

Dominika Motak

Instytut Religioznawstwa UJ

RELIGIA – RELIGIJNOŚĆ – DUCHOWOŚĆ. PRZEMIANY ZJAWISKA I EWOLUCJA POJĘCIA

„Jedną z najgłębszych wewnętrznych bolączek człowieka nowoczesnej epoki jest to, że nie jest on w stanie dłużej trwać przy religiach przekazywanych tradycją kościelną, podczas gdy jego popęd religijny nie słabnie” – diagnoza, którą Georg Simmel postawił już w 1918 roku¹, jest wciąż trafna. Badacze rejestrują postępy procesów deinstytucjonalizacji, prywatyzacji i indywidualizacji religii, a kierunek przemian sugerują etykiety, jakimi opatrywane są jej nowe formy: religia doczesna, świecka, metaforyczna, implicytne, czy wreszcie „sheilizm”². Od 1967 roku, kiedy to w tytule wpływowego dzieła Thomasa Luckmanna pojawiło się określenie „niewidzialna religia”³, niezinstytucjonalizowane i niedoinstytucjonalizowane⁴ formy religii określano zwykle tym właśnie mianem. Dziś kończy ono swą błyskotliwą karierę, wypierane przez pojęcie „(nowej) du-

¹ G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, w: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, red. H.J. Helle, Berlin 1989, s. 174 (jeżeli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z dzieł obcojęzycznych w tłumaczeniu autorki).

² Por. R.N. Bellah, R. Madsen, W.M. Sullivan, A. Swidler, S.M. Tipton, *Skłonności serca. Indywidualizm i zaangażowanie po amerykańsku*, przeł. D. Stasiak, P. Skurowski, T. Żyro, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 363 i n.

³ Por. T. Luckmann, *Niewidzialna religia*, przeł. Lucjan Bluszcz, Kraków 1966 (wyd. II 2006). Pojęcie to nie występuje w samym tekście; jak wyjaśnia autor, tytuł zasugerował wydawca pierwszego angielskiego przekładu książki (*The Invisible Religion*, Macmillan 1967); niemiecki oryginał nosił tytuł o wiele mniej chwytliwy („Problem religii we współczesnym społeczeństwie” – *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Rombach, Freiburg im Breisgau 1963). Luckmann dokonał rewizji ustaleń ówczesnej socjologii religii i skonstatował, że ze względu na koncentrację badaczy na instytucjach i skodyfikowanej wiedzy religijnej (kościelności) nowe formy religijności pozostają dla nich niewidzialne; pojęcie „niewidzialnej religii” kondensuje tę tezę.

⁴ Określenie to wydaje się precyzyjniej oddawać tezę Luckmanna. Twierdzi on bowiem, że indywidualna religijność rozluźnia bądź całkowicie zrywa więź z tradycyjnymi instytucjami religijnymi (w kontekście zachodnim – Kościołami) i przemieszcza się do innych sfer – w tym do instytucji „wtórnych” (takich jak rodzina czy grupa psychoterapeutyczna); nie jest więc ona zupełnie niezinstytucjonalizowana.

chowości”, które ma sygnalizować nowy religijny megatrend⁵, „więcej niż megatrend”⁶, albo nawet rewolucję⁷.

Hasła te mogą zaskakiwać, zważywszy na to, że zachodnie społeczeństwa do niedawna charakteryzowano jako postchrześcijańskie i skazane na sekularyzację. Jeśli jednak wierzyć nowym prognozom, dziś wkraczają one w epokę postsekularną⁸. Wraz z rewizją tezy sekularyzacyjnej (zwłaszcza w jej mocnej wersji, łączącej modernizację z nieuchronną sekularyzacją na poziomie tak instytucjonalnym, jak i indywidualnym) socjologowie religii przestali anonsować śmierć Boga, chrześcijaństwa i religii (znaczący wyjątek stanowi kultura naukowa Wielkiej Brytanii, gdzie regularnie pojawiają się wpływowe prace socjologiczne o tak prowokacyjnych tytułach jak *The Death of Christian Britain*⁹ czy wręcz *God is Dead*¹⁰). Wydaje się jednak, że impulsem do dokonania tej rewizji był raczej spektakularny rozkwit religijnych fundamentalizmów, których ani społeczeństwa, ani ich analitycy nie mogli już dłużej ignorować, niż nagły wzrost znaczenia duchowości. Co zatem kryje się pod hasłem „rewolucji duchowości”?

Do rozjaśnienia tej kwestii przyczynić się powinna proponowana tu rekonstrukcja genezy duchowości – zarówno zjawiska, jak i terminu, aspirującego obecnie do roli „uniwersalnego klucza” analizy współczesnej religii. Pojęcia opisujące przedmiot naszych rozważań układają się bowiem w sekwencję religia – religijność – duchowość, która zasadniczo odpowiada też kierunkowi przemian religii na Zachodzie. Przebieg tych przemian można przedstawić w postaci trójfazowego modelu genezy nowej duchowości, bazującego na metaforze zmiany skupienia materii religijnej: od ciała stałego, przez formę płynną, aż po stan gazowy, eteryczny. Model ten ma zatem charakter diachroniczny; ponieważ jednak wszystkie trzy stany skupienia materii religijnej, odpowiadające kolejnym fazom jej przekształceń, występują dziś obok siebie, możemy go też potraktować jako odwzorowanie porządku synchronicznego, otrzymując w ten sposób rodzaj panoramy współczesnych zjawisk religijnych czy też religijnego spektrum, którego bieguny wyznaczają tradycyjna religia i nowa duchowość.

Prezentowany tu model ma liczne inspiracje. Pierwszą z nich jest definicja nowoczesności Charlesa Baudelaire’a, akcentująca jej przejściowy i płynny charakter¹¹; drugą – Marksowska diagnoza sytuacji nowoczesnej, podjęta i rozwinięta przez Marshalla Bermana:

⁵ Por. A.A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, Basel 2007, s. 3.

⁶ Katolicki teolog Paul M. Zulehner stwierdza istnienie megatrendu skierowanego na respiratoryzację życia i sugeruje, że ta „rebelia przeciw banalnej codzienności”, dająca się obserwować w wielkich europejskich miastach, nie jest tylko niezobowiązującym poszukiwaniem duchowości, lecz może stanowić początek prawdziwego przełomu religijnego; zob. http://religion.orf.at/projekt02/news/0203/ne020304_zulehner_fr.htm (dostęp z dnia 19.12.2010); zob. też: P.M. Zulehner (hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004.

⁷ Por. zwłaszcza: D. Tacey, *The Spirituality Revolution. The Emergence of Contemporary Spirituality*, London 2003, oraz P. Heelas, L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005.

⁸ Zob. J. Habermas, *Wierzyć i wiedzieć*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, „Znak” 568 (IX) 2002, s. 8–21.

⁹ C.G. Brown, *The Death of Christian Britain*, London 2001.

¹⁰ S. Bruce, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.

¹¹ „Nowoczesność jest przemijająca, ulotna, przypadkowa, to połowa sztuki; druga połowa jest wieczna i niezmienna” – por. Ch. Baudelaire, *Malarz życia nowoczesnego*, przeł. J. Guze, Gdańsk 1998, s. 23.

Być nowoczesnym to znaleźć się w otoczeniu, które obiecuje przygodę, siłę, radość, rozwój, przemianę nas samych i świata – ale równocześnie grozi zniszczeniem wszystkiego, co mamy; wszystkiego, co wiemy; wszystkiego, czym jesteśmy. (...) Być nowoczesnym to należeć do świata, w którym – jak powiedział Marks – „wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu”¹².

Do toposu „płynności” (rozpuszczania, rozplywania, ulatniania) nawiązał też w swych analizach późnej nowoczesności jako „nowoczesności w fazie płynnej” Zygmunt Bauman¹³. W najbardziej konsekwentny sposób zastosował go jednak do opisu nowoczesnych transformacji kulturowych Georg Simmel – pierwszy socjolog nowoczesności rozumianej tak, jak ją rozumiał Baudelaire¹⁴. Simmel przedstawił rozwój kultury jako nieustanne poszukiwanie nowych form; cechą nowoczesności jest jednak całkowita rezygnacja z zastępowania starych form nowymi w pewnych obszarach (m.in. sztuki i religii), a zatem ich roztapianie, rozpuszczanie, rozplywanie się¹⁵.

Nawiązująca do tej metaforyki rekonstrukcja genezy nowej duchowości, choć nazkicowana grubą kreską, pozostaje w zasadniczej zgodzie z szeregiem analiz historycznych, religioznawczych i socjologicznych – jednak z pewnym zastrzeżeniem. Interesujące nas zjawisko jest wytworem Zachodu, zatem poniższe rozważania zachowują ważność jedynie w odniesieniu do przemian religii chrześcijańskiej. Wypada tu dodać kilka zdań usprawiedliwienia.

Badacze religijnych dziejów Europy przestają utożsamiać je z historią chrześcijaństwa i w coraz większej mierze uwzględniają marginalizowane dotąd elementy europejskiej „monoteistycznej triady”: judaizm i islam. Jak podkreśla mediewista Michael Borgolte, średniowiecznej Europy nie należy utożsamiać z zasięgiem łaciny, Zachodem czy domeną papieżstwa, gdyż była to raczej „przestrzeń, w której w wyjątkowy sposób – w porównaniu z jej wcześniejszymi dziejami i innymi obszarami ówczesnego świata – do głosu doszedł monoteizm”¹⁶. Europejską tożsamość kształtowało więc zróżnicowanie religijne. Konsekwencją przyjęcia tej perspektywy, ale i próbą przełamania wymuszonej przez dyscyplinarną specjalizację tradycji „zajmowania się każdą z religii osobno” jest religioznawczy program badawczy, streszczony we wprowadzonym przez Burkharda Gladigowa terminie „europejska historia religii” (*europäische Religionsgeschichte*). Program ten sugeruje konieczność przeniesienia uwagi badaczy z „historii (poszczególnych) religii w Europie” (*Geschichte der Religionen in Europa*), w tym zwłaszcza dziejów chrześcijaństwa, na powstałą na gruncie europejskim specyficzną konstelację religijną, która wykracza jednak poza obszar swego pochodzenia¹⁷ (jednym

¹² M. Berman, „*Wszystko, co stałe, rozplywa się w powietrzu*”. *Rzecz o doświadczeniu nowoczesności*, przeł. M. Szuster, Kraków 2002, s. 15.

¹³ Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków 2006.

¹⁴ Por. D. Frisby, *Fragmente der Moderne*, przeł. A. Rinsche, Rheda-Wiedenbrück 1989, s. 46.

¹⁵ Por. G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, dz. cyt., s. 172–176.

¹⁶ Por. M. Borgolte, *Christen, Juden, Muselmanen. Die Erben der Antike und der Aufstieg des Abendlandes 300 bis 1400 n. Chr.*, Siedler Geschichte Europas t. II, München 2006, s. 10. Borgolte sugeruje, by nie mówić o „chrześcijańskim”, lecz raczej o „monoteistycznym” średniowieczu i zauważa, że monoteizm w Europie z o wiele większym zaangażowaniem walczyły z „pogańskimi” politeizmami niż ze sobą nawzajem (zob. tamże, s. 300).

¹⁷ B. Gladigow, *Europäische Religionsgeschichte*, w: tenże, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart 2005, s. 289 i n.

z jej najważniejszych nośników w XX wieku są Stany Zjednoczone¹⁸). Celem jest wgląd w całe spektrum orientacji religijnych, koegzystujących w jednym regionie kulturowym: nie tylko religii zinstytucjonalizowanych, lecz i nieformalnych (lub inaczej zorganizowanych) zjawisk religijnych. Jak bowiem zauważa Gładigow, możliwe, że nowsza europejska historia religii została określona przez niewidzialną, rozproszoną religię w większym stopniu niż ma to miejsce w innych regionach świata¹⁹. Nie chodzi tu jednak o analizę synkretyzmu, lecz o swoistą „semiotykę”: zestawienie poszczególnych religii jak znaków w systemie znakowym²⁰.

Socjologiczne schematy analizy przemian transformacji religii z reguły nie wykraczają jednak poza horyzont wyznaczony przez klasyków socjologii religii – twórców „narracji modernizacyjnej”, określanej niekiedy mianem „niemieckiej opowieści” (*German story*²¹). Ci zaś, dysponując niekiedy nieprzeciętną wiedzą na temat religii niechrześcijańskich, zdawali się niemal natychmiast zapominać o ich istnieniu, kiedy tylko przedmiotem swych analiz czynili współczesność (ta „ślepa plamka” najbardziej zdumiewa u Emila Durkheima, którego ojciec był wszak rabinem). W analizach relacji religia–nowoczesność zawężili oni pole widzenia do chrześcijaństwa, a następne pokolenia badaczy z rzadka opuszczały te koleiny; niech choć po części usprawiedliwi to i naszą obawę przed zapuszczeniem się w ten niemal dziewiczy teren. Przyjrzyjmy się zatem przemianom zachodniego chrześcijaństwa w zwierciadle aparatu pojęciowego, który ewoluował wraz ze swym obszarem odniesienia.

Religia

*Religio, id est cultus deorum*²²

Religia to przede wszystkim wspólnotowe działania związane z kultem. Jednostka dokonuje społecznie ustalonych aktów rytualnych, a subiektywny sens, jaki im nadaje, ma znaczenie drugoplanowe. Nie wdając się w obrosłą w ogromną literaturę debatę nad

¹⁸ Por. Ch. Auffarth, *Europäische Religionsgeschichte*, w: Ch. Auffarth, J. Bernard, H. Mohr (hg.), *Metzler Lexikon Religion*, Stuttgart 2005, s. 330.

¹⁹ B. Gładigow, dz. cyt., s. 291.

²⁰ Tamże, s. 300.

²¹ Zob. L. Woodhead, *Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited*, w: K. Flanagan, Peter C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot 2007, s. 117 (autorka podkreśla w tym miejscu inną słabość tej narracji: jej zoigniskowanie na męskiej perspektywie, a zatem to, że nie jest uniwersalną historią modernizacji, lecz klasyczną „his-story”).

Zaliczenie do grona twórców „niemieckiej opowieści” Durkheima musi zrazu budzić zdziwienie, jednak staje się bardziej zrozumiałe w świetle ustaleń socjologii wiedzy: jak pisze Wolf Lepenies, Durkheim znajdował się pod silnym wpływem niemieckiej tradycji intelektualnej (jego pobyt w Niemczech „w znacznym stopniu przyczynił się do instytucjonalizacji i dalszego rozwoju francuskich nauk społecznych”), w konsekwencji czego był nawet oskarżany o „germanizację” francuskiej nauki (por. W. Lepenies, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Niektóre etapy stosunków pomiędzy naukami społecznymi w Niemczech i we Francji*, w: tenże, *Niebezpieczne powinowactwa z wyboru. Eseje na temat historii nauki*, przeł. A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1996, s. 75).

²² Tak parafrazuje Cyncerona (*De natura deorum* 3,5) Ernst Feil, autor czterotomowego dzieła poświęconego historii pojęcia religii (por. E. Feil, *Religio*, t. 1, Göttingen 1986, s. 48).

definicją religii, nawiązujemy tu wyłącznie do łacińskiej tradycji pojęciowej podjętej przez chrześcijaństwo. Dla Rzymian *religio* było równoznaczne z poprawnością rytuału, wykonywaniem określonych działań we właściwym czasie i kolejności. Zatem *religio* odnosiło się przede wszystkim do rytu i kultu, a nie do uczuć i doświadczeń jednostki czy jej „wiary” – i w taki samym znaczeniu termin ten funkcjonował w chrześcijaństwie do końca średniowiecza²³. Należący do aparatu pojęciowego chrześcijaństwa termin „wiara”, zdyskredytowany już jako narzędzie opisu religii antycznych²⁴ i niechrześcijańskich²⁵, nie oddaje też istoty tradycyjnego chrześcijaństwa (kulturowego czy państwowego). „Wiara” – choć milcząco zakładana i traktowana niemal jako istota chrześcijaństwa („wiara chrześcijańska”) – stanowi bowiem specyficzną indywidualną dyspozycję, która nie daje się sprowadzić ani do znajomości (czy nawet akceptacji) nauczania Kościołów, ani do deklaracji przynależności do nich.

Religia przez wieki trwała w Europie w formie „chrześcijaństwa kongregacyjnego” (*Gemeindechristentum*), które Helmut Schelsky charakteryzuje jako „ścisły spłot życia religijnego z całym społecznym i prywatnym bytem człowieka w tradycyjnej obyczajowości i obrzędach”²⁶. Ten stan skupienia materii religijnej utrzymywał się niemal w całej Europie do progu nowoczesności, a jego współczesnymi enklawami są społeczności o orientacji kolektywistycznej (przykładem może tu być polski masowy katolicyzm kulturowy). Schelsky sądzi, że ta forma religii została zniszczona przez nowoczesne społeczeństwa naukowo-przemysłowe. Podobnie jak Georg Simmel i Ernst Troeltsch, przyrównuje on przemiany religii do procesów zachodzących w sztuce współczesnej, prowadzących do „zniszczenia i deformacji tradycyjnej przedmiotowości”, i konstatuje formalną zbieżność wytworów artystycznych i nowoczesnych form wiary chrześcijańskiej²⁷. Wszelako do „rozpuszczenia się” religii w indywidualną religijność i do rozplynięcia się konturów przedmiotu wiary przyczyniły się też procesy wewnątrzreligijne.

Niezwykle ważną rolę odegrali tu szesnastowieczni reformatorzy, którzy, jak pisze Hans-Georg Soeffner, „znieśli bariery obyczaju, legendy, tradycji, kościelnej dogmatyki i «nawykowej wiary podpartej rytuałem» leżące pomiędzy pojedynczym wiernym a jego Bogiem”²⁸. Luter polemizował z przekonaniem, że zasługi religijne mogą być przenoszone z człowieka na człowieka; dlatego – jak to ujmuje Steve Bruce – „żądał, by każdy człowiek stał się swym własnym mnichem” i kładł nacisk na spójne życie religijne i etyczne²⁹ (zamiast tradycyjnej koncentracji na okresowych rytuałach oczyszczenia, pomiędzy którymi panował zasadniczo świecki „dzień powszedni”). W ten sposób dokonało

²³ Por. Ch. Auffarth i H. Mohr, *Religion*, w: Ch. Auffarth, J. Bernard, H. Mohr (hg.), dz. cyt., s. 161 i n.

²⁴ Por. J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft*, Stuttgart 2007, s. 73.

²⁵ Georg Simmel stwierdził za Schleiermacherem, że „dopiero pod wpływem chrześcijaństwa pobożność i pragnienie Boga ugruntowały się w duszy jako jej stała dyspozycja, podczas gdy we wcześniejszych formach wiary nastrój religijny wiązał się z określonym czasem i miejscem”. Por. G. Simmel, *Pieniądz w kulturze nowoczesnej*, w: *Pisma socjologiczne*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008, s. 113.

²⁶ H. Schelsky, *Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? – Zum Thema einer modernen Religionssoziologie*, w: J. Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I*, Reinbek bei Hamburg 1967, s. 170.

²⁷ Tamże, s. 174 i n.

²⁸ H.-G. Soeffner, *Das Ebenbild in der Bilderwelt. Religiosität und die Religionen*, w: tenże, *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist 2000, s. 98.

²⁹ Por. S. Bruce, *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*, Oxford 1996, s. 14 i n.

się przejście od „zrytualizowanej działalności «na pół etatu»” do wiary widzianej jako cecha charakteru³⁰. Zrodziło to postawę zorientowaną na samoobserwację, samointerpretację i samorefleksyjność, której efektem była prywatyzacja i indywidualizacja religii. (Jak zauważył David A. Martin: „Utrzymując, że wszyscy ludzie są odpowiedzialni za swą własną sytuację duchową, reformacja mimowolnie przyczyniła się do rozwoju indywidualizmu”³¹).

Możemy zatem stwierdzić, że współczesne zachodnie rozumienie religii jako zjawiska ufundowanego na pewnych doświadczeniach i stanach wewnętrznych zaczęło kształtować się w kontekście reformy protestanckiej, która wprowadziła wyraźne rozróżnienie między religią „zewnętrzną” a „wewnętrzną”³². Jak pokazuje Sergiusz Michalski, opozycja zewnętrzne–wewnętrzne (*forus–intus*) jest jednym z podstawowych toposów reformacyjnych, stanowiącym matrycę następnych antynomii, takich jak ciało–dusza czy (szczególnie istotna w odniesieniu do liturgii) forma–treść. Przy tym „zewnętrzne” było oczywiście już określeniem wartościującym (...) Zdecydowanie negatywny sens miało u Sebastiana Francka, który «zewnętrznego człowieka» przeciwstawiał «nowemu reformacyjnemu człowiekowi»³³.

Religijność

„Ten, kto mówi o religijności zamiast o Bogu,
myśli już w duchu tradycji oświeceniowej”

Arnold Gehlen³⁴

Reasumując: rozdzielenie religii wewnętrznej (prywatnej) od zewnętrznej (publicznej) w dyskursie reformacyjnym i filozofii oświecenia było pierwszym krokiem do ukształtowania znaczenia „religijności” jako zjawiska subiektywnego³⁵. Jak stwierdza Christoph Auffarth, pojęcie religijności odnosi się w pierwszym rzędzie do specyficznego problemu europejskich dziejów religii: dystansu pomiędzy religią jako instytucją a znaczeniem, jakie jednostka przypisuje religii w swym własnym życiu. Dystans ten pojawił się w okresie późnego oświecenia, gdy rozpadła się administracyjna jedność państwa i Kościoła, a co za tym idzie – obywatele w chwili narodzin nie stawali się już automatycznie członkami Kościoła narodowego³⁶. Ernst Müller uważa, że semantyka terminu *Religiosität* (utworzony od francuskiego *religieux, -euse*) rozwija się u szczytu

³⁰ Tamże, s. 100.

³¹ D.A. Martin, *Dilemmas of Contemporary Religion*, New York 1978, s. 22.

³² Por. E. Müller, *Ästhetische Religiosität und Kunstreligion*, Berlin 2004, s. 15 i n.

³³ Por. S. Michalski, *Protestanci a sztuka. Spór o obrazy w Europie nowożytnej*, Warszawa 1989, s. 300 i n.

³⁴ A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1957, s. 76.

³⁵ Por. E. Müller, dz. cyt., s. 63.

³⁶ Por. Ch. Auffarth, *Religiosität/Glaube*, w: Ch. Auffarth, J. Bernard, H. Mohr (hg.), dz. cyt., s. 188–196.

niemieckiego oświecenia. Pojęcie religii odnosiło się pierwotnie do relatywnie jasno określonego i podbudowanego instytucjonalnie przedmiotu; kiedy pojęcie to popadło w kryzys z powodu utraty swego obszaru odniesienia, na jego miejsce wkroczyły ustalenia o charakterze metaforycznym, formalnym, subiektywistycznym czy funkcjonalnym: „religijność” zaczyna zastępować „religię”³⁷. Termin religijność będzie odąd używany w kontekście dążenia do ufundowania religii na uczuciu o nacechowaniu estetyczno-etycznym, a jego pole semantyczne wskazuje na indywidualizację i subiektywizację³⁸.

Religia zmienia zatem stan skupienia, przemieszcza się z pola wspólnotowego kultu do wnętrza i staje się subiektywną religijnością. Choć zachowuje zabarwienie substancji wyjściowej – religii, której jest derywatem (np. „religijność katolicka”) – to kształt i indywidualne piętno nadaje jej jednostka. Podstawą religijności staje się osobista wiara. Wierny nie ma trudności z identyfikacją religijną czy deklaracją przynależności do szerszej wspólnoty wierzących „w to samo”. Jednak, jak zauważył Bruno Latour, podwójne wykluczenie Boga poza nawias (zamknięcie go – z jednej strony – w metafizyce i – z drugiej – we wnętrzu człowieka) doprowadza do istotnej zmiany: Bóg ma się tak do swego przednowoczesnego imiennika, jak natura skonstruowana w laboratorium do dawnej *physis*³⁹. Nowa formuła wiary stanowi wezwanie do nieustannej refleksji: wierzyć nie znaczy już wiedzieć⁴⁰. Refleksyjna religijność sprzeciwia się reifikacji przedmiotu wiary, który przybiera postać „pustej transcendencji”: staje się coraz mniej określony, coraz trudniej komunikowalny, a zatem coraz mniej „publiczny”, a coraz bardziej „prywatny”. Tendencję tę doskonale scharakteryzował Georg Simmel:

Życie chce się wypowiedzieć jako bezpośrednio religijne, a nie w języku o zastanym słownictwie i przepisanej składni. By wyrazić to w pozornie tylko paradoksalnym twierdzeniu: straciwszy wiarę we wszystkie określone, wyznaczone z góry treści, dusza pragnie ocalić swą zdolność do wiary⁴¹.

Taką formę wiary można już w zasadzie nazwać duchowością, choć niekiedy pozostaje ona silnie związana z macierzystą tradycją religijną – jest to wtedy tzw. duchowość religijna (jak np. „duchowość protestancka”), czy szerzej: duchowość teistyczna. Wydaje się, że linia demarkacyjna oddzielająca duchowość od religijności przebiega przez punkt, w którym doświadczenie wewnętrzne staje się instancją o autorytecie przewyższającym autorytet zinstytucjonalizowanych wierzeń. Za tą linią w nic już nie trzeba wierzyć: trzeba to tylko przeżyć. I tak wkraczamy na pole „nowej duchowości”, której geneza jest ściśle powiązana z procesami indywidualizacji wierzeń religijnych.

Steven Lukes definiuje religijny indywidualizm jako pogląd, że wierny nie potrzebuje pośredników, że ma prawo i obowiązek zbudować relację ze swoim Bogiem o własnych siłach i na swój własny sposób⁴². Budowanie tej relacji może jednak przebiegać

³⁷ Por. E. Müller, dz. cyt., s. 174 i n.

³⁸ Tamże, s. 176–178.

³⁹ B. Latour, *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, przeł. G. Roßler, Berlin 1995, s. 48 i n.

⁴⁰ Por. H. Schelsky, dz. cyt., s. 172 i n.

⁴¹ G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, dz. cyt., s. 174.

⁴² Por. S. Lukes, *Individualism*, New York 1973, s. 94.

w różny sposób. Hubert Knoblauch⁴³ wyróżnia trzy typy twierdzeń o indywidualizacji religii: 1. z zasobu istniejących systemów sensu jednostki majstrują sobie własną religię (indywidualne synkretyzmy); 2. „poszukujące” jednostki zmieniają religie, każdorazowo zmieniając przy tym albo swoje światopoglądy, albo tożsamość; 3. jednostki żywią jednocześnie rozmaite przekonania religijne. Typom tym odpowiadają różne formy współczesnej religijności, kompatybilnej z nowoczesną „kulturą indywidualizmu”⁴⁴, którą ciągle jeszcze dobrze definiuje ponad stuletnia już formuła Durkheima: „kult jednostki”. Durkheim, który postępy indywidualizmu na Zachodzie tłumaczył anomią i słabnięciem integracyjnej funkcji religii, uważał, że ów „kult, którego jednostka jest przedmiotem i zarazem wyznawcą”, jest zarzewiem nowej społecznej formy religii: „Nie pozostało już nic, co człowiek mógłby kochać i szanować – poza nim samym. Dlatego właśnie człowiek stał się dla ludzi bogiem, i dlatego nie może już zwracać się ku innym bogom, jeżeli ma pozostać wierny sobie”⁴⁵.

Jak przypomina Paul Heelas, na rosnące znaczenie wartości i doświadczeń związanych z sakralizacją „ja” obok Durkheima zwracali też uwagę Georg Simmel i Ernst Troeltsch⁴⁶. Współcześnie linię tę kontynuuje Thomas Luckmann, który konstatuje kurczenie się zakresu transcendencji: dominujące nowoczesne tematy religijne to samorealizacja, osobista autonomia i samoekspresja⁴⁷. Hans-Georg Soeffner zauważa, że choć ciągle jeszcze istnieją obsadzone religijnie kolektywne, społeczno-polityczne tematy centralne (takie jak natura, pokój), to jednak „[j]edynym naprawdę kolektywnym i centralnym przekonaniem nowoczesnych «zachodnich» społeczeństw jest wiara w centralną pozycję i znaczenie jednostki w tych społeczeństwach: każdy temat poprzedzony jest przez *a priori* indywidualności”⁴⁸.

Widzimy więc, że znajdując wyraz w kategoriach indywidualistycznego doświadczenia religijnego, religia ulega deinstytucjonalizacji i zamienia się w religijność. Jak zauważa Stephen Hunt, znaczenie religii zostało zredukowane do jej użyteczności dla jednostek w ich życiu doczesnym, a esencji orientacji religijnej nie stanowi wiara, lecz doświadczenie i poszukiwanie doczesnej samogratyfikacji⁴⁹. W sformułowaniu Janusza Mariańskiego:

Ważne stają się osoby, a nie instytucje, doświadczenie, a nie zinstytucjonalizowane wzorce zachowań. (...) zinstytucjonalizowana religia traci dla jednostki jakość absolutnej i obiektywnej ważno-

⁴³ Por. H. Knoblauch, *Religionssoziologie*, Berlin 1999, s. 201 i n.

⁴⁴ Na ten temat zob. M. Jacyno, *Kultura indywidualizmu*, Warszawa 2007.

⁴⁵ Por. E. Durkheim, *L'Individualisme et les intellectuels*, w: „Revue bleue” (X) 1898, s. 9 i 11, przeł. J. Redding i W.S.F. Pickering, cyt. za: W.S.F. Pickering, *Durkheim's Sociology of Religion. Themes and Theories*, London 1984, s. 483.

⁴⁶ P. Heelas, *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford 1996, s. 106.

⁴⁷ Por. T. Luckmann, *Shrinking Transcendence, Expanding Religion?* w: „Sociological Analysis”, 50 (2) 1990, s. 138.

⁴⁸ Por. H.-G. Soeffner, *Die Fragwürdigkeit der Kunst im Protestantismus*, w: tenże, *Gesellschaft ohne Baldachin*, dz. cyt., s. 56.

⁴⁹ Por. S.J. Hunt, *Religion in Western Society*, New York 2002, s. 43.

ści, gwarantowanej przez instytucje kościelne, jest natomiast przeżywana w wymiarach subiektywnych (trend ku odkrywaniu samego siebie i „tematyzowaniu” siebie)⁵⁰.

Trzeba też dodać, że nawet wtedy, gdy indywidualna duchowość zachowuje więź z konkretną tradycją wyznaniową, wierny dość samodzielnie buduje obraz Boga jako partnera osobistej relacji. Bóg nie jest już surowym ojcem, lecz raczej wyrozumiałym dziadkiem; bywa, że nagradza, ale już nie karze. (Jest to więc – by posłużyć się celnym określeniem Czesława Miłosza – „emerytowany Jowisz o staroświeckich nawykach, którego istnienia nikt nie bierze dosłownie”⁵¹). Za tymi przemianami podążają Kościoły, stopniowo wymazując z tekstów katechetycznych i homiletycznych rysy wymagającego i wymierzającego sprawiedliwość Boga, co – jak sugeruje Michael Ebertz – świadczy o tym, iż nie odważają się już narzucać wiernym dychotomicznego kodu grzech–zbawienie⁵².

Samodzielne kształtowanie treści wierzeń przez jednostkę pozostawia pole do ciągłych reinterpretacji i pozwala na pielęgnowanie sekwencji coraz to nowych form wiary bez konieczności dokonywania istotnych przewartościowań, których odzwierciedleniem byłyby formalne akty konwersji. Coraz powszechniejsza staje się postawa inkluzywna, wyrażająca się w deklaracji: „wszystkie religie są dobre, każda prowadzi do Boga, ale moja mi się najbardziej podoba” (*nota bene* – to autentyczna wypowiedź starszej kobiety wyznającej tradycyjny katolicyzm). I znów instytucje religijne reorientują się w tym kierunku: przypomnijmy, że niedawno Kościół katolicki za akt bluźnierstwa uznał publikację karykatur Mahometa, zaś Kościół niemiecki zareagował oburzeniem na papieskie zalecenie prowadzenia misji wśród żydów.

Ponownie dotykamy tu cienkiej i rozmytej granicy, która dzieli religijność od nowej duchowości. Opisane zjawiska, jeśli usytuowane są w centrum obszaru będącego przedmiotem socjologii religii – a centrum to ciągle jeszcze wyznaczają formy zaangażowania zachowujące związki z tradycyjnymi instytucjami religijnymi (a więc kościelność) – o tyle określane są przez badaczy mianem „religijności”, o ile wyraźnie się różnią od np. form religijności dominujących w latach 50. ubiegłego wieku. Jeżeli jednak nowe, a przynajmniej odmienne od tradycyjnych formy zaangażowania pojawią się w pewnym oddaleniu od owego centrum, z dużym prawdopodobieństwem zostaną zakwalifikowane jako formy „duchowości”.

Dobrym przykładem takiego rozstrzygnięcia pojęciowego jest termin „duchowość marginalna” (podkreślmy: duchowość, nie religijność!), ukuty przez Petera Versteega na określenie „zestawu idei i praktyk znajdujących się na peryferiach doktrynalnych uzgodnień ortodoksji kościelnej”⁵³. Versteeg, analizując różne formy duchowości chrześcijań-

⁵⁰ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją a nowoczesnością*, Kraków 1997, s. 196. Odnośnie do kwestii samotematyzacji zob. A. Hahn, *Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse: Selbstthematization und Zivilisationsprozeß*, w: tenże, *Körper und Gedächtnis*, Wiesbaden 2010, s. 165–196.

⁵¹ Cz. Miłosz, *O zgiełku wielu religii*, w: *Metafizyczna pauza*, Kraków 1989, s. 65.

⁵² M. Ebertz, „Tote Menschen haben keine Probleme”? – oder: *Der Zwang zum Vergessen und Erinnern. Die Beschneidung des eschatologischen Codes im 20. Jahrhundert*, w: A. Holzem (Hg.), *Normieren – Tradieren – Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, s. 279–300; referuję za: B. Ziemann, *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt 2009, s. 163.

⁵³ P. Versteeg, *Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centres in The Netherlands*, w: K. Flanagan, P.C. Jupp (eds.), dz. cyt., s. 101.

skiej rozwijającej się poza kościołami, stwierdził, że to, co współcześnie nazywamy duchowością, można utożsamić z inkluzywną postawą religijną ufundowaną na indywidualnym doświadczeniu, a marginalna duchowość chrześcijańska nie jest tu wyjątkiem⁵⁴.

W ustaleniu ostrej granicy między religijnością a duchowością jako współistniejącymi współcześnie stanami skupienia materii religijnej nie pomaga nam też jedyna silna emicjna tradycja pojęciowa, wywodząca się z obszaru New Age. W obrębie tzw. nowej sceny religijnej pojęcie duchowości pozostaje treściowo nieokreślone, gdyż – jak stwierdza wybitny analityk New Age’u, Christian Bochinger – ze względu na pełnioną przez nie funkcję kontestowania struktur kościelnych nie może ono zdobyć samodzielnej podstawy odniesienia i wyjść poza szablonowo formułowane opozycje typu „wiedza z pierwszej ręki” *contra* „wiara z drugiej ręki”, czy „mistyka” *contra* „dogmat”⁵⁵.

Duchowość

„Duchowość to wszystkie ścieżki nadające sens i cel”

David Tacey⁵⁶

Reasumując dotychczasowe rozważania: o „nowej duchowości” można mówić wtedy, gdy staje się ona „wiarą dla” jednostki – gdy jest tworzona przez jednostkę dla niej samej, w odpowiedzi na jej własne „duchowe potrzeby”. Materią, z której uszyta jest ta „duchowość na miarę”, jest przede wszystkim „przeżycie” (doświadczenie, emocja, uczucie). Wiąże się to ze „zwrotem ku doświadczeniu”, konstатовanym już przez pierwszych teoretyków nowoczesności; zdaniem Baumana, koncentracja na „przeżyciu” jest główną cechą charakterystyczną płynnej fazy nowoczesności, postulatem kultury indywidualizmu i konsumpcji. Także i pojęcie duchowości wiąże się ze starym toposem „wewnętrznego doświadczenia”, przeciwstawionego „zewnętrznej”, ślepej wierze w dogmaty. Doświadczenie to jest efektem indywidualnej praktyki, lecz jego źródłem mogą być też zasoby tradycyjnej religii – ludzie niekiedy idą do kościoła nie w poszukiwaniu Boga, lecz w poszukiwaniu atmosfery, energii czy uniesień⁵⁷. Aby jednak zdobyć choć wstępne rozeznanie w tej wybitnie zagmatwanej materii, musimy prześledzić dzieje po-

⁵⁴ Tamże, s. 111. Duchowość tę charakteryzują trzy zasadnicze rysy: 1. postawa inkluzywna (formy duchowe dostarczają pustych ram dla znaczenia); 2. logika doświadczenia (doświadczenie religijne wykorzystuje tradycje jako osobiste zasoby znaczenia); 3. jakość terapeutyczna (por. tamże, s. 109).

⁵⁵ Ch. Bochinger, *„New Age” und moderne Religion. Religionswissenschaftliche Analysen*, Gütersloh 1995, s. 398.

⁵⁶ D. Tacey, dz. cyt., s. 38.

⁵⁷ Badania Doroty Hall dowodzą, że wielu Polaków zaangażowanych w nietradycyjne formy duchowości lubi przebywać w kościołach, a nawet uczestniczyć w mszy w celu dość „nieortodoksyjnym”: kościoły są dla nich nie tyle chrześcijańskimi świątyniami, co raczej odwiecznymi „miejscami mocy”, w których mogą „naładować się energią”, skupić, medytować; tradycyjny rytuał zaś stymuluje duchowe doświadczenia, pomaga doświadczyć uniesienia (por. D. Hall, *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*, Warszawa 2007, s. 187–193).

jęcia duchowości i przyjrzeć się kontekstom jego funkcjonowania tak w perspektywie emicznej (*emic*), jak i etycznej (*etic*)⁵⁸.

Dzieje pojęcia duchowości zaczynają się w V wieku, kiedy to w piśmiennictwie chrześcijańskim w różnych kontekstach pojawia się neologizm *spiritualitas* (wyprowadzony od przymiotnika *spirit(u)alis*, będącego przekładem greckiego *pneumatikós*). Prawdziwą popularność zdobywa ono jednak dopiero w XX wieku, kiedy to do szerokiego użycia weszły będące jego odpowiednikami słowa *spiritualité*, *spirituality* i *Spiritualität*⁵⁹. Christian Bochinger⁶⁰ zrekonstruował odrębne tory, po jakich termin ten wkroczył najpierw do słownictwa nowoczesnej teologii, a potem do instrumentarium nauk o religii. Pierwszym z nich jest romańska, a zarazem katolicka tradycja pojęciowa; tu termin *spiritualité* od XVII wieku określał osobistą relację człowieka z Bogiem. Na znaczeniu pojęcia piętno odcisnęły monastyczne formy życia i wiary, dlatego też zbliża się ono do treści pojęcia „pobożność”. Druga zaś, anglojęzyczna tradycja pojęciowa (związana ze słowem *spirituality*), ma rodowód protestancki; tutaj od końca XIX wieku duchowość oznacza postawę religijną, powołującą się na doświadczenie wewnętrzne i ustawiającą się w opozycji wobec „dogmatycznej religii” tradycyjnego chrześcijaństwa. Po rozszerzeniu zakresu pojęcia na inne religie zaczyna ono oznaczać mistyczny rdzeń religii, który – w przeciwieństwie do form teologicznych czy dogmatycznych – daje się doświadczyć (przede wszystkim albo wyłącznie) w indywidualnej, prywatnoreligijnej praktyce „poszukującego Boga”. Niemiecki termin *Spiritualität* nawiązuje do obu tych tradycji: w latach 40. katolicka teologia wprowadziła go do swej leksyki w znaczeniu terminu francuskiego, a od końca lat 70. tego samego słowa zaczęto używać paralelnie w znaczeniu przejętym z tradycji anglosaskiej, w kontekście recepcji nowych niechrześcijańskich ruchów religijnych i New Age’u. Terminem duchowość posługuje się również ruch ekumeniczny, w którym wszystkie te tradycje pojęciowe splatają się ze sobą. Także i polskie słowo „duchowość”, do niedawna opisujące pogłębioną religijność zorientowaną na doświadczenie wewnętrzne (a zatem pokrewną mistyce)⁶¹, jest obecnie używane w literaturze naukowej w różnych znaczeniach – w zależności od kontekstu dyscyplinarnego i tradycji, do jakiej nawiązuje badacz⁶².

W artykule otwierającym książkę stanowiącą pionierską próbę skonstruowania podstaw socjologii duchowości, Peter Holmes daje wyraz wątpliwości, czy możliwe jest skonstruowanie definicji duchowości i czy definicja taka w ogóle jest potrzebna. Definicja obejmująca cały zakres zjawiska przysłoniłaby bowiem różnorodność dyscy-

⁵⁸ Odnośnie do kategorii *emic-etic* zob. Zofia Staszczak (red.), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Warszawa 1987, s. 74–75.

⁵⁹ Por. H. Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Frankfurt–New York 2009, s. 121.

⁶⁰ Por. Ch. Bochinger, „New Age” und moderne Religion, dz. cyt., s. 377–393.

⁶¹ W tym znaczeniu słowa używał go historyk polskiej religijności Karol Górski (por. K. Górski, *Zarys dziejów duchowości w Polsce*, Kraków 1986).

⁶² Zob. M. Libiszowska-Żółtkowska i S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, Kraków 2010; S.A. Wargacki, *Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy*, w: M. Filipiak (red.), *Wprowadzenie do socjologii kultury*, Lublin 2009, s. 294–313; P.M. Socha, *Wybrane psychologiczne teorie duchowości*, w: „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” (2003), 43/44, s. 19–39; A. Jawłowska, *Nowa duchowość. Od kontrkultury do New Age*, w: M. Kempny, G. Woroniecka, *Religia i kultura w globalizującym się świecie*, Kraków 1999, s. 51–70.

plinarnych podejść, a jego zdaniem właśnie ta różnorodność sprawia, że temat ów jest tak interesujący; w konsekwencji sam definiuje duchowość w sposób ogólny (by nie powiedzieć: ogólnikowy) jako „ludzkie poszukiwanie sensu”⁶³. Jednak próby zdefiniowania duchowości są nieustannie podejmowane, i chyba bez dużej przesady można powiedzieć, że definicji duchowości jest niemal tyle, ile autorów prac na jej temat. Przedstawienie arbitralnego wyboru kilku z nich nie wniosłoby więc nic istotnego do naszych rozważań.

Bardzo ważne wnioski można wyciągnąć natomiast z przeglądu przeprowadzonych w ostatnich latach jakościowych badań duchowości, dokonanego przez Antona Buchera⁶⁴. Z jego analiz wynika, że duchowość jest najczęściej kojarzona z ideami połączenia czy powiązania wszystkich elementów rzeczywistości, jedności, relacji z Bogiem (lub bytem transcendentnym), więzi z naturą, oraz ze stosunkiem do siebie samego i innych ludzi, pewnymi formami praktyki (głównie z modlitwą i medytacją), paranormalnymi doświadczeniami i zdolnościami, mistyką i samotranscendencją. W istocie to właśnie samotranscendencja jest, zdaniem Buchera, „sercem duchowości”⁶⁵. Przy tym „samotranscendencja” rozumiana jest jako wykraczanie poza własne „ja”, „oddanie się wyższej sile”⁶⁶; zgodnie z ujęciem Hansa Joasa, w doświadczeniach samotranscendencji człowiek przekracza siebie w sensie wyjścia poza granice własnego „ja”, rozluźnienia fiksacji na sobie samym⁶⁷.

Ta konstatacja jest bardzo istotna dla naszych rozważań, gdyż implikowane tu utożsamienie duchowości z samotranscendencją rozbraja wysuwany często pod adresem „nowej duchowości” zarzut, że jest ona – jako wytwór radykalnej indywidualizacji – mniej lub bardziej zakamuflowaną formą narcyzmu, z lekka tylko „przypudrowaną” wzniosłymi deklaracjami. W ocenach nowej duchowości (a oceny takie często zawarte są *implicite*, a niekiedy nawet *explicite* w literaturze naukowej) można bowiem wyróżnić dwa przeciwstawne stanowiska. EkspONENTY pierwszego z nich interpretują duchowość jako efekt trywializacji, dekadencji czy atrofii dawnych wielkich tradycji religijnych (sugerując, że żywi się ona niejako „odpadkami” z ich stołów), bądź uznają ją wręcz za syndrom sekularyzacji⁶⁸. Natomiast przedstawiciele drugiej opcji ujmują nową duchowość w kategoriach przyrodzonej ludzkiej dyspozycji, widząc w jej rozkwicie znak „powrotu sacrum” po relatywnie krótkim, ale obfitującym w tragiczne skutki okresie dominacji instrumentalnego rozumu, czy nawet ratunek przed grożącą globalną katastrofą (w wymiarze tak społecznym, jak i ekologicznym⁶⁹).

⁶³ P. Holmes, *Spirituality – Some Disciplinary Perspectives*, w: K. Flanagan, P.C. Jupp (eds.), dz. cyt., s. 24.

⁶⁴ Por. A.A. Bucher, *Psychologie der Spiritualität*, dz. cyt., s. 26–33.

⁶⁵ Tamże, s. 45.

⁶⁶ Tamże, s. 30.

⁶⁷ H. Joas, *Braucht der Mensch Religion?*, w: tenże, *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrung der Selbsttranszendenz*, Freiburg im Breisgau 2004, s. 17.

⁶⁸ Tak np. D. Voas i S. Bruce, *The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred*, w: K. Flanagan, P.C. Jupp (eds.), dz. cyt., s. 44.

⁶⁹ Tak sądzi np. Antoon Geels, który w duchowości widzi antidotum na „pozbawiony szacunku stosunek do naszych bliźnich, do życia w ogóle” – por. A. Geels, *Glocal Spirituality. For a brave new world*, w: T. Ahlbäck (ed.), *Postmodern Spirituality*, Åbo 2009, s. 9.

Religijność czy duchowość?

Stosunek między pojęciami „religijność” i „duchowość” bywa różnie definiowany. Wydaje się, że w obszarze chrześcijaństwa podstawowa różnica między religijnością a duchowością polega na tym, że duchowość jest kojarzona z mistyką i formami dyscypliny duchowej (np. „duchowość ignacjańska”), a zatem zasadniczy akcent pada w niej na wymiar doświadczeniowy, zaś religijność jest związana z wierzeniami i wspólnotowym kultem (np. „religijność ludowa” czy „protestancka religijność fundamentalistyczna”). W szerszym kontekście termin „duchowość” (*sensu largo*) ma zdecydowanie inkluzywny charakter: jego zakres obejmuje, a nawet wykracza poza obszary „klasycznych” religii. Ceną, jaką pojęcie duchowości musiało jednak zapłacić za swą inkluzywność, jest nadmierna ogólność; w konsekwencji jego pole semantyczne ulega wewnętrznemu zróżnicowaniu. Pierwszym krokiem w tym kierunku jest wyróżnienie w nim podobszaru i podkategorii „duchowości religijnej” (co doskonale unaocniają katalogi biblioteczne i etykiety na półkach zachodnich księgarń). „Duchowość religijna” nie jest tak radykalnie inkluzywna jak duchowość „w szerszym sensie” (*sensu largo*), i choć z reguły charakteryzuje ją postawa ekumeniczna (wyrażająca się w rezygnacji z ekskluzywizmu soteriologicznego: widzi w sobie nie **jedyną**, lecz „tylko” najlepszą drogę do Boga), zachowuje ona więź z macierzystą linią wyznaniową⁷⁰.

Wracając do relacji między pojęciami „religijność” i „duchowość”: wypada o niej powiedzieć to samo, co powiedzieliśmy już o relacji obu odpowiadających tym pojęciom zjawisk (o ile w ogóle są to dwa odrębne zjawiska, co – mimo prób przeciwstawiania ich sobie – wciąż pozostaje do udowodnienia): granica pomiędzy nimi jest cienka i płynna. Co więcej, pojęcia duchowości i religii/religijności niekiedy bywają splecione w taki sposób, że jedno z nich staje się elementem definicji drugiego. I tak np. Johan Roeland i Peter Versteeg charakteryzują duchowość jako „zorientowaną na doświadczenie praktykę religijną, której celem jest indywidualny dobrostan i rozwój”⁷¹. Eileen Barker wyłoniła pięć typów relacji, jakie mogą zachodzić między tymi dwoma pojęciami: 1. religijność oznacza to samo, co duchowość; 2. duchowość jest podkategorią religijności; 3. religijność jest podkategorią duchowości; 4. oba pojęcia są częściowo zbieżne; 5. oba pojęcia są rozłączne⁷². Nie są to czysto akademickie rozważania, bowiem wszystkie te relacje występują w kontekście emicznym, a więc w świadomości respondentów różnych badań nad współczesną duchowością; a badania te z reguły opierają się

⁷⁰ Przykładem mogą tu być liczni autorzy popularnych książek z dziedziny duchowości, którzy występują jako wyznawcy katolicyzmu (a często oficjalni reprezentanci Kościoła) a zarazem propagują formy duchowości kompatybilnej z orientacją współczesnych czytelników na doświadczenie wewnętrzne, osobistą autonomię, samorealizację i dobrostan (*well-being*). Za przykład niech posłuży tu twórczość mnicha benedyktyńskiego Anselma Grüna (por. np.: A. Grün O.S.B., *Recepta na udane życie. O duchowości na co dzień*, Częstochowa 2010).

⁷¹ J. Roeland, P. Versteeg, *In and out of experiential religiosity: Implications for participatory fieldwork*, paper presented at the 8th European Social Science History Conference Ghent, Belgium, 13–16 April 2010, za: <http://www2.iisg.nl/esshc/programme.asp?selyear=10&pap=9170> (dostęp z dnia 09.12.2010), s. 3.

⁷² E. Barker, *The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality*, w: D. Marinovic, S.Z. Jerolimov, I. Borowik (eds.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb 2004, s. 25. Referuję za: H. Knoblauch, *Populäre Religion*, dz. cyt., s. 122 (zob. też analizę wyników badań nad duchowością przeprowadzonych w Europie i USA – tamże, s. 123 i n.).

na autodeklaracjach (respondenci sami określają się na przykład jako religijni, ale niezainteresowani duchowością – czy też odwrotnie). Płynący z tego wniosek jest dość zniechęcający: nawet gdy nasi rozmówcy powiedzą nam coś o swym stosunku do duchowości, nie będziemy pewni, jak mamy to rozumieć.

Można więc założyć, że wszelkie szacunki liczbowe i opierające się na nich konstatacje trendów religijnych, sugerujące „duchową rewolucję”, nie mają solidnych podstaw. Przed niemal dekadą szerokim echem odbiło się spopularyzowane przez Roberta C. Fullera⁷³ hasło „spiritual, but not religious”⁷⁴, sugerujące dokonujące się w USA przesunięcie od religijności ku duchowości. Obecnie jednak, gdy badania tego typu przekroczyły już masę krytyczną, coraz bardziej oczywiste staje się, że w istocie dowodzą one silnej zależności duchowości od religii i religijności. Jak stwierdza Ralph W. Hood, większość populacji USA jest zarówno religijna, jak i pozytywnie nastawiona do duchowości. Amerykanie z reguły bowiem rozumieją duchowość jako coś nieodłącznie związanego z religią. Respondenci uznają swoją duchowość za ekspresję religijności czy nawet motywację przynależności religijnej. Zdecydowana mniejszość traktuje duchowość jako środek zdystansowania się do religii (czy nawet jej zdyskredytowania) i odchodzi od religii, by rozwinąć się duchowo.

To właśnie ta mniejszość wzbudza jednak największe zainteresowanie; bywa ona niekiedy uznawana za awangardę nurtu, który w niedalekiej przyszłości usunie w cień zinstytucjonalizowane religie – a więc: za „jutrzenkę duchowej rewolucji”. Georg Simmel zaobserwował istnienie podobnej awangardy już u progu zeszłego stulecia. Warto przytoczyć tu jego komentarz – zwłaszcza że wskazuje on na jeszcze jeden aspekt, który powinniśmy uwzględnić w naszych rozważaniach, a mianowicie mistykę:

[W]iele zaawansowanych duchowo osób zaspokaja swe potrzeby religijne mistyką. Można w zasadzie założyć, że rosły one w kręgach wyobrażeń któregoś z Kościołów. Kiedy teraz zwracają się ku mistic, oczywista staje się ich podwójna motywacja. Po pierwsze: formy, dzięki którym życie religijne toczy się w oparciu o obiektywne, określone treściowo sekwencje obrazów, temu życiu już nie wystarczają. Po drugie: ich tęsknota z tego powodu nie obumiera, lecz szuka sobie innych celów i dróg. Wydaje się, że do mistyki przyciąga ich to, że religijne formy tracą tu ostre zarysy i określone granice. (...) Mistyka zdaje się być ostatnią ostoją natur religijnych, które nie potrafią jeszcze całkowicie się uwolnić od każdej transcendentnej formy, lecz – niejako tymczasem – jedynie od każdej określonej, o ustalonej treści. Wszelako zasadniczy nurt rozwoju – jakkolwiek wewnętrznie sprzeczny i wiecznie oddalony od celu – zdaje się zmierzać do rozpuszczenia twórców wiary w życie religijne, w religijność rozumianą jako czysto funkcjonalna dyspozycja wewnętrznego procesu życiowego, z której treści te się wynurzyły i ciągle jeszcze wynurzają⁷⁵.

Simmel podaje tu za swą ulubioną metaforą – niszczenia skostniałych form przez strumień życia. Mówi on zatem o rozpuszczaniu się form wiary w życiu religijnym, o „top-

⁷³ Zob. R.C. Fuller, *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford 2001.

⁷⁴ Hasło to najlepiej pozostawić w oryginalnym brzmieniu, gdyż jest trudne do przetłumaczenia na język polski w sposób wiernie oddający jego znaczenie. Problem stanowi tu, jak i wszędzie w kontekście rozważań nad duchowością, forma przymiotnikowa *spiritual* (podobnie jak jego niemieckie, francuskie i inne odpowiedniki). Trudno powiedzieć o kimś, że jest „duchowy, lecz nie religijny”, a jeżeli powiemy, że jest „uduchowiony, lecz nie religijny”, to zabrzmie to jeszcze gorzej. Pozostaje nam tylko mówić o osobach „zaangażowanych w duchowość”, „skłaniających się ku duchowości”, „zainteresowanych duchowością” etc. – i żadne z tych omówień nie jest ani precyzyjnym, ani zgrabnym odpowiednikiem oryginalnego przymiotnika.

⁷⁵ G. Simmel, *Der Konflikt der modernen Kultur*, dz. cyt., s. 172.

nieniu” religii i przechodzeniu w stan płynny: w religijność. Choć nie był on pewien, czy na dłuższą metę religijność będzie w stanie obyć się bez przedmiotu wiary (a więc – speyfikowanej formy), to dał świadectwo skłonności wielu „zaawansowanych duchowo osób” do „zaspokajania swych potrzeb religijnych mistyką” – gdyż w niej „religijne formy tracą ostre zarysy i określone granice”. Jak dziś wiemy, ówczesna awangarda nie rozpętała bynajmniej duchowej rewolucji; natomiast jako kontynuatorka pewnej linii światopoglądowej wypełniła niejako funkcję pasa transmisyjnego, przekazując i rozwijając idee, które mają swój udział w fenomenie współczesnej „nowej duchowości”. Wskazaliśmy już na rolę, jaką w polu znaczeniowym pojęcia „duchowości” odgrywa mistyka. Wspomniana linia światopoglądowa wiąże się właśnie z mistyką, funkcjonującą jako rodzaj kontrkultury skierowanej przeciw nowoczesności i kościelnej religijności. Jak dowodzi Annette Wilke, począwszy od epoki romantyzmu aż po współczesność nieustannie trwa poszukiwanie „uniwersalnej” formy mistyki, niezwiązanej z żadną instytucją i wyznaniem. Taka uniwersalna mistyka ma przywrócić naszej prozaicznej „oświeconej” epoce utracone poczucie jedności życia, a także – a nawet przede wszystkim – zaspokoić potrzebę religijności niespełnanej przez Kościół⁷⁶.

Możemy przyjąć, że rozważania Simmla odnoszą się do tej fazy owych poszukiwań niezinstytucjonalizowanej religijności, w której uległy one radykalizacji i zarazem zaczęły zdobywać szerszą relewancję społeczną. Tezę tę zdają się potwierdzać obserwacje Ernsta Troeltscha – protestanckiego teologa, filozofa i socjologa religii, podobnie jak Simmel zaliczanego do grona najprzenikliwszych diagnostyków nowoczesnej kultury. W 1910 roku skonstatował on szerzącą się w Niemczech „akościelność”, tj. „niechęć do życia religijnego w postaci Kościoła i to w oparciu o jego przesłanki”⁷⁷, i zaostrenie się antykościelnego religijnego indywidualizmu. Jednym ze źródeł religijnego indywidualizmu jest, jego zdaniem, fakt, iż „dogmatyczny świat idei kościelnych, tak jak uformował się przez tysiąclecia minione od powstania Kościoła, znajduje się w gwałtownym konflikcie z niemal wszystkimi podstawowymi pojęciami nowoczesnego życia”⁷⁸. Jeśli do faktu tego dołączymy nieufność do teologii, która oferuje ludziom „gotowe prawdy, które zostały stworzone w minionych stuleciach, a potem modernizuje [je] w sposób otwarty czy zamaskowany”⁷⁹, to pojawia się poczucie niepewności i nastroj poszukiwania. Łatwo wtedy o wniosek, że „każdy musi w imię boskie szukać samemu drogi wedle swej najlepszej wiedzy oraz sumienia, a każdy poszukujący jest panem samego siebie” – i „[t]ak oto nastroj, który w nauce jest oczywisty, że każdy posuwa się do przodu tylko dzięki własnym poszukiwaniom, przenosi się na obszar religii”⁸⁰.

Troeltsch utożsamiał ów fenomen krytycznej wobec instytucji „indywidualnej kultury religijnej” z mistyką⁸¹. Zgodnie z jego definicją, mistyka to „spirytualizacja świata

⁷⁶ Zdaniem tej autorki ponowne odkrycie mistyki przez kręgi kościelne stanowi rodzaj „kontrewangelizacji”, skierowanej przeciw boomowi mistyki spod znaku antykościelnej duchowości New Age. Por. Annette Wilke, *Mystik*, w: Ch. Auffarth, J. Bernard, H. Mohr (hg.), dz. cyt., s. 510.

⁷⁷ E. Troeltsch, *Indywidualizm religijny i Kościół*, w: tenże, *Religia, kultura, filozofia. Wybór pism*, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2006, s. 48.

⁷⁸ Tamże, s. 52.

⁷⁹ Tamże.

⁸⁰ Tamże, s. 53.

⁸¹ Por. Ch. Bochinger, dz. cyt., s. 98.

idei utrwalonego w kulcie i nauczaniu, i uczynienie go niezapośredniczonym, absolutnie osobistym i wewnętrznym dobrem duchowym”; towarzyszy jej „tendencja do roztopiania się kultu, dogmatu i więzi z historią”⁸². W tymże 1910 roku na I Niemieckim Zjeździe Socjologicznym Troeltsch zaprezentował koncepcję mistyki jako trzeciego (obok Kościoła i sekty) typu społecznej realizacji idei chrześcijaństwa. Zgodnie z tym ujęciem mistyka stanowi „radykalny, niezorganizowany indywidualizm bezpośredniego religijnego przeżycia i może się równie dobrze przyłączać do istniejących organizacji, jak się bez nich obywać, gdyż żadna z nich nie jest jej zasadniczym celem”⁸³. Stajemy tu przed ważnym pytaniem o szanse instytucjonalizacji takiej skrajnie indywidualistycznej religijności, a co za tym idzie, o jej trwałość i społeczną relewancję.

Duchowa rewolucja?

Jak zauważa Benjamin Ziemann, wielu badaczy i (zwłaszcza) media przedstawiają relacje między niewidzialną religią a zinstytucjonalizowanym chrześcijaństwem w zaburzonych proporcjach: spadek znaczenia zorganizowanego chrześcijaństwa jest przerysowany, podczas gdy społeczny zasięg i wpływ nowych form religijności są przeceniane. Pomimo systematycznego spadku (od lat 70. XX wieku) uczestnictwa w nabożeństwach chrześcijańskich, ciągle jeszcze w każdy weekend więcej Niemców bierze udział w mszy niż śledzi rozgrywki Bundesligi, o alternatywnych praktykach „duchowych” nawet nie wspominając⁸⁴.

Najszerzej jak dotąd zakrojony empiryczny test tezy o duchowej rewolucji, zgodnie z którą nowa duchowość zaczyna w społeczeństwach Zachodu wypierać chrześcijaństwo, przeprowadzili w latach 2000–2003 w angielskim mieście Kendal Paul Heelas i Linda Woodhead⁸⁵. Zgodnie z wyjściowymi założeniami badaczy, o rewolucji można by mówić, gdyby zaangażowanie w tzw. praktyki holistyczne przewyższało zaangażowanie w tradycyjne praktyki wyznaniowe⁸⁶. Test przyniósł wynik negatywny, bo mimo tego, że zaangażowanie w tradycyjne praktyki nieustannie spadało, zainteresowanie praktykami holistycznymi było niemal pięciokrotnie mniejsze. Ekstrapolując dotychczasowe trendy (kurczenia się tradycyjnego obszaru kongregacyjnego i wzrostu milieu holistycznego, związanego z nową duchowością), autorzy szacują, że jeśli tempo tych procesów się utrzyma, to rewolucja duchowości może zajść nie wcześniej niż w latach 30. XXI wie-

⁸² E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1994, s. 967, cyt. za: K. Gabriel i H.-R. Reuter (hg.), *Religion und Gesellschaft. Texte zur Religionssoziologie*, Paderborn 2004, s. 117 i n.

⁸³ E. Troeltsch, *Das stoisch-christliche und das moderne profane Naturrecht*, w: tenże, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen 1925, s. 166. Cyt. za: F. Voigt, „Die Tragödie des Reiches Gottes”? *Ernst Troeltsch als Leser Georg Simmels*, Gütersloh 1998, s. 213.

⁸⁴ B. Ziemann, *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*, Frankfurt 2009, s. 162.

⁸⁵ Por. P. Heelas, L. Woodhead, dz. cyt.

⁸⁶ Tamże, s. 7.

ku⁸⁷. Niemniej jednak stwierdzają oni, iż w „sakralnym krajobrazie” Kendal (i Wielkiej Brytanii) zaszło już kilka „mikrorewolucji”, sugerujących generalne przesunięcie w kierunku zsubiektywizowanej duchowości, i konkludują, że to, czy szklankę uznamy za w połowie pełną, czy za w połowie pustą, jest kwestią przyjętej perspektywy⁸⁸.

Wyraźnie krytyczni w odniesieniu do tezy o „duchowej rewolucji” i wniosków badaczy z Kendal pozostają David Voas i Steve Bruce. Ich zdaniem niekonwencjonalna duchowość nie jest przeciwwagą sekularyzacji, lecz jej symptomem. Zasięg zmian, ich trwałość i przewidywany wzrost znaczenia nowej duchowości zostały przeszacowane. Samo pojęcie duchowości staje się coraz bardziej pozbawione treści: współcześnie może określać niemal wszystko, od głębokiej introspekcji, po zabiegi kosmetyczne; „duchowość” jest zatem workiem pojęciowym, obejmującym wierzenia i praktyki o nieco egzotycznym pochodzeniu⁸⁹. Praktyki holistyczne, będące miarą nowej duchowości (joga i inne rodzaje aktywności rekreacyjnej i relaksacyjnej, alternatywna medycyna etc.) mają niewielki związek z sacrum: nawet jeśli są „holistyczne”, to nie znaczy, że są „duchowe”: „Te rodzaje aktywności mają tyle wspólnego z duchowością, co koncertowe wykonanie *Pasji wg św. Mateusza* ma wspólnego z religią (...) – w istocie wykazują one świecki charakter”⁹⁰.

Niezależnie od tego, czy zasięg i wpływ nowej duchowości jest przeceniany, czy niedoceniany, wypada postawić pytanie o możliwość instytucjonalizacji nowych form religijności bądź duchowości. Sformułowanie trafnej i wyczerpującej odpowiedzi nie jest jeszcze możliwe; przywołajmy jednak na koniec kilka opinii, z którymi wypada nam się liczyć. Durkheim, który postępy indywidualizmu na Zachodzie tłumaczył anomią i słabnięciem integracyjnej funkcji religii, uważał, że „kult jednostki” jest fundamentem rodzącej się nowej formy religii. Troeltsch sądził, iż „radikalny, niezorganizowany indywidualizm bezpośredniego religijnego przeżycia” może przyłączać się do już istniejących instytucji, bądź też się bez nich obywać – ale nie sugerował, że skonsoliduje się on w odrębną, trwałą formę. Pytanie o możliwość powstania jakiejś formy „przeciwireligii”, która wypełniłaby przestrzeń zwalnianą przez zinstytucjonalizowane chrześcijaństwo, nurtowało też Thomasa Luckmanna, który jednak odpowiedział na nie negatywnie (już nawet tytułowa „niewidzialna religia” jest raczej „niewidzialną religijnością”). Jak powiedzieliśmy, fundamentem współczesnej duchowości jest trudno komunikowalne osobiste doświadczenie; w połączeniu z programowym rozpuszczaniem przedmiotu wiary w – by użyć sformułowania Simmla – strumieniu indywidualnego życia religijnego, utrudnia to, jeśli nie uniemożliwia, instytucjonalizację nowej formy religijności jako religii. Jak bowiem stwierdził Niklas Luhmann: „Religia istnieje społecznie tylko jako komunikacja. To, co dzieje się w głowach niezliczonych jednostek ludzkich, nigdy nie złożyłoby się na religię, gdyby nie komunikacja”⁹¹. Najdobitniej, acz nazbyt może zjadliwie skomentował tę kwestię Max Weber:

⁸⁷ Tamże, s. 45.

⁸⁸ Tamże, s. 67.

⁸⁹ D. Voas i S. Bruce, dz. cyt., s. 44 i 52.

⁹⁰ Tamże, s. 57.

⁹¹ Por. N. Luhmann, *Religion als Kommunikation*, w: H. Tyrell, V. Krech, H. Knoblauch (hg.), *Religion als Kommunikation*, Würzburg 1998, s. 137.

Nowa wiara nie powstanie nigdy jedynie dlatego (...), że kilku współczesnym intelektualistom zachciało się nagle – by tak rzec – umeblować własną duszę prawdziwie starymi przedmiotami. Przypomnieli oni sobie przy tym, że należała do nich również religia, której jednak teraz nie mają, dlatego w jej zastępstwie sporządzają coś w rodzaju domowej kapliczki wystrojonej zgromadzonymi przez nich bez trudu obrazkami świętych ze wszystkich wierzeń świata. Albo też znajdują jej namiastkę we wszystkich możliwych rodzajach przeżyć, przypisując im godność mistycznego tabernakulum, które, niczym domokrażcy, zachwalają w swoich książkach. Jest to po prostu oszustwo albo samozakłamanie⁹².

RELIGION – RELIGIOSITY – SPIRITUALITY. CHANGES IN THE PHENOMENON AND EVOLUTION OF THE CONCEPT

Summary

An effect of the revision of the secularisation thesis is an array of conceptions attempting to capture the essence of the modern transformations of religions and the shape of non-traditional forms of religiosity. The concept of „(new) spirituality”, which is supposed to signal a new religious megatrend, today aspires to the role of „universal key” to contemporary analysis of religion. The aim of this article is to attempt to clarify the meaning of this term by reconstructing the origins of spirituality – the phenomenon itself as well as the term used to describe it. The concepts used to describe this subject are ordered in the sequence religion – religiosity – spirituality, which also corresponds to the direction of religious transformations in the West. The course of these changes is presented in a three-phase model of the origins of new spirituality based on the metaphor of change of the concentration of religious material: from the solid body, via fluid form to a gaseous state. This model is diachronic in character, but is also a reflection of synchronic order (the spectrum whose poles correspond to traditional religion and new spirituality).

⁹² M. Weber, *Nauka jako zawód i powołanie*, przeł. P. Dybel, w: Z. Krasnodębski, *M. Weber*, Warszawa 1999, s. 216.