

Halina Mielicka-Pawłowska

Duchowość jako forma moralności religijnej

Colloquium nr 4, 115-132

2015

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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Halina Mielicka-Pawłowska

Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach

DUCHOWOŚĆ JAKO FORMA MORALNOŚCI RELIGIJNEJ

STRESZCZENIE

Religijność ludzi deklarujących siebie jako wierzący i niepraktykujący lub praktykujący okazjonalnie, przybiera formę duchowości wtedy, gdy w swoim własnym przekonaniu nie czynią oni nikomu krzywdy i jest to interpretowane jako przestrzeganie zasad moralności chrześcijańskiej. Dążenie do doskonałości jest zarówno postawą religijną, jak i duchowością ze względu na doświadczenie wewnętrzne własnej niedoskonałości lub zewnętrzne doświadczenie niedoskonałości innych (49% sądzi, że są i dobrzy i źli ludzie zależnie od okoliczności).

Ponadto osoby te traktują religijność i moralność jako sprawy prywatne, których nie mogą regulować żadne instytucje, w tym Kościół katolicki. Rozszerzenie pojęcia Boga na pojęcie nieosobowej „siły wyższej” powoduje, że wiara w przeznaczenie rozumiane ezoterycznie pojawia się w deklaracjach osób nawet głęboko wierzących i systematycznie praktykujących. Rozszerzeniu ulega też pojęcie *sacrum*, które zaczyna obejmować wszelkich form życia i istnienia we wszechświecie, interpretowanego religijnie (panteizm i pananteizm), jak i zasadę dobra powszechnego (ponadmoralność) zawartego w przekonaniu o tym, że nie wolno łamać tego porządku czyli czynić zła. Ponadto antropomorfizacja świata natury powoduje, że zasady moralne przybierają formę panmoralności i są przenoszone na cały świat przyrody. Nie obejmują więc tylko ludzi, ale całą przyrodę.

Słowa kluczowe:

duchowość, moralność religijna, ponadmoralność, panmoralność, pananteizm.

WPROWADZENIE

Pluralizm systemów normatywnych, przypisywany do cech społeczeństwa ponowoczesnego, obejmuje w Polsce też postawy wobec religii katolickiej. W dominujących deklaracjach przynależności do katolicyzmu nie

ma jednolitości w orientacji na wartości moralne, co powoduje, że obok akceptacji norm religijnych, istnieje permissywizm i relatywizm moralny, który wprowadza rozdział między ideologicznym (wierzeniowym) a konsekwencyjnym wymiarem religijności. Zakładam, że wymiar ideologiczny obejmuje deklaracje głębokości wiary religijnej potwierdzone uczestnictwem w praktykach kultu religijnego. Wymiar konsekwencyjny zaś jest skutkiem tej wiary i formą przekładania jej na zasady moralności religijnej. Przyjmuję, że interpretacje i wyjaśnienia zasad moralnych podawane przez Kościół katolicki, religijność czyni intersubiektywnymi i w tym rozumieniu uniwersalnymi społecznie. Zasady moralne, którymi kieruje się jednostka w kontaktach z innymi, duchowość czyni subiektywnymi przekonaniem pozwalającym konstruować moralność prywatną przybierającą formę panmoralności. Ze względów analitycznych duchowość i religijność stanowią oddzielne systemy znaczeń, które w rzeczywistości splatają się tak bardzo, że zasady moralne czynią one oczywistością na płaszczyźnie znaczeń przypisywanych zachowaniom ludzi. Pojęcia duchowości i religijności oddzielane są analitycznie ze względu na biegunowo przeciwstawne postawy wobec instytucji Kościoła, ale łączy je to, co można określić jako konsekwencyjny wymiar wiary niezależnie od tego, czy przybiera formę moralności religijnej czy panmoralności. Ponadto religijność i duchowość może stanowić jeden system wtedy, gdy staje się formą dążenia do osiągnięcia doskonałości w realizowanych na co dzień, uznawanych społecznie za uniwersalne, wyborach orientacji na wartości moralne.

Jak pisze Marek Jeżowski „w kulturze chrześcijańskiej duchowość bez moralności jest nie do pomyślenia”¹, moralność zaś bez związku z życiem społecznym nie ma sensu. „Człowiek, choć jest wartością autoteliczną i jako taki nie może być podporządkowany społeczeństwu, właśnie dzięki społeczeństwu i tylko w społeczeństwie wartość tę przejawia, rozwija i realizuje. Tym bardziej religijność i duchowość, które ze swej natury nie stanowią wartości same w sobie, są charakterystyczną właściwością życia ludzkiego w takim stopniu, w jakim się przejawiają, rozwijają i realizują w aktywie życia społecznego”². Nawet więc w zindywidualizowanej i sprywatyzowanej religijności pozakościelnej określanej pojęciem duchowości ma znaczenie deklaracja przestrzegania obowiązujących w społeczeństwie zasad moralnych. Ze względu na to, że sfera emocjonalna (przeżycie religijne) jest ogra-

¹ M. Jeżowski, *Duchowość w czasach kryzysu bez ascezy i wysiłku, bez zdobywania cnót i eliminowania wad? Jakże powinny być wskaźniki duchowości w badaniach socjologicznych?*, „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 4 (250), przypis, s. 123.

² Tamże, s. 124.

niczona poznawczo (przynajmniej dla socjologa), a normy moralne tworzą osadzone w opinii społecznej zasady regulujące kontakty międzyludzkie, wskaźniki pozwalające określić rodzaj moralności, stają się przydatne w badaniach duchowości.

Różne były próby określenia pojęcia duchowości. Z jednej strony bowiem jest to pojęcie zakorzenione semantycznie w rozważaniach nad religią, a z drugiej zmiany dokonujące się w religijności ponowoczesnej spowodowały, że pojawiły się nowe znaczenia tego pojęcia. Z jednej strony duchowość oznaczała i oznacza nadal pogłębioną religijność, ale z drugiej pojawiają się formy przeżyć o charakterze religijnym, które z religią zinstytucjonalizowaną nie mają związku. To, co łączy znaczenia przypisywane pojęciu duchowości w rozumieniu religijnym i pozareligijnym to sfera emocjonalna, którą trudno zoperacjonalizować ze względu na zróżnicowany zakres doświadczeń wewnętrznych. Tak więc przyjmuję, że duchowość w wąskim ujęciu są to wszelkie formy doświadczenia wewnętrznej transgresji osobowości, przekraczania ograniczeń obowiązywania norm, decyzją i wyborem dokonany przez jednostkę zorientowaną na to, co uznawane jest przez nią za akt wiary w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej. Duchowość w szerokim rozumieniu są to wszelkie formy działania i dążenia jednostki do transcendowania poza skrypty zinstytucjonalizowane społecznie. Jest to poszukiwanie przeżyć wewnętrznych, które prowadzą do ustanawiania sprywatyzowanej orientacji na wartości prospołeczne.

1. Trochę liczb

Badania religijności dokonywane w Polsce wskazują, że ok. 91,3% respondentów deklaruje swoją przynależność wyznaniową jako katolicką³. Jednak deklaracje przynależności osób dorosłych do Kościoła katolickiego nie są zgodne z podstawowymi parametrami religijności, które obejmują wiarę religijną, uczestniczenie w praktykach kultu religijnego oraz akceptację norm moralności religijnej. Według badań prowadzonych przez CBOS „od maja 2005 roku do października 2014 roku odsetek respondentów w swoim przekonaniu wierzących i stosujących się do wskazań Kościoła zmniejszył

³ Wskaźniki procentowe oparte o deklaracje respondentów zależne są od instytucji prowadzących badania.

się z 66% do 39%, znacząco przybyło natomiast tych, którzy twierdzą, że wierzą na swój własny sposób (z 32% do 52%)⁴.

Jeśli chodzi o moralność religijną, to zmniejsza się akceptacja Kościoła, jako źródła moralności, zaś zwiększa wskaźnik przekonania, że zasady moralne mają charakter relatywny oraz podporządkowany sumieniu. W badaniach przeprowadzonych przez CBOS w 2014 roku „trzy piąte głęboko wierzących (59%) moralność katolicką uznaje za co najmniej niewystarczającą. Z kolei wśród respondentów, którzy określają się jako wierzący, zasady moralne katolicyzmu uważa za najlepszą i wystarczającą moralność zaledwie co szósty (17%). Niemal trzykrotnie większa grupa (47%) podchodzi do moralności katolickiej wybiórczo i nie traktuje jej jako jedynej obowiązującej, a ośmiu na stu wierzących (8%) stwierdza, że katolickie zasady moralne są im obce”⁵.

Indywidualistyczny charakter norm moralnych przejawia się w orientacji na wartości, których realizacja jest w przekonaniu jednostki słuszna i jedynie możliwa wtedy, gdy pozwala zrealizować zamierzenia. Cechuje ją brak zaufania do innych ludzi oraz instrumentalne ich traktowanie. I tak badania prowadzone w 2009 roku wykazują, że ludzie są „ustosunkowani do siebie rozmaicie, w zależności od różnych sytuacji i okoliczności życiowych (49%). [...] Opinię skrajnie optymistyczną (ludzie są życzliwi) prezentował mniej niż co dziesiąty ankietowany (9,4%) i jeszcze mniej opinię skrajnie negatywną mówiącą o powszechnej nieżyczliwości (6%). Na obojętność w kontaktach międzyludzkich wskazuje prawie co czwarty respondent (22,1%)”⁶. Ponadto relatywizm moralny staje się faktem, gdyż „większość badanych (57%) sądzi, że rozstrzygnięcie o dobru i złu powinno być przede wszystkim wewnętrzną sprawą każdego człowieka”⁷.

Zasady moralne są względne dla 21% Polaków, przy czym 19% sądzi, że należy mieć zasady moralne, ale można od nich odstąpić, a 12% jest zdania, że zasady moralne są zależne od sytuacji. O tym, że należy mieć wyraźne zasady moralne, ale w wyjątkowych sytuacjach można od nich odstąpić

⁴ R. Boguszewski, *Zmiana podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, [w:] *Religijność i kościół 10 lat po śmierci Jana Pawła II*, Opinie i Diagnozy nr 31, (red.) M. Grabowska, CBOS, Warszawa 2015, s. 39.

⁵ R. Boguszewski, *Religijność a zasady moralne*, Komunikat z badań CBOS, nr 15/2014, www.cbos.pl, (dostęp: 6.04.2015), s. 3.

⁶ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów latach 1994–2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011, s. 302.

⁷ R. Boguszewski, *Religijność a zasady moralne*, dz. cyt., s. 3.

przekonanych jest 42% respondentów⁸. O tym, że trzeba mieć stałe i niezmiennie zasady moralne, od których nie można odstępować, przekonanych jest 22% badanych. Autorytetem, jeśli chodzi o wybór zasad moralnych jest własne sumienie. To ono jest źródłem moralności dla 57% respondentów uczestniczących w badaniach CBOS prowadzonych w 2013 roku. Tylko 19% wskazuje, że o tym, co jest dobre i złe, decydują przede wszystkim prawa Boże⁹.

Związek religijności z moralnością jest problematyczny dla wielu ludzi. I tak „prawie trzy czwarte Polaków (74%) uważa, że religia nie musi uzasadniać słusznych nakazów moralnych, chociaż – jak wynika z deklaracji – w życiu sporej części z tych osób (33%) faktycznie je uzasadnia. Przekonanie, iż tylko religia może stanowić podstawę właściwej moralności, wyraża jedynie co szósty ankietowany (16%), natomiast co dziesiąty (10%) nie interesuje się tymi sprawami”¹⁰. Deklaracje moralności i religijności zestawione w przywoływanym komunikacie wyraźnie wskazują, na rozdźwięk w ocenach własnej moralności i religijności. I tak 70% osób deklarujących się jako bardzo religijne uznaje też siebie za bardzo moralne, 73% raczej religijnych uznaje siebie za raczej moralnych i raczej niereligijni (55%) uważają siebie za raczej moralnych. Ciekawe jest to, że osoby deklarujące się jako niereligijne, uznają siebie za bardzo moralne (36%) i raczej moralne (51%). Tak więc uznawanie siebie za moralnych zależy jest od deklaracji wiary religijnej, ale i niezależne jest od poczucia własnej religijności. A więc „religijność i moralność stanowią dwa sprzężone ze sobą, ale nie identyczne obszary świadomości i działalności ludzkiej”¹¹. Brak religijności wcale nie oznacza poczucia braku moralności, ale i religijność nie jest gwarantem wybierania dobra chociaż im głębsza religijność tym większe przekonanie o własnej moralności.

2. Elementy duchowości w religijności selektywnej

Jeśli duchowością nazwać oparte o własne przekonania i doświadczenia sądy o tym, co jest dobre lub złe moralnie, a sumienie decydem wyboru własnych przekonań, to religijność staje się w autodeklaracjach pojęciem zbędnym. Ponadto pojęcie duchowości i liczba publikacji poświęconych jej

⁸ Por. tamże, s. 6.

⁹ Por. tamże, s. 7.

¹⁰ Tamże, s. 10.

¹¹ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009. Studium socjologiczne*, Lublin 2011, s. 446.

przejawom pozwala postawić tezę, że „od drugiej połowy XX wieku kontynuowany jest proces autonomizacji przeżyć duchowych, które zostały wyłączone ze swojego religijnego kontekstu i połączone z wartościami, posiadającymi świecki charakter”¹². Wcale to nie oznacza, że deklaracje respondentów omijają religijność, ale o tym, że zasady moralności stają się uniwersalne. Deklarowana zależność poczucia religijności i moralności wskazuje bowiem na istnienie wiążących społecznie skryptów, które pozwalają takie deklaracje składać. Niezależnie więc od tego, jak rozumiana jest religijność i duchowość, normy regulujące wybory zachowań ulegają operacjonalności jako te skrypty właśnie. Moralność staje się tekstem kultury przesiąkniętej ideą chrześcijańską, która nie tylko nauczana jest przez Kościół, pojawia się w szkołach (na lekcjach religii), ale też jest obecna w różnych środowiskach społecznych i środkach masowego przekazu. Język religijny, który pozwala konstruować świat poprzez postawy życzliwości, niechęci bądź instrumentalnego traktowania innych ludzi, przesiąknięty jest zwrotami, które moralności nadają znaczeniowe podteksty religijne. Niezależnie więc od tego, czy ktoś deklaruje, że jest prokościelny czy akościelny, a nawet antykościelny, schemat myślowy, którym się posługuje, łączy religijność i moralność w jeden system, co powoduje pojawienie się w badaniach socjologicznych kategorii ludzi wierzących, ale zorientowanych na świeckie wartości moralne. Składane przez respondentów deklaracje reprezentują duchowość w tym rozumieniu, że kryje się za tym zindywidualizowany system wartości moralnych.

Ze względu na przywołane dane statystyczne zakładam, że w Polsce dominuje religijność selektywna, do której należą wskaźniki duchowości obejmujące wiarę religijną „na swój sposób” (ok. 52%), niesystematyczne uczestniczenie w wybranych praktykach kultu religijnego (ok. 37% nieregularnie, 13% nie praktykuje) oraz przekonanie o względności norm moralnych (78% wobec 22% deklarujących, że od wyznawanych norm moralnych nigdy nie można odstępować)¹³.

a. Wiara religijna „na swój sposób”

Doświadczenie religijne jest jednym z podstawowych warunków religijności „żywej”, gdyż sferę przeżyć i zaangażowanie emocjonalne czyni

¹² M. Wnuk, *Religijność a duchowość – podobieństwa i różnice*, „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 2 (248), s. 111.

¹³ R. Boguszewski, *Zmiana podstawowych wskaźników religijności Polaków*, dz. cyt., s. 61.

i przyczyną i skutkiem deklaracji wiary. Doświadczenie numinotyczne, każde przeżywanie unieważniające materialność egzystencjalną oraz wywołujące sądy irracjonalne na temat przyczynowości zjawisk, może być interpretowane w kategoriach religijnych, ale i pozareligijnych. Jak pisze Bernt Schnettler „transcendentne w tym rozumieniu jest wszystko, co niedostępne w danej chwili naszemu doświadczeniu: od małych transcendencji poza czas i przestrzeń, poprzez średnie transcendencje do świadomości innych ludzi, aż do wielkich transcendencji odnoszących się do innych rzeczywistości”¹⁴. Nie chodzi tu bowiem o doświadczenie *stricte* religijne, ale o przeżywanie czegoś niezwykłego, czegoś, czego nie da się wyjaśnić w sposób racjonalny i zdroworozsądkowy, gdyż jest intuicyjnym, nierefleksyjnym (potocznym) sposobem poznawania i wyjaśniania rzeczywistości¹⁵.

Z punktu widzenia religijności i duchowości doświadczenie transcendencji kieruje myśli człowieka ku wartościom absolutnym, które przekładane są na normy moralne. Szczególnie ważne jest to wtedy, kiedy doświadczenie transcendencji pojawia się w chwilach ważnych emocjonalnie dla jednostki, czyli zmuszających ją do rewizji wyznawanych wartości. W społeczeństwie ryzyka codzienne wybory orientują jednostkę na to, co uznaje za słuszne sytuacyjnie i kontekstowo. Relatywizm moralny jest więc faktem, który pozwala żonglować wartościami niezależnie od ich przynależności do systemu normatywnego religijnego lub świeckiego. Rzadko więc pojawiają się refleksje na temat tego, co tak naprawdę ma wartość absolutną i niepodważalną. Instrumentalne traktowanie religii jest oczywistością kulturową w tym rozumieniu, że pozwala na przywołanie wartości absolutnych wtedy, gdy sytuacja wymaga podawania wyjaśnień opartych o wyobrażenie *sacrum*. Ze względu na to, że religijność przypisywana jest do sfery spraw prywatnych, wyjaśnienia te mają charakter interpretacji indywidualnych osadzonych w przekonaniach przynależnych do „wewnętrznej ja”. Upublicznienie tych interpretacji raczej nie występuje, a jeśli już, to w małym gronie osób „myślących podobnie”. Być może jest to związane z poczuciem niestosowności używania języka religijnego w interakcjach społecznych i narracjach, które pojawiają się poza wspólnotami religijnymi. Język religijny, używany w kontaktach społecznych poza tymi wspólnotami, brzmi sztucznie, nienaturalnie, anachro-

¹⁴ B. Schnettler, *Doświadczenie transcendencji a popularna religia*, [w:] *Pomiędzy sekularyzacją a religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, (red.) E. Firlit, M. Hainza, M. Libiszowskiej-Zótkowskiej, G. Pickeła, D. Pollacka, Kraków 2013, s. 453.

¹⁵ Por. S. Sztajer, *Pojęcie homo religiosus i jego filozoficzne interpretacje*, [w:] „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 3(249), s. 65 i n.

nicznie i powoduje raczej negatywny odbiór społeczny. Interpretacje podawane z użyciem tego języka ustanawiają swoistego rodzaju piętno zamykające dyskusję na temat wartości. Z tego powodu przeżycie religijne, jeśli jest doświadczane przez jednostkę, pozwala jej transgresyjnie zmieniać osobowość i postawy wobec świata wartości, ale bez publicznie ogłaszanej deklaracji tożsamości religijnej. Tak rozumiane doświadczenie wewnętrzne określane jest pojęciem duchowości.

Rozdzielenie behawioralnego i wierzeniowego aspektu religijności i duchowości jeszcze bardziej jest widoczne w przekonaniach respondentów na temat tego, co kryje się za pojęciem *sacrum*. Zmiany w religijności współczesnej wyraźnie wskazują, że zmienia się zarówno rozumienie pojęcia świętości, jak i tego, co uświęcone tradycją¹⁶. Zmianie też ulega wyobrażenie rzeczywistości pozaempirycznej. *Sacrum* nie kojarzy się współczesnym Polakom tylko i wyłącznie z wartościami o charakterze religijnym, ale też ma znaczeniowe odniesienia do norm moralnych o charakterze tabuistycznym. Pojęcie *sacrum* obejmuje wszystko to, co zakazane, niezależnie od tego, czy nadawane są temu interpretacje *stricte* religijne, czy świeckie moralnie. Złamanie norm chroniących *sacrum* nie kojarzy się z grzechem, ale z głosem sumienia, który ostrzega, aby nie łamać norm uznawanych przez jednostkę za obowiązujące. W tym rozumieniu głos sumienia „sakralizuje” moralność. Internalizacja norm moralnych nie jest ich interioryzacją, a to powoduje, że nie ma też stałych zasad, które obowiązywałyby wszystkich i w każdej sytuacji wymagającej ich regulacji. Janusz Mariański pisze: „moralność ewoluuje w kierunku autonomicznego, indywidualnego sumienia, funkcjonującego na płaszczyźnie życia wewnętrznego. Instytucje kościelne wywierają słabnący wpływ na wzory życia codziennego, tradycyjna moralność traci swoje instytucjonalne zabezpieczenie. Moralność – podobnie jak religia – staje się sprawą prywatną, funkcjonuje nie tyle jako zwarty system ogólnie obowiązujących wartości i norm usankcjonowanych społecznie, ile raczej jako system różnorodnych ofert na <<rynku>>, z których jednostki mogą swobodnie wybierać w ramach procesów komunikowania społecznego i moralnego”¹⁷. Jeśli więc wartości absolutne stają się względnymi, to nie jest ważne dla ludzi czy mają odniesienia do religijności. Wartość ma bowiem skuteczność ich dostosowania do sytuacji, a nie obowiązujących formalnie i nieformalnie zasad moralnych.

¹⁶ Por. K. Kowalczyk, *Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym*, Komunikat z badań COBOS, nr 31/2015, s. 12; Także, [w:] *Religijność i kościół 10 lat po śmierci Jana Pawła II*, Opinie i Diagnozy nr 31, (red.) M. Grabowska, CBOS, Warszawa 2015, s. 86-95.

¹⁷ J. Mariański, *Socjologia moralności*, Lublin 2006, s. 414.

Niezwykle interesującą kwestią jest określenie w co wierzą osoby deklarujące siebie jako niewierzące – przyjmując, że duchowość jest pojęciem wykluczającym religijność kościelną. Zaskakujące jest jednak to, że deklaracja braku wiary nie oznacza negowania istnienia Boga „jedynie bowiem 36% niewierzących to osoby jednoznacznie i stanowczo zaprzeczające istnieniu Boga”¹⁸, a 31% deklaruje wiarę w istnienie Boga oraz 24% w istnienie jakiejś „siły wyższej”. Około 55% niewierzących jest przekonanych o tym, że po śmierci nic nie ma, ale 33% wierzy w istnienie jakiejś formy egzystencji, którą trudno im wyartykułować (23%)¹⁹. Zbawia cierpienie, a nie łaska. Zanim wiara w piekło i diabły, ale wzrasta wiara w niebo i anioły²⁰.

Zasygnalizowane zaledwie cechy są religijnością, ale i są duchowością. Z jednej bowiem strony osadzone są w socjalizacji, której proces obejmuje oddziaływanie instytucji Kościoła katolickiego, ale z drugiej w różnego rodzaju wyobrażeniach pochodzących czy to z innych religii czy środowisk społecznych czy własnych przekonań jednostki „sklejonych” z różnych źródeł wiedzy potocznej, doświadczeń zapośredniczonych i własnych. Łączy je idea nadprzyrodzoności, która tworzy swoistą nadmoralność, czy może lepiej nazwać to panmoralnością. Idea ponowoczesnej nadprzyrodzoności obejmuje bowiem nie tylko Boga osobowego, ale też jakiś rodzaj „siły wyższej”, która wprowadza moralność oderwaną od ludzi i obejmującą cały porządek wszechświata (kosmos).

b. Selektywne uczestniczenie w praktykach religijnych

Niesystematyczne uczestniczenie w praktykach religijnych jest tym, co można zaobserwować w zachowaniach ludzi spontanicznie, okazjonalnie biorących udział w uroczystościach i obrzędach religijnych. Spadek frekwencji na niedzielnych mszach traktowany jako wskaźnik religijności jest faktem. Obrzędy i rytuały religijne, jako zewnętrzne sposoby manifestowania religijności, mają znaczenie zarówno dla jednostek, jak i zbiorowości społecznych. Dla jednostki rytuały religijne powinny być przeżyciem wewnętrznym wywołującym doświadczenia transcendencji. Dla zbiorowości są nie tylko wskazaniem głębokości wiary religijnej, ale też znakiem dążenia jed-

¹⁸ R. Boguszewski, *Kim są Polacy niewierzący*, „Przegląd Religioznawczy”, nr 2 (248), 2013, s. 191.

¹⁹ Por. tamże, s. 191.

²⁰ Por. R. Boguszewski, *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat z badań COBOS, nr 34/2009; www.cobos.pl, (dostęp: 10.04.2015), s. 34.

nostki do stania się człowiekiem dobrym moralnie. Połączenie religijności oraz moralności stanowi zbitkę pojęciową pozwalającą konstruować wzór osobowości pożądanej społecznie. W religijności tradycyjnej uczestniczenie w praktykach kultu i moralność przeplatały się tak bardzo, że tworzyły jeden system interpretacyjny. Sekularyzacja jednak zachwiała tym porządkiem wprowadzając rozdzielenie systemów normatywnych. Moralność, a dokładniej zasada, która głosi, że nie wolno czynić krzywdy innym ludziom, stała się świeckim, nadrzędnym systemem normatywnym zarówno dla osób deklarujących częste i systematyczne uczestniczenie w praktykach religijnych, jak i niepraktykujących. Religijność zaś, mimo, że nadal ma znaczenie społeczne, traktowana jest współcześnie przez ludzi jako prywatna sprawa, która nie powinna być brana pod uwagę wtedy, gdy osąd moralny dotyczy spraw świeckich. Jako sfera prywatna uczestniczenie w praktykach kultu religijnego jest wykluczone z dyskusji publicznej. Obowiązująca społecznie postawa wobec osób uczestniczących lub nie w praktykach religijnych przybiera formę publicznej „transparancji”²¹. Rytuály i obrzędy religijne tracą wymiar społeczny. Traktowane jako przynależne do sfery prywatnej, indywidualizują religijność pozbawiając ją wymiaru wspólnotowego. Tak więc osoby, które biorą udział kilka razy w tygodniu, a przynajmniej raz w tygodniu, w praktykach kultu religijnego, nie są być może moralne, ale za to religijne, a nawet „uduchowione”. Osoby zaś, które nie chodzą do kościoła, zgodnie z potocznym powiedzeniem „nic nikomu złego nie uczyniły”, są moralne, ale nie można o nich powiedzieć, że są „uduchowione”.

Kościół sprowadzany jest do roli „strażnika” i „doradcy” moralności religijnej, ale już nie moralności obejmującej sprawy świeckie. Badania CBOS z 2013 roku wykazały, że razi 33% respondentów wypowiedzenie się Kościoła na temat moralności i obyczajowości, 55% komentowanie uchwał sejmowych, a 82% nie akceptuje księży, którzy mówią ludziom, jak mają głosować, ale też wypowiadają się w mediach publicznych (22%)²². Wymie-

²¹ Zwrot używany przez Marka Krajewskiego na określenie dominującego w kulturze popularnej trendu „czynienia rzeczywistości przeźroczystą” na dwóch poziomach: percepcyjnym i poznawczym. „Kultura transparencji, i na tym opiera się przede wszystkim jej funkcjonowanie, eliminuje więc kulturowe, społeczne, obyczajowe i fizyczne bariery, które tradycyjnie zakreślały pole percepcji i zakres zjawisk, których mogliśmy doświadczyć”, [w:] M. Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, Poznań 2003, s. 166. W tym rozumieniu brak uczestniczenia w praktykach religijnych nie jest barierą społeczną ani nawet obyczajową, ale wyborem dokonanego przez jednostkę stylu życia i nikt nie ma prawa tego wyboru kwestionować.

²² Por. M. Grabowska, *Religia i Kościół w przestrzeni publicznej*, Komunikat z badań CBOS, nr 170/2013; www.cbos.pl, (dostęp: 6.04.2015), s. 6.

nione wyniki badań mogą więc wskazywać obszar moralności zsekularyzowanej, a zarazem skalę duchowości rozumianej jako „strażnik sumienia” regulujący decyzje jednostki co do przestrzeganych przez nią norm moralnych. Z różnych powodów jednak jest to wskaźnik pozorny, gdyż wykluczający wszelkie formy zinstytucjonalizowane opinii publicznej zależne od skali problemów społecznych, ideologii politycznych oraz opiniotwórczej roli mediów.

c. Względność norm moralnych

Niezależnie od tego, czy za deklaracją wiary kryje się religijność kościelna czy pozakościelna, duchowość jest pojęciem odnoszonym do świata wewnętrznego kreowanego przez jednostkę. Indywidualne interpretacje zdarzeń i wyjaśnienia doznawanych stanów emocjonalnych czynione z wykorzystaniem języka religijnego, pozwalają jednostce nie tylko indywidualnie zdefiniować *sacrum*, ale też całe swoje życie podporządkować idei transcendencji, a dokładniej transgresji. Z punktu widzenia moralności jest to idea czynienia dobra zgodnego w wewnętrznym przekonaniu o słuszności podejmowanych działań. Dobro ukierunkowane na wewnętrzne „ja”, niezależnie od tego, czy będzie to samorealizacja, maksymalizacja doznań przyjemnościowych, pogłębianie wiedzy czy zgłębianie tajemnic wszechświata, może być określone pojęciem duchowości, ale nie ma nic wspólnego z moralnością. Za pojęciem tym kryje się bowiem głębokie przeżywanie dobra wspólnego, dobra zbiorowego, a nawet globalnego wtedy, gdy przyjmowana przez jednostkę ideologia pozwala działania orientować na wartości uniwersalne. Duchowość jednak nie wyklucza moralności, ale permissywizm moralny czyni zasadą pozwalającą brać pod uwagę niezbywalne prawo każdego człowieka do godności i samostanowienia.

Innym sposobem na pogłębianie własnej duchowości jest poszukiwanie przez jednostkę odpowiedzi na pytania nierozstrzygalne. Zrozumienie jak jest, wyjaśnienie dlaczego tak jest oraz poznanie tajemnic, które nie są możliwe do poznania ze względu na ograniczone możliwości człowieka, staje się domeną duchowości rozumianej także jako obowiązek moralny wobec siebie i innych. Dążeniem człowieka jest poznać, zrozumieć i wyjaśnić to, co jest ukryte i niepoznawalne z samej swojej natury. To, co poznane staje się wiedzą dla wtajemniczonych, rodzajem wiedzy tajemnej, która przybiera formy religijne niezależnie od tego, czy kryje się za tym dążenie do poznania Boga, sił wszechświata, praw rządzących przyrodą czy naturą człowieka. Motywem do takich poszukiwań jest właśnie doświadczenie wewnętrznej transgresji

zakładające istnienie Boga lub niepersonalnej siły wyższej. Trzeba nadmienić, że takie doświadczenia deklaruje 46,2% respondentów Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego, 48,7% temu zaprzecza, a 5,1% nie udziela odpowiedzi na to pytanie²³.

Istotną kwestią, jeśli chodzi o moralność religijną, jest określenie przekonań ludzi co do podstaw wiary katolickiej. W roku 2009 w badaniach prowadzonych przez CBOS 77% respondentów wierzy w to, że dobro zawsze zwycięży nad złem. Przekonanych jest o tym 92% osób uczestniczących częściej niż raz w tygodniu w nabożeństwach; 84% uczestniczących regularnie (raz w tygodniu) w mszy świętej; 73% raz w miesiącu, 68% kilka razy w roku oraz 57% niepraktykujących. W przeznaczenie jako przyczynę istnienia dobrego lub złego losu wierzy 71% głęboko wierzących, 62% wierzących i 22% niewierzących; 57% praktykujących kilka razy w tygodniu; 67% raz w tygodniu (w niedzielę); 58% raz w miesiącu; 54% kilka razy w roku oraz 46% niepraktykujących²⁴. Tak więc wskaźniki te nie są zgodne z deklarowaną religijnością. Łączenie moralności religijnej i świeckiej, a także wiary katolickiej i ezoterycznej wiary w przeznaczenie, nie wywołuje konfliktu jakże przecież odmiennych systemów wyjaśniających sens istnienia i pozwalających interpretować los człowieka. Z tego powodu można przyjąć, że pojęcia religijności i duchowości mają ząbniąca się znaczenia.

Jedną z podstawowych cech człowieczeństwa jest zdolność do przekraczania wszelkich uwarunkowań, które ograniczają możliwości realizowania wizji „lepszego jutra”. Jest to skutkiem zdolności człowieka do myślenia refleksyjnego i krytycznego. Jak pisze Pierre Teilhard de Chardin „dostrzeżenie możliwości i przewidywanie przyszłości łączą się ze sobą sprawiając, że zarówno nasze obawy, jak i nasze nadzieje stają się niewyczerpywalne i wielokierunkowe”²⁵. Wyobrażanie sobie, że może być inaczej niż jest, staje się motywem do podejmowania działań zorientowanych w przyszłość. Jest też nieodłącznym elementem wiary, która ukonkretnia ideologiczny jej wymiar.

Myślenie refleksyjne powoduje, że dążenie do zmiany zasad moralnych jest zarazem doświadczeniem własnej niedoskonałości, jak i niedosko-

²³ Por. E. Jarmoch, *Wiara i religijność*, w: *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991–2012*, (red.) L. Adamczyk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, Warszawa 2013, s. 34, 44-45, tabela, s. 231.

²⁴ Por. R. Boguszewski, *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, dz. cyt., s. 17.

²⁵ P. Teilhard de Chardin, *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, tł. Wanda Sukiennicka, Mieczysław Tazbir, Warszawa 2001, s. 7.

nałości innych ludzi. To pierwsze wyznacza drogę wiodącą do zmian osobowości, to drugie zaś do sformułowania idei moralności rozumianej jako zasady życia społecznego. Moralność jest „społecznym układem odniesień osób przeżywających, rozmawiających z sobą, działających, przypisujących sobie wzajemnie jakieś motywacje i zamiary (intencje)”²⁶. Moralność religijna jest „przede wszystkim moralnością ludzi wierzących, przynajmniej w formalny sposób (m. in. poprzez chrzest) związanych z Kościołem katolickim”²⁷. Do moralności religijnej przynależą wartości i ukonkretniające je normy, które „Kościół katolicki głosi, interpretuje i uzasadnia [...] oraz oczekuje od swoich wyznawców, że będą przez nich zinternalizowane i realizowane w życiu”²⁸. „Religia ustala zasady postępowania i dąży do utożsamiania ich z zasadami zachowań moralnych”²⁹. To, co religijne i to, co moralne tworzy jeden system, który „implikuje istnienie jakiegoś stosunku nie tylko między ludźmi, lecz także między człowiekiem i jakąś siłą wyższą. Dlatego też zwyczaj odwołuje się do sankcji, którą możemy nazwać ponadspołeczną”³⁰.

Złamanie zasad przynależnych do systemu moralności religijnej interpretowane jest w kategoriach grzechu, zaś duchowości w kategoriach zła. Moralność osób niewierzących i nie identyfikujących się z Kościołem katolickim nie jest amoralnością jednak, ale systemem norm, które zabraniają podejmowania działań społecznie szkodliwych, gdyż prowadzących do krzywdzenia innych, a w konsekwencji do zaistnienia zła. Połączenie zasad moralnych z wiarą w istnienie rzeczywistości pozaempirycznej niezależnie od tego, jak ona jest wyobrażana i nazywana, staje się podstawą wszelkich działań podejmowanych przez jednostkę. Społeczny ideał moralny obowiązujący w kontaktach z innymi niezależnie od tego, czy przebiegają one na płaszczyźnie religijnej czy świeckiej, przynależy do konsekwencyjnego wymiaru religijności i jest dążeniem do transgresji osobowości. Z punktu widzenia duchowości pozakościelnej jest to dążenie do czynienia dobra maksymalnie powszechnego. Szczególnie ważny jest ten ostatni zwrot, gdyż bardzo wieloznaczny semantycznie. Nie krzywdzić innych oznacza bowiem zasadę, która normę moralną czyni „ponadspołeczną” niezależnie od tego,

²⁶ J. Mariański, *Socjologia moralności*, dz. cyt., s. 126.

²⁷ J. Mariański, *Przemiany moralności polskich maturzystów w latach 1994–2009. Studium socjologiczne*, dz. cyt., s. 66.

²⁸ Tamże, s. 66.

²⁹ R. M. MacIver, C. H. Page, *Religia a moralność*, tł. Jolanta Swolkień, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, wyboru dokonał i opracował Franciszek Adamski, Kraków 1984, s. 158.

³⁰ Tamże, s. 158.

jakie interpretacje nadawane są konsekwencjom łamania zasad oraz jakie sankcje motywują do ich przestrzegania. Dla osób, które reprezentują religijność selektywną, które przynajmniej w sposób formalny związane są z Kościołem katolickim, unikanie czynienia zła jest wystarczającym argumentem za tym, aby zadeklarować wiarę religijną. Jest to kategoria osób wierzących, ale niepraktykujących lub praktykujących okazjonalnie, co w sondażach deklaruje około 40% respondentów.

Czynienie dobra, czy inaczej, unikanie wyrządzenia krzywdy innym jest współczesnym rodzajem uniwersalnej panmoralności. Oczywiście miłość bliźniego, jako zasada moralna formułowana w języku religijnym nie należy tylko i wyłącznie do dyskursu religijnego, ale staje się hasłem formułowanym normą świecką zakazu czynienia krzywdy innym. Jest więc skryptem społecznym. Wszystko wskazuje na to, że deklaracje wiary religijnej, które nie są osadzone ani w kulcie ani w doktrynie religijnej, mają związek z przekonaniem ludzi, że nie krzywdzą innych, a więc mogą siebie określić jako religijnych właśnie wtedy, gdy wymagają tego okoliczności. „Wierzę, ale nie praktykuję” to nie tylko deklaracja przynależności, ale też forma duchowości ponowoczesnej, która łączy moralność religijną i świecką w jeden system moralny.

Relatywizm moralny doprowadza do tego, że wybór zasady regulującej kontakty społeczne jest traktowany jako wybór jednostki, jako moralność prywatna, który pozwala kierować się własnym sumieniem. Traktowanie ludzi zgodnie w własnymi, indywidualnymi przekonaniem, źródłem normy moralnej czyni przeżywane przez jednostkę sytuacje zorientowane na wartości względne. Relatywizm tych norm moralnych jest dominującą postawą wobec innych i zarazem prawem jednostki do posiadania własnego systemu wartości. Kategoria krzywdzenia innych, jeśli jest zależna od własnych przekonań jednostki, to nie ma legitymizacji instytucjonalnych. Moralność zindywidualizowana jest formą projekcji sądów subiektywnych na wszystkich innych, niezależnie od tego, kim oni są. Zasada, która głosi, że dobre jest to, co indywidualnie uznawane jest za dobre, powoduje płynność zasad moralnych, a więc i usprawiedliwia każde uczynione zło.

Panmoralność jest pojęciem, które oznacza rozszerzenie zakresu obowiązywania norm moralnych poza kontakty z ludźmi. Jeśli przyjąć, że moralność jest systemem wartości i norm regulujących zachowania ludzi wobec siebie, to panmoralność zasady te swoiście wzmacnia dodając do nich interpretacje odwołujące się do istnienia całego świata, a nawet wszechświata. Czynienie dobra nie obejmuje tylko i wyłącznie ludzi, ale przenoszone jest na świat przyrody i bezpośrednio związane z ruchem ekologicznym.

W badaniach CBOS prowadzonych w 2013 roku 79% respondentów jest zdania, że zwierzęta odczuwają ból tak samo jak człowiek³¹. Bardzo ważne jest to, aby zakazane były więc wszelkie sposoby ich krzywdzenia. Wzrasta dbałość o ochronę środowiska naturalnego, zagrożonych gatunków, czystość powietrza i wody, segregację śmieci i inne akcje podejmowane przez ludzi, depersonalizują krzywdę w tym rozumieniu, że czynią jej wymiar globalnym. Przenoszenie zasad moralnych na te sfery rzeczywistości, które z moralnością *sensu stricto* nie mają nic wspólnego jest zarówno antropomorfizacją świata przyrodniczego, jak i jego panteizacją. Te osoby, które reprezentują religijność ekologiczną nie tylko przyrodę określają pojęciem *sacrum*, ale też zasady moralne czynią ponadspołecznymi wartościami absolutnymi, można określić jako reprezentantów duchowości³².

ZAKOŃCZENIE

Biorąc pod uwagę deklaracje religijności zawarte w sondażach społecznych dominuje w Polsce moralność, która normy etyczne odnosi do interpretacji i uzasadnień norm podawanych przez Kościół katolicki. Zaobserwowane przez socjologów zmiany religijności z tradycyjnej na nowoczesną powodują też zmiany postaw wobec religii i instytucji Kościoła. Zinternalizowane w procesie socjalizacji normy moralności religijnej nie budzą wątpliwości co do ich obowiązywania. Proces sekularyzacji, a dokładniej wyraźnie zaznaczająca się w sondażach społecznych tendencja do oddzielania religijności moralnej od świeckiej. To jednak, co zdaniem ludzi przynależy do religii, a co przynależy do moralności, staje się prywatną sprawą jednostki. To ona bowiem ma prawo do tego, aby decydować o tym, jakie interpretacje nadaje zachowaniom oraz jak wyjaśnia podejmowane przez siebie działania oraz w jakich kategoriach dobra i zła społecznego ocenia innych i samą siebie. Duchowość, jako forma wiary w istnienie Boga bezosobowego, w jakąś „siłę wyższą” czy przeznaczenie, czyni z zasad moralnych nie tylko sprawę prywatną, ale też ponadspołeczną i panmoralną niezależnie od tego, czy obejmują ludzi, zwierzęta, obiekty natury czy cały wszechświat. Religijność zaś selektywna wprowadza prywatną moralność, która postawy relatywizmu oraz permisywizmu moralnego czyni zasadami uniwersalnymi i niezależnymi od postaw wobec Kościoła. Złamanie tych

³¹ M. Omyła-Rudzka, *Postawy wobec zwierząt*, Komunikat z badań CBOS BS/79/2013, s. 5.

³² Por. H. Mielicka-Pawłowska, *Religijność zorientowana ekologicznie*, [w:] *Religijne wymiary życia społecznego*, (red.) H. Mielicka-Pawłowska, Kielce 2013, s. 376-394.

zasad jest decyzją jednostki i jej własnym głosem sumienia. Jest też jednak społecznym skryptem, intersubiektywnym głosem sumienia, który pozwala religijność i duchowość łączyć w jeden system etyczny. Nadrzędną zasadą tego systemu jest zakaz krzywdzenia innych.

BIBLIOGRAFIA

- [1] Boguszewski R., *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych*, Komunikat z badań COBOS, nr 34/2009; www.cobos.pl, (dostęp: 10.04.2015).
- [2] Boguszewski R., *Kim są Polacy niewierzący*, „Przegląd Religioznawczy” nr 2 (248), 2013.
- [3] Boguszewski R., *Religijność a zasady moralne*, Komunikat z badań CBOS, nr 15/2014; www.cbos.pl, (dostęp: 6.04.2015).
- [4] Boguszewski R., *Zmiana podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*, [w:] *Religijność i kościół 10 lat po śmierci Jana Pawła II*, Opinie i Diagnozy nr 31, (red.) M. Grabowska, CBOS, Warszawa 2015.
- [5] Grabowska M., *Religia i Kościół w przestrzeni publicznej*, Komunikat z badań CBOS, nr 170/2013; www.cbos.pl, (dostęp: 6.04.2015).
- [6] Jarmoch E., *Wiara i religijność*, [w:] *Postawy społeczno-religijne Polaków 1991–2012*, (red.) L. Adamczyk, E. Firlit, W. Zdaniewicz, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Warszawa 2013.
- [7] Jeżowski M., *Duchowość w czasach kryzysu bez ascezy i wysiłku, bez zdobywania cnót i eliminowania wad? Jakże powinny być wskaźniki duchowości w badaniach socjologicznych?*, „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 4 (250).
- [8] Kowalczuk K., *Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym*, Opinie i Diagnozy nr 31, (red.) M. Grabowska, CBOS, Warszawa 2015.
- [9] Kowalczuk K., *Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym*, Komunikat z badań COBOS, nr 31/2015.
- [10] Krajewski M., *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
- [11] MacIver R. M., Page Ch. H., *Religia a moralność*, tł. Jolanta Swolkień, [w:] *Socjologia religii. Wybór tekstów*, wyboru dokonał i opracował Franciszek Adamski, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1984.

- [12] Mariański J., *Socjologia moralności*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006.
- [13] Mariański J., *Przemiany moralności polskich maturzystów latach 1994–2009. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2011.
- [14] Mielicka-Pawłowska H., *Religijność zorientowana ekologicznie*, [w:] *Religijne wymiary życia społecznego*, (red.) H. Mielicka-Pawłowska, Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2013.
- [15] Omyła-Rudzka M., *Postawy wobec zwierząt*, Komunikat z badań CBOS BS/79/2013.
- [16] Schnettler B., *Doświadczenie transcendencji a popularna religia*, [w:] *Pomiędzy sekularyzacją a religijnym ożywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*, (red.) E. Firlit, M. Hainza, M. Libiszowskiej-Żółtkowskiej, G. Pickela, D. Pollacka, Kraków 2013.
- [17] Sztajer S., *Pojęcie homo religiosus i jego filozoficzne interpretacje*, [w:] „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 3(249).
- [18] Teilhard de Chardin P., *O szczęściu, cierpieniu, miłości*, tł. Wanda Sukiennicka, Mieczysław Tazbir, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2001.
- [19] Wnuk M., *Religijność a duchowość – podobieństwa i różnice*, „Przegląd Religioznawczy”, 2013, nr 2 (248).

SPIRITUALITY AS A FORM OF RELIGIOUS MORALITY

ABSTRACT

Religiousness of people who perceive themselves as believers, but who do not participate or rarely participate in religious practice, takes a form of spirituality when in their own perception they do no harm to others, which in turn is interpreted as abiding by the rules of Christian morality. Striving for perfection is both a religious attitude and spirituality in one due to both internal consciousness of one's imperfection, as well as external consciousness

of the imperfection of other people (49% believe that there are good and bad people depending on the circumstances).

Moreover, these people treat religiousness and morality as private matters which cannot be governed by any institutions, including the Catholic Church. Extending the perception of God to a concept of impersonal "higher power" leads to a situation where the belief in destiny understood in an esoteric way is present even in declarations of deeply devout people who participate in religious practice systematically. As a result of that the concept of *sacrum* is also extended and includes any forms of life and existence in the universe, interpreted in a religious sense (pantheism and panentheism), as well as the rule of common good (supermorality) which is entailed in the conviction that one cannot break this order, so do evil. Moreover, the anthropomorphisation in the world of nature results in moral values taking the form of pan-morality and being transferred to the whole world of nature. They cover not only people, but also the nature itself.

Keywords:

spirituality, religious morality, supermorality, pan-morality, panentheism.