia to analizę „niewidzialnych” form religijności czy funkcjonalnych ekwiwalentów religii. Funkcjonalne rozumienie religii pozwala badać ślady religijne w obszernym polu społecznym. Ujawnia wyraźniej niż poję-

<sup>31</sup> H. Knoblauch. Religion und Soziologie. W: Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Reflexionsperspektiven. Hrsg. von B. Weyel, W. Gräb. Göttingen 2006 s. 279-280.

cie substancjalne, związki pomiędzy jednostką, społeczeństwem i religią<sup>32</sup>, pozwala poszukiwać znaczenia „głębszych” wymiarów ludzkiego życia.

W zsekularyzowanym świecie rośnie konkurencja religijna. „Chrześcijananie nie są już tylko między swymi – panorama religijna rozciąga się szeroko, począwszy od wielkich Kościołów aż tzw. Kościoły «wolne» i sekty. Notuje się przechodzenie na islam i judaizm, podobnie jak i do różnych, bardziej lub mniej aktywnych w Niemczech religii wschodnich. Do tego dochodzi, jak pisze Kehl, swego rodzaju «rozcłódkowanie» religijnej sceny (wcześniej mówiono w tym względzie tylko o tzw. religiach młodzieżowych i new age): pojawiają się nurty ekologiczne, «naukowe», medycyny alternatywnej, psychologiczne, feministyczne, okultystyczne i – *last but not least* – satanistyczne”<sup>33</sup>.

Faktyczna religijność badana przez socjologów jest wewnętrznie zróżnicowana i spluralizowana, począwszy od kościelnie ukształtowanej religijności, aż po formy niejasnej, niezinstytucjonalizowanej, sfragmentaryzowanej i rozproszonej religijności, często o charakterze synkretycznym. Można by ją nazwać religijnością „niewidzialną”, bowiem sytuuje się ona raczej w prywatnej sferze życia, tylko ubocznie ujawnia się w zobiektywizowanych symbolach i zbiorowych rytuałach, nie tylko poza chrześcijaństwem, ale i w jego obrębie. Nowe ruchy religijne, zwane religiami młodzieżowymi, ruchami alternatywnymi, psychogrupami, okultyzmem, ezoteryzmem itp., a także ruchy fundamentalistyczne, charyzmatyczne i inne są niezwykle zróżnicowane. Trudno byłoby sprowadzić ich cechy do wspólnego mianownika. Socjologicznie rzecz biorąc, coraz trudniej jest ustalić granice tego, co religijne, i tego, co kościelne oraz opisywać dokonujące się przemiany w religijności i kościelności w ramach jednego paradygmatu (np. teorii sekularyzacji)<sup>34</sup>. Część socjologów utrzymuje, że w nowoczesnych społeczeństwach zachodzi proces głębokiej sekularyzacji, będącym konsekwencją urbanizacji, pluralizmu kulturowego oraz upowszechniania się naukowego pojmowania świata, inni kwestionują paradygmat sekularyzacji i dowodzą, że religia nie tyle podupada, ile ulega przemianom<sup>35</sup>.

Stosowane dotychczas w polskiej socjologii religii instrumenty badawcze pozwalają ująć poznawczo zarówno pełną religijność kościelną, jak i przejawy religijności częściowo pozostającej w opozycji do Kościoła (dystans), chociaż ukształtowanej i podtrzymywanej w dalszym ciągu przez niego (religijność selektywna). Są one mało przydatne do badania nowych kształtów religijności o cha-

<sup>32</sup> J. Mariański. Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej. Kraków 2004 s. 37.

<sup>33</sup> J. Splett. Duchowość chrześcijańska na pustyni zsekularyzowanego świata. „Homo Dei. Przegląd Teologiczno-Duszpasterski” 69: 1999 nr 3 s. 9.

<sup>34</sup> S. Knobloch. Mehr Religion als gedacht! Wie die Rede von Säkularisierung in die Irre führt. Freiburg im Breisgau 2006. V. Krech. Religionssoziologie. Bielefeld 1999. Religion heute öffentlich und politisch. Provokationen, Kontroversen, Perspektiven. Hrsg. von K. Gabriel, H. J. Höhn. Paderborn 2008.

<sup>35</sup> Słownik socjologii i nauk społecznych. Red. G. Marshall (Tł. M. Tabin). Warszawa 2004 s. 332.

rakterze pozakościelnym, zwłaszcza postmodernistycznym i „niewidzialnym”. Religijność pozakościelana, będąca konsekwencją osłabienia pozycji Kościoła w społeczeństwie tzw. realnego socjalizmu, jak i ogólnocywilizacyjnych tendencji indywidualizacyjnych i pluralistycznych, charakteryzuje się wyraźnym dystansem wobec Kościoła jako instytucji, częściową aprobatą tradycji chrześcijańskiej (np. rytów religijnych związanych z decydującymi momentami ludzkiego życia jak narodziny, założenie rodziny, śmierć) i ogólną sympatią dla religii, bez wyraźnych konsekwencji życiowych. Religijność „niewidzialna” jest w Polsce *in statu fieri*.

Warto byłoby zastanowić się nad możliwością tworzenia paradygmatu socjologii religii uprawianej po polsku. Oczekiwania pod adresem socjologii religii rosną. To, co w warunkach indywidualizacji i pluralizacji rozumie się przez religię i religijność, zmienia się i tylko częściowo odpowiada klasycznym ujęciom religii i Kościoła. Współczesne „pole religijne” obejmuje bardzo różne formy i kształty tego co religijne, łącznie z okultyzmem, New Age i różnymi odmianami parareligii oraz „religii niewidzialnej”. Z teoretyczno-naukowego punktu widzenia ta nowa sytuacja społeczna pociąga za sobą konieczność przemyślenia tego, co religią jest i co nią nie jest, a także częściowego odejścia od teorii i metod dotychczasowej socjologii religii. Nowe formy „niewidzialnej religijności” nie mogą być mierzone tradycyjnymi kategoriami i ich wskaźnikami.

## SUMMARY

The author of this article attempts to define the concept of „invisible religion”, introduced to Sociology of Religion by the German sociologist Thomas Luckmann. Luckmann’s research is concerned with those new social forms in which religion manifests itself. These new religious features go beyond traditional, structured, institutionalized Church religiosity, and take their shape in conditions where Christian Churches are losing their „interpretational monopoly” and where earthly modes of seeking sense (political, economic or those of a „scientific” tint) take their place. Invisible religion moves away from initial Church institutions, and its chief characteristic is marked by a low grade level of institutionalization of worship. Its „invisibility” is to be found in the subjective realm, i. e., in private ritual and individual conscience. The new forms of religious expression have neither a representative body nor public ceremonies, neither common religious dogma nor collectively performed rituals. The rise of inter-subjective reconstruction of experience of „little” and „middle transcendence” coincides with attenuation of traditional models of „great transcendence”. This does not mean, however, the end of religion, but rather its privatization and individualization. Institutionally proclaimed religion is being transformed into fuzzy, invisible, unstable and subjective religion. A functional definition of religion allows one to monitor the advance of secularization, understood as displacement of sacrum. Nothing is said about the downfall of religion or its revival, but we hear of metamorphoses of religion in modern societies.

Translated by Stanisław A. Wargacki