

Janusz Mariański

## Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy

Według Papieża Benedykta XVI: „Żyjemy w czasach, w których przejawy sekularyzmu są wyraźnie widoczne. Wydaje się, że Bóg znika z pola widzenia wielu osób lub stał się czymś, wobec czego człowiek pozostaje obojętny. Jednocześnie widzimy jednakże wiele znaków, które wskazują na budzenie się zmysłu religijnego, odkrywanie znaczenia Boga w życiu człowieka, potrzebę duchowości, przewycięzania czysto horyzontalnej, materialnej wizji ludzkiego życia”<sup>1</sup>.

Nie sprawdziły się przewidywania tych, którzy od czasów Oświecenia przepowiadali zanik religii, absolutyzowali rozum oderwany od wiary, który miał doprowadzić do rozpadu świata *sacrum*<sup>2</sup>. Wyśpiewano wiele peanów na rzecz sekularyzacji. Religia jest jednak w jakiejś formie wciąż ludziom potrzebna<sup>3</sup>, niektórzy socjologowie mówią nawet

---

<sup>1</sup> „L' Osservatore Romano” 2011, nr 7, s. 49.

<sup>2</sup> M. Hułas, *Decydować samemu. Sfera publiczna jako locus autonomii według Jürgena Habermasa*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 419–425.

<sup>3</sup> Według badań psychologicznych „religijność jednostkowa sprzyja pozahedonistycznemu zadowoleniu z życia. (...) Desakralizacja życia ludzkiego, do czego zawsze dążyły lewicowe ugrupowania polityczne, nie jest

o wzroście potrzeb religijnych i o duchowo czy twórczo produktywnej nowoczesności.

Religijności współczesne stają się jednak zróżnicowane, alternatywne, wielowymiarowe, niedogmatyczne, niezinstytucjonalizowane, dynamiczne, płynne, luźne, rozproszone, synkretyczne, pluralistyczne i zindywidualizowane. Rozwijają się one w warunkach dostosowywania „produktu” religijnego do wymogu potrzeb i pragnień konsumentów. Jest to do pewnego stopnia konsekwencja terroru pluralizmu i indywidualizmu we współczesnych społeczeństwach. Wiara pozbawiona podstaw egzystencjalnych łatwo przekształca się w nieokreśloną formę subiektywizmu i zindywidualizowanej arbitralności. Procesy selektywizacji i subiektywizacji wiary religijnej ulegają poważnemu przyspieszeniu. Selektywizacji ulegają nie tylko poszczególne elementy wiary, lecz i sama wiara jako taka. Wydaje się, że w praktyce ceni się to, co jest niespójne, niepowiązane logicznie, niekonsekwentne, niekiedy paradoksalne, otwarte na rozwój. Każdy wierzy po swojemu, a sprzeczności czy selektywność postaw religijnych nie są uznawane za przeszkodę w wierzeniu. W warunkach ustawicznie rozwijających się procesów indywidualizacyjnych konstytuuje się lub rekonstruuje się nowa religijność i duchowość, będąca niekiedy zlepkiem elementów z różnych systemów religijnych i filozoficznych.

Wielu komponuje sobie Boga „na własne potrzeby” z ofert zinstytucjonalizowanych, konstruuje własny system wierzeń, swoją osobistą religię *à la carte*<sup>4</sup>.

---

więc sposobem na uczynienie społeczeństwa bardziej szczęśliwym” (P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych. Podręcznik psychologii międzykulturowej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 278; K. Matuszek, *Niklas Luhmanna socjologia bez człowieka*, Księgarnia Akademicka, Kraków 2017, s. 71–83).

<sup>4</sup> Z. Bauman, *Retrotopia. Jak rządzi nami przeszłość*, K. Lebek (tłum.), Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2018, s. 58.

Człowiek współczesny wprawdzie nie myśli w kategoriach metafizycznych, pomimo to jednak ma poczucie transcendencji. Tęskni do czegoś, co wykracza poza niego, co jego życiu nadaje głębszy sens. Czuje, że nie wystarcza mu tylko dobrze zarabiać i dzięki temu uprzyjemniać sobie życie. Tęsknota do siły nadprzyrodzonej i do przeżyć duchowych, zakorzeniona w ludzkiej duszy, nie daje się całkowicie stłumić, i kiedy są już zaspokojone podstawowe ludzkie potrzeby (pożywienia, bezpieczeństwa itp.), pojawiają się w człowieku pragnienia natury religijnej, łącznie z tęsknotą do transcendencji i doświadczenia duchowego<sup>5</sup>.

Człowiek autonomiczny układa swoje religijne i duchowe *credo*. Zamiast religię w formie zinstytucjonalizowanej, Kościół jako instytucję zapewniającą kontakt z Bogiem, wybiera się bliżej nieokreśloną duchowość religijną lub niereligijną (swoiste składanki światopoglądowe, religijni komponenty). Religia traci istotną funkcję jako czynnik integracji społeczeństwa, zyskują na znaczeniu elementy duchowe związane lub niezwiązane z religią<sup>6</sup>. Według marksizmu religia jako „opium ludu” musi obumrzeć wraz z pokonaniem nierówności klasowych w przyszłym społeczeństwie komunistycznym. Według hipotezy końca religii tradycyjne religie powinny zaniknąć w wyżej rozwiniętych społeczeństwach co najmniej z kilku powodów.

Po pierwsze, należy zwrócić uwagę na proces, który szkoła weberowska nazywała odczarowaniem świata. Magia i siły nadnaturalne nie są dłużej niezbędne do wyjaśniania i kontrolowania świata. Po drugie, religia zdaje się tracić swe funkcje

---

<sup>5</sup> *Anselm Grün odpowiada na pytania* (Jan Paulus, Jaroslav Šebek), J. Zychowicz (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2003, s. 144; J. Słomka, *Wprowadzenie do teologii katolickiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2018, s. 142–148.

<sup>6</sup> „Religijność w ramach wszystkich wyznań najsilniej negatywnie skorelowana jest z wysoką akceptacją wartości hedonistycznych, a także poszukiwania wrażeń” (P. Boski, *Kulturowe ramy zachowań społecznych*, s. 267).

legitymizacji władzy politycznej i ustanawiania zasad moralnych. Funkcjonalne różnicowanie i powiększający się indywidualizm uznawane są za kolejne przyczyny upadku religijnego. W efekcie tradycyjna religijność na dłuższą metę ma być zastąpiona nie przez wielość indywidualnych systemów wierzeniowych, lecz przez powszechną niewiarę. Pluralizm religijny jest więc co najwyżej stanem przejściowym w procesie deinstytucjonalizacji religii. Kiedy proces ten dobiegnie końca, społeczeństwa wrócą do wyższego poziomu homogeniczności religijnej: większość mieszkańców nie będzie wierzyć ani w Boga, ani w życie pośmiertne, grzech, duszę itd., tzn. społeczeństwa osiągną stan zunifikowanej niewiary<sup>7</sup>.

Diagnozy i prognozy dotyczące sekularyzacji nie sprawdziły się. Religie zmieniają swoje oblicze, podlegają głębokim metamorfozom, ale nie obumierają<sup>8</sup>.

Obserwujemy nie tylko trwałość religii w epoce później nowoczesności, ale jej rozprzestrzenianie się zarówno w postaci tradycyjnej, w ramach wielkich religii, jak również w wielu nowych formach. »Nowa ewangelizacja« w chrześcijaństwie, fundamentalizm czy integryzm islamu, a równocześnie siła ruchów ekumenicznych akcentujących duchowość ponad podziałami religijnymi, zapełnianie się starych kościołów, a równocześnie wyłanianie się nowych zjawisk i ruchów parareligijnych określanym mianem New Age, kariera religii Wschodu w krajach zachodnich – to wszystko fenomeny i tendencje wskazujące raczej na postępującą sakralizację niż sekularyzację naszego współczesnego świata. Takie zagadnienia stoją w centrum uwagi i badań dzisiejszej socjologii religii<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> W. Jagodziński, *Pluralizm religijny w Europie Zachodniej*, A. Szyjewski (tłum.), „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 1995, nr 9, s. 6–7; T. Doktor, *Pluralizm religijny: New Age i fundamentalizm*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 37–53.

<sup>8</sup> Ch. Bochinger, M. Engelbrecht, W. Gebhardt, *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion. Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Kohlhammer, Stuttgart 2009.

<sup>9</sup> P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2012, s. 373.

Niektórzy socjologowie traktują rozwijającą się we współczesnych społeczeństwach duchowość jako „późne dziecko przekwitającej teorii sekularyzacji”<sup>10</sup>.

Nowa religijność i nowa duchowość są do pewnego stopnia przeciwieństwem religijności zinstytucjonalizowanej i są bardzo zróżnicowane (od religijności „skanonizowanej” do „zindywidualizowanej” i „nieortodoksyjnej”). Określane niekiedy jako religijność alternatywna, niewidzialna, sprywatyzowana, dysharmonijna, rozmyta, elastyczna, anemiczna, sfragmentaryzowana i niezobowiązująca, ujawniają się często jako kontrastowe wobec zorganizowanej religijności kościelnej. Ukierunkowane są na poszukiwanie ofert niosących sens życia dla jednostki na „rynku transcendencji”, często bez odniesień do Boga osobowego, a nawet bezosobowego. Przejawiają się w wielu postawach o charakterze eklektycznym i synkretycznym (mówimy wówczas o rozmytej tożsamości i o rozproszonym polu religijnym). Procesualna natura nowej religijności sprawia, że ma ona wiele zmiennych twarzy, a religijność jednorodna przekształca się w różnorodność. Nie ma już jednolitości przekonań religijnych opartych na ponadpokoleniowej ciągłości społecznej i zaznacza się coraz wyraźniej przemiana społecznych form religijności.

Współcześnie socjologowie badają w sposób bardziej niż dawniej wyważony relacje pomiędzy nowoczesnością (modernizacja społeczna) a religijnością. Nie ma jednego typu modernizacji społecznej (różnorodność) ani jednego scenariusza zmian w religijności. Sekularyzacja była jedną z dróg – do niedawna dominującą – w przekształcaniach religijności, jako jedyny model wyjaśniający zmiany w religijności. Teoria sekularyzacji traci na znaczeniu, gdyż wyniki badań wskazują na powolne zahamowanie procesów „odkościelnienia”,

---

<sup>10</sup> M. Grabowska, *Bóg a sprawa polska poza granicami teorii sekularyzacji*, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2018, s. 14.

a nawet na wzrost znaczenia religii we współczesnym świecie. Coraz więcej socjologów kwestionuje konieczny i deterministyczny związek modernizacji społecznej i sekularyzacji, w tym sensie, że im bardziej społeczeństwo jest zmodernizowane, tym mniej jest religijne, a nawet przyjmuje się tezę, że im bardziej zsekularyzowane jest społeczeństwo, tym bardziej jest ono produktywne duchowo<sup>11</sup>. Zamiast religijności mówi się więc o duchowości. „Obecnie wiele osób odmawia używania przymiotnika »religijny« – nie dlatego, że są świadome historycznego procesu reifikacji, lecz dlatego, że termin »duchowość« i »duchowy« uznają za bardziej odpowiednie”<sup>12</sup>.

Z analizy różnych koncepcji socjologicznych duchowości wynika, że nowa duchowość ma charakter zdecydowanie pluralistyczny. Obejmuje ona poszukiwania ezoteryczne (od astrologii po okultyzm), a nawet niektóre treści pochodzące z religii azjatyckich i przedchrześcijańskich. Światopogląd ludzi poszukujących nowych form duchowości jest w znacznym stopniu synkretyczny i przypadkowy normatywnie. Ludzie pragną przede wszystkim otrzymać pomoc w konkretnych – najczęściej trudnych – sytuacjach życiowych, rozszerzyć swoją świadomość, wyjść poza nużącą i bezsensowną codzienność. Wielu z nich usiłuje odnaleźć w nowych formach duchowości ważny sens swego życia. Funkcjonują rozmaite ośrodki medytacji i oferty cudownych uzdrowień, warsztaty rozwoju osobowego i duchowego, *coaching*, filmy o tematyce duchowości, muzyka relaksacyjna i medytacyjna. Mówi się nawet o „zwrocie ku duchowo-

<sup>11</sup> H. Joas, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 2012, s. 23–42.

<sup>12</sup> D. A. Wulff, *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, tłum. P. Jabłoński, M. Sacha-Piekło, P. Socha, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999, s. 22; M. Znaniecka, *Kategoria duchowości i jej wybrane parafrazy w pedagogice*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2016, s. 38–61.

ści” lub o „dynamice duchowości”, o „rewolucji duchowości”, o ponowoczesnych formach duchowości poza Kościołami i religiami, o duchowości religijnej i duchowości nie-religijnej<sup>13</sup>.

W warunkach upowszechniającej się pluralizacji i indywidualizacji wzrasta dystans do wszystkich instytucji społecznych i politycznych, w tym także do zinstytucjonalizowanych religii, szczególnie wobec Kościołów chrześcijańskich. Niektórzy mówią o „dyktaturze sekularyzmu”. To, co instytucjonalne, traci na znaczeniu w kształtowaniu osobowych tożsamości religijnych. Słabnie religijność regulowana instytucjonalnie (religijność letnia, rozmyta, płynna, mglista, niewyraźna, nieokreślona, religijność uspiona, religijność jako efemeryczne doznanie). Erozja kościelności zaznacza się wyraźniej niż erozja religijności, ale dokonuje się w obydwu dziedzinach niemal równocześnie. Natomiast pojawiające się coraz wyraźniej nowe formy religijności i nowa duchowość stwarzają możliwość tworzenia przez socjologów nowych paradygmatów, pozwalających interpretować i wyjaśniać dokonujące się przekształcenia w sferze religii. Zmieniają się nie tylko religia i jej struktura, lecz również religijność rozumiana jako wewnętrzne przekonania jednostek na temat tego, co przynależy do religii<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> J. Piotrowski, *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*, Wydawnictwo Liberi Libri, Warszawa 2018, s. 11–12; L. Przybylska, *Sakralizacja przestrzeni publicznych w Polsce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego, Gdańsk 2014; E. Klima, *Przestrzeń religijna miasta*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011; *Duchowość Europy Środkowej i Wschodniej w muzyce końca XX wieku*, K. Droba, T. Malecka, K. Szwałgier (red.), Akademia Muzyczna w Krakowie, Kraków 2004; P. Możdżyński, *Sztuka współczesna i nowa duchowość*, „Nomos. Kwartalnik Religioznawczy” 2007, nr 59/60, s. 73–94.

<sup>14</sup> H. Mielicka-Pawłowska, *Mit nowej religijności i duchowości*, [w:] J. Mariański, *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość?*, Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne, Warszawa 2019, s. 11.

W związku z tym nasuwa się uzasadnione pytanie o status socjologii religii. Wielu socjologów stawia pytanie, czy nie należy już mówić o nowej subdyscyplinie socjologicznej, mianowicie, o socjologii duchowości, która analizuje nowe formy duchowości w kontekście przemian społeczeństw współczesnych. Część socjologów uznaje nowe formy duchowości za przejaw powrotu *sacrum* czy odmiany nowej religijności. Inni skłonni są je traktować jako symptom sekularyzacji i dekadencji religii. Jeszcze inni są skłonni uznawać tzw. alternatywną duchowość za ważny megatrend zwiastujący „powrót religii”<sup>15</sup>, resakralizację lub desekularyzację<sup>16</sup>. Czy kształtująca się już socjologia duchowości nie powinna zastąpić tradycyjnej socjologii religii? Czy obydwie subdyscypliny socjologiczne powinny istnieć obok siebie jako równouprawnione i wzajemnie uzupełniające się, czy też socjologia duchowości jest integralną częścią socjologii religii lub socjologii moralności? W jakim kierunku zmienia się sama socjologia religii i jak kształtuje się socjologia duchowości?

### Relacje między religijnością i duchowością

Socjologia zajmowała się od swojego początku religią i religijnością, a raczej ignorowała życie duchowe człowieka, orzekała o jego rzekomej niepoznawalności lub wyraźnej

---

<sup>15</sup> „Całe życie poszukiwałem *sacrum*, czegoś, co przekracza moje życie i nadaje mu sens. Dawno już odkryłem, że bez Boga *sacrum* jest kruche, okaleczone i bardzo trudno o miłość otwartą na świat. (...) Zdałem sobie sprawę i uświadomiłem sobie, że przed grzechnięciem w błąd moralny może uchronić tylko transcendentne prawo moralne, o które bardzo trudno bez Boga” (J. Kuroń, *Wiara i wina*, Biblioteka Kwartalnika KRYTYKA, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1990, s. 370).

<sup>16</sup> H. Knoblauch, *Die kommunikative Konstruktion der Transzendenz und die populäre Religion*, [w:] *Religion soziologisch denken. Reflexionen auf aktuelle Entwicklungen in Theorie und Empirie*, Hrsg. von Heidemarie Winkel, Kornelia Sammet, Springer Fachmedien, Wiesbaden 2017, s. 221.



wtórności wobec innych dziedzin życia społecznego. Termin „nowa duchowość” pojawił się w socjologii dopiero w latach dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku. Wiele słowników, leksykonów i encyklopedii socjologicznych oraz religioznawczych z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych XX w. nie zawiera tego terminu, a nawet terminu „duchowość”. Pojęcie duchowości było nieobecne w najnowszych leksykonach i encyklopediach pedagogicznych i szerzej – w literaturze pedagogicznej. W ostatnich latach sytuacja zmienia się wyraźnie<sup>17</sup>.

Od pewnego czasu staje się modny termin „nowa duchowość”. Pojawia się on coraz częściej w naukach społecznych i w życiu codziennym. Staje się jednym z ciekawszych i szeroko dyskutowanych problemów we współczesnych naukach humanistycznych. Wielu ludzi współczesnych, w wysokorozwiniętych krajach świata, nie używa rzeczownika „religia” ani przymiotnika „religijny”, lecz odwołuje się do terminów „duchowy” czy „duchowość”, uważając je za bardziej odpowiednie na określenie swojej postawy światopoglądowej. Nie ma jednej formy duchowości, jest ich wiele, coraz to nowych. Oprócz różnych form duchowości religijnej (np. religijność dyfuzyjna, religijność pielgrzyma, religijność wędrowca, religijność sfragmentaryzowana, religijność rozproszona), pojawiają się różnorodne formy duchowości niereligijnej (duchowość pozareligijna, duchowość świecka, duchowość bez Boga, duchowość bez religii, ducho-

---

<sup>17</sup> R. Jusiak, *Duchowość chrześcijańska*, [w:] *Encyklopedia aksjologii pedagogicznej*, K. Chałas, A. Maj (red.), Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne POLWEN, Radom 2016, s. 284–289; *Pedagogika wobec duchowości – duchowość wobec pedagogiki*, Z. Babicki, D. Stępkowski (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa 2016; *Sfery życia duchowego dzieci i młodzieży – studium z pogranicza polsko-czeskiego*, t. 1 (*Przemiany wartości i aspiracji życiowych*), T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Minczanowska, G. Piechniczek-Ogierman (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016.

wość transgresyjna, duchowość naturalna, duchowość autonomiczna, autoduchowość, duchowość niereligijna, duchowość ateistyczna).

O ile w społeczeństwach przednowoczesnych zarówno religijność jak i związana z nią duchowość były w miarę precyzyjnie określone, to dzisiaj stają się kwestią bardziej niejednoznaczną niż kiedykolwiek wcześniej. Dawniej rozumiano duchowość jako pogłębioną postać religijności czy jej punkt kulminacyjny (duchowość znajduje swoje spełnienie w mistyce). W ujęciu chrześcijańskim duchowość wiązała się z religijnością w jej pełniejszym wymiarze<sup>18</sup>. W religijnym wymiarze duchowość jest odnoszona do duchowych doświadczeń człowieka wierzącego oraz sposobu jego przeżywania wiary w Boga. Takie rozumienie duchowości prowadzi do utożsamienia jej z religią<sup>19</sup>.

To, co jest nazywane duchowością, staje się znakiem naszych czasów. Podczas gdy dawniej doświadczenie duchowe było nacechowane religijnie i rzadko wykraczało poza ramy zinstytucjonalizowanych religii, to dzisiaj staje się pojęciem o wiele szerszym treściowo niż religijność i jest kojarzone raczej z formą przekonań, które niekoniecznie wiążą

---

<sup>18</sup> „Trzecim, niewątpliwie najgłębszym, czynnikiem kultury duchowej jest religia. Religia, zarówno w swoich najpierwotniejszych, najniższych czy nawet barbarzyńskich formach (wierzenia, gusła, zabobony, obrzędy rytualne), jak i w najwyższych idealnych postaciach – jest wyrazem wewnętrznej potrzeby i tęsknoty, jakie płyną z życia” (J. Korpała, *Zarys stosunków kulturalnych w dzisiejszej Polsce*, [w:] *Zagadnienia ustrojowe, społeczne i kulturalne Polski*, J. Korpała, Z. Rutkowska /red./, Powszechny Uniwersytet Korespondencyjny, Warszawa 1936, s. 169; W. Rubczyński, *Filozofia życia duchowego, jego wytrzymałość, skuteczność i ład w świetle doświadczenia i krytyki*, Księgarnia Uniwersytecka Fischer i Majewski, Poznań 1925, s. 696–703).

<sup>19</sup> Z. Marek, *Pedagogika towarzyszenia. Perspektywa tradycji ignacjańskiej*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków 2017, s. 98; M. Mazurek, „Zimny albo gorący” – prezentacja (wstępnych) badań religijności, „Przegląd Religioznawczy” 2018, nr 3, s. 76.

się z jakąkolwiek instytucją religijną czy kościelną. Termin „duchowość”, w tym i „nowa duchowość”, ma znacznie szerszy zasięg niż religia. Religia przybiera postać zinstytucjonalizowaną, ma charakter zorganizowany, a jej struktury zewnętrzne mogą nie sprzyjać zrozumieniu pewnych problemów współczesnego świata. Duchowość nie jest formą ucieczki od życia ani rekompensatą za niepowodzenia, gdyż jest jednym z wymiarów codzienności.

Termin „duchowość” ma swoją długą i bogatą tradycję, należał do kluczowych pojęć w teologii, także w życiu religijnym ludzi odgrywał on ważną rolę. W ostatnich dwóch dekadach można zaobserwować przenikanie tego terminu do psychologii i socjologii oraz do mentalności ludzi współczesnych. Także termin „nowa duchowość” wydaje się już mieć ugruntowaną pozycję w dyskursie naukowym, choć ze względu na wielość i różnorodność zjawisk określanych tym terminem wymaga szczegółowych eksplikacji. O ile termin „duchowość” nie zakłada, a przynajmniej nie zawsze zakłada opozycję religii i duchowości, to termin „nowa duchowość” wskazuje już wyraźnie na alternatywę: „albo religia – albo duchowość”. Duchowość jest niekiedy określana jako nowoczesna forma wyznania religijnego. Religia jest odnoszona do sformalizowanych dogmatów, zinstytucjonalizowanych rytuałów, „skanonizowanej” moralności i instytucji kościelnych, zaś „duchowość” jest łączona z doświadczeniem, przeżyciem osobowym i niezapośredniczonym przez instytucje<sup>20</sup>. Nowa duchowość wiąże się z „radykałnym zwrotem nowoczesnej kultury w stronę subiektywizmu”<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> „Wszak człowiek to nie osobnik, to nie tylko istota, ale osoba będąca całością cielesno-psychiczno-duchową. Życie duchowe człowieka odznacza się całościowością i swoistym uporządkowaniem (strukturalnością), czego nie przyznaje się na ogół materialnym obiektom rzeczywistości. Pojęcie *życie duchowe* może być ujawniane poprzez jego wyniki (wytwory psychiki). Duchowość można też interpretować jako ogół spraw ludzkich, które wiążą się z myślami, uczuciami i dążeniami oraz wartościami, przez

Termin „duchowość” jest nie tylko swoistą modą na określenie zmian zachodzących w religijności, ale wskazuje na ważne zmiany zachodzące w życiu społecznym. Sam termin „duchowość” występuje w bardzo rozmaitych kontekstach społecznych, jako duchowość katolicka, prawosławna, ewangelicka, buddyjska, celtycka, afrykańska, feministyczna, jako duchowość związana z ruchem New Age, z ruchami ekologicznymi czy ekumenicznymi i innymi. Jest on odniesiony do rozmaitych form transcendencji (Bóg, bogowie, duchy, transcendentne zasady, osobowy potencjał rozwoju itp.) oraz do zróżnicowanych form pluralizacji i indywidualizacji. „Duchowością” określa się to, co wcześniej nazywano religijnością, pobożnością, wiarą religijną, doświadczeniem religijnym, doświadczeniem Transcendencji, mistyką, kontemplacją, życiem duchowym. Znaczenia tego terminu przepełnione są pozytywnymi konotacjami jako wolne i kreatywne doświadczenie Transcendencji lub osobiste doświadczenie *sacrum*, podczas gdy religijność kojarzy się raczej z określeniami negatywnymi, jako wyraźnie wymuszona czy nakazana wiara w dogmaty potwierdzone instytucjonalnie.

Od dwóch dekad nowe formy religijności i nowa duchowość są traktowane jako osobny przedmiot badań wielu dziedzin naukowych, w tym socjologii religii. Obecnie w tzw. ponowoczesnej kulturze, na skutek indywidualizacji i prywatyzacji religii, pojawiło się wiele alternatywnych rodzajów duchowości i form religijności, które są niezależne, a niekiedy całkowicie odcięte od instytucji religijnych. W socjologii na określenie tego nowego fenomenu używa się takich

---

to przekraczając to, co materialne” (W. Furmanek, *Wartości w pedagogice. Wybrane problemy metodologiczne*, [w:] *Z badań nad wartościami w pedagogice*, W. Furmanek /red./, Zakład Dydaktyki Technik i Informatyki Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów 2006, s. 20–21).

<sup>21</sup> Ch. Taylor, *Oblicza religii dzisiaj*, A. Lipszyc (tłum.), Wydawnictwo Znak, Kraków 2002, s. 32.

terminów, jak *patchwork* lub *bricolage* (majsterkowanie), czyli religia *à la carte*. Mają one wyraźnie sprywatyzowany i subiektywny charakter. Religijność „majsterkowicza” składa się z wielu różnych elementów, pochodzących z różnych tradycji, wybieranych przez jednostkę według jej własnych potrzeb i pomysłów. W religioznawstwie określa się taką „mieszankę”, „składankę” i „mozaikę” elementów jako synkretyzm lub – za Danièle Hervieu-Léger – jako „utrąę zbiorowej pamięci”. Prywatyzacja religii nie oznacza według Thomasa Luckmanna końca religii (sekularyzację nazywa on nowoczesnym mitem), lecz jej przekształcenia. Także utrata zbiorowej pamięci nie musi oznaczać linearnej sekularyzacji, bowiem „zderegularyzowana religijność” może się przekształcać i przybierać nowe formy<sup>22</sup>.

Według niektórych badaczy Kościoły chrześcijańskie, które powinny być miejscem doświadczenia duchowego, dla wielu ludzi współczesnych nie są już takim miejscem, w którym mogą oni przeżywać doświadczenia duchowe i czuć, że przemawia do nich Bóg. Być może Kościoły nie znajdują skutecznego przemawiania do dzisiejszego człowieka i drogi komunikacji z nim. Poszukiwania duchowe naszych czasów często rozmiągają się z nimi. Kościoły, czy szerzej chrześcijaństwo, powinny stać się czytelną kulturą, w której człowiek doświadcza swojej duchowości<sup>23</sup>.

W tym kontekście można mówić o megatrendzie duchowości, który oznacza nie tylko zmiany semantyczne postaw wobec religijności, ale i głębokie przekształcenia całościowego społeczeństwa. Duchowość nie jest pojęciem tylko modnym, lecz stanowi swoisty *topos*, do którego są przyporządkowane istotne zmiany pola religijnego, a nawet wykra-

---

<sup>22</sup> T. Luckmann, *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie*, L. Bluszcz (tłum.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1996, s. 145–155.

<sup>23</sup> *Anselm Grün odpowiada na pytania*, s. 146–151.

czające poza jego granice. Cechą charakterystyczną tego *toposu* jest indywidualność i subiektywność, rozumiana jako alternatywna nowa duchowość, definiowana w opozycji do kościelnej religijności. Hubert Knoblauch określa ją jako popularną duchowość bądź popularną religię, która charakteryzuje się subiektywizacją w określaniu osobistych przekonań w sytuacji komunikacji społecznej. Niektórzy socjologowie określają nową duchowość jako ponowoczesną religijność. Popularna religia obejmuje znacznie więcej zjawisk niż dotychczas stosowany w socjologicznej literaturze niemieckiej termin „pozakościelna religijność”, odnoszony najczęściej do różnych zjawisk parareligijnych, jak wiara w UFO, New Age, okultyzm czy ezoteryzm<sup>24</sup>.

Wśród tych, którzy przestają wierzyć w sekularyzację, a nawet są rozczarowani sekularyzmem, pojawiają się poszukiwania nowych form duchowości zarówno w ramach religii (np. chrześcijaństwa), jak i bez powiązania z jakąkolwiek religią zinstytucjonalizowaną. Różnego rodzaju poszukiwania duchowe są do pewnego stopnia konsekwencją tego, że kultura współczesna nie daje satysfakcjonujących odpowiedzi na podstawowe dylematy moralne i egzystencjalne. Nowa duchowość często nie jest już odmianą religijności, kształtując się jako fenomen coraz bardziej od niej niezależny i autonomiczny. Literatura socjologiczna na ten temat przedstawia terminologiczną i treściową dżunglę, w którą chcemy się za-

---

<sup>24</sup> H. Knoblauch, *Der Topos der Spiritualität. Zum Verhältnis von Kommunikation, Diskurs und Subjektivität am Beispiel der Religion*, [w:] *Diskurs – Macht – Subjekt. Theorie und Empirie von Subjektivierung in der Diskursforschung*, Hrsg. von Reiner Keller, Werner Schneider, Willy Viehöver, VS Verlag für Sozialwissenschaften/Springer Fachmedien, Wiesbaden 2012, s. 247–258; A. Górny, *From church religiousness to spirituality. The transformation of religion in the early 21st century*, [w:] *Changes in social awareness on both sides of the border Poland – the Czech Republic. Sociological reflections*, U. Swadźba, D. Topinka (eds), Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2013, s. 21–26.

nurzyć. Nowa duchowość ujawnia się w swoich różnorodnych kształtach zależnie od kontekstu społeczno-politycznego i społeczno-kulturowego. Nieco inne formy i kształty będzie przyjmować w społeczeństwach całkowicie zsekularyzowanych (niereligijnych), inne w społeczeństwach częściowo zsekularyzowanych, jeszcze inne w społeczeństwach o wysokim poziomie religijności.

W kontekście współczesnych przemian w religijności coraz częściej mówi się o wieloparadygmatyczności socjologii religii. Wyraźnie na znaczeniu straciła teza sekularyzacyjna. Nowe formy religijności i nowa duchowość domagają się nowych modeli interpretacyjnych w odniesieniu do współczesnych przemian społecznych. Jeśli nawet teza sekularyzacyjna nie straciła na znaczeniu i jest jeszcze niezakończonym procesem, nie oznacza to, że religia umiera. Jej model staje się coraz bardziej złożony i wieloaspektowy. Można by powiedzieć, że coraz więcej ludzi współczesnych postawionych wobec alternatywy „religijność kościelna albo niereligijność” decyduje się na trzecią drogę, a mianowicie na religijność pozakościelną, będącą „pluralistyczną i nieciągłą trajektorią biografii”. Poza Kościołami rozwijają się różne formy duchowości („nie jestem religijny, ale poszukuję duchowości”). Sekularyzacja staje się terminem wysoce względnym, podobnie jak i nowoczesność, z którą przez wiele dziesięcioleci łączono upadek religii<sup>25</sup>.

Najogólniej rzecz biorąc, duchowość łączy się z pewnego rodzaju doświadczeniami o charakterze osobistym (przeżywanie, doznawanie), niekiedy z czymś nadzwyczajnym, jako coś przeżywane bezpośrednio, bez pośrednictwa Kościoła

---

<sup>25</sup> P. L. Berger, *How My Views Have Changed. A conversation with Gregor Thuswaldner*, „Lent” 2014, nr 3, s. 16–21; K. Mądel, *Duchowość chrześcijańska wobec współczesnych wyzwań*, [w:] *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, Jolanta Stal (red.), Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 54–64.

(nie z „drugiej ręki”). Nie sytuuje się ona wyłącznie w obrębie Kościołów, a uobecnia się przede wszystkim w sferze pozakościelnej i przybiera nowe zewnętrzne formy (nie jest niewidzialna), inne niż w tradycyjnych religiach. Zaciera się w nich granica między tym co sakralne i co świeckie, transcendentne i immanentne. Różne przejawy duchowości można obserwować zarówno w „małych światach” jednostek (np. traumatyczne przeżycie związane ze śmiercią), jak i w wielkich zgromadzeniach czy tragicznych wydarzeniach (np. *eventy* religijne, wielkie koncerty muzyczne, zawody sportowe, spotkania z Papieżem, trzęsienia ziemi i inne katastrofy). Zaangażowanie się w wielkie wydarzenia i uroczystości o charakterze religijnym (*eventy*) nie zawsze, a może nawet na ogół, nie prowadzi do nawiązywania kontaktów z własną wspólnotą kościelną czy wyznaniową. Stwarzają one młodzieży możliwości doświadczenia wspólnotowości jako przeżyć duchowych. Niekiedy warunkują zmiany w życiu codziennym. Alternatywne formy religijności i nowa duchowość oznaczają często samodzielne poszukiwania człowieka, prowadzące go do zamykania się w obrębie własnego subiektywnego świata duchowego.

Problemy badawcze i metodologiczne związane z nową duchowością Halina Mielicka-Pawłowska ujmuje syntetycznie w następujący sposób:

Po pierwsze: religijność i duchowość są zjawiskami społecznymi, które mogą stać się faktami, ale mogą też być tylko „mitem”, a więc „miękką” empirycznie kategorią tego, co „zjawia się” w prowadzonych przez socjologów badaniach. Po drugie: religijność i duchowość, jako fakty społeczne, stanowią przedmiot badań socjologów religii, co oznacza, że konieczne jest przestrzeganie zasady rygoryzmu metodologicznego w stosunku do przedmiotu badań teologicznych i psychologicznych. Po trzecie: stosowane przez socjologów narzędzia i techniki badawcze są skuteczne, gdyż pozwalają uchwycić nowe zjawiska społeczne nawet wtedy, gdy zapowiadają



tylko zmiany systemów wskazujące pojawienie się nowych regularności w zachowaniach ludzi. Oczywiście nowe zjawiska społeczne wymagają nowych narzędzi i technik, a to tylko powoduje rozwój nauki i wzrost precyzji dokonywanych pomiarów. Po czwarte: analizowanie zjawisk wskazujących istnienie procesu społecznego *in statu nascendi* pozwala na dokonanie weryfikacji teorii, które już nie wystarczają, a więc są zawodne eksplanacyjne<sup>26</sup>.

### Różne oblicza duchowości we współczesnych społeczeństwach

W dyskusjach naukowych, zwłaszcza w psychologii, a nawet w psychiatrii, toczą się spory o to, czy „religijność” jest zakresowo szerszym pojęciem niż duchowość, czy też duchowości przysługuje status nadrzędnego pojęcia. Według Katarzyny Skrzypińskiej obydwie pojęcia, choć podobne do siebie pod względem genezy i funkcji, mają różnicującą się w wielu elementach treść i konsekwencje przeżywania. Można wyróżnić kilka typów relacji religijności i duchowości: a) religijność i duchowość są tym samym; b) są całkowicie odmienne, rządzą się odmiennymi prawami, stanowią opozycję wobec siebie; c) religijność jest pojęciem szerszym względem duchowości; d) duchowość jest pojęciem nadrzędnym wobec religijności; e) duchowość jest poszukiwaniem sensu, jedności, relacji z naturą, człowieczeństwem i transcendencją. Według Skrzypińskiej obydwie pojęcia krzyżują się zakresowo, z wieloma elementami wspólnymi i odmiennymi. Celem religijności i duchowości jest poszukiwanie *sacrum*, sensu życia oraz miejsca człowieka w świecie<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> H. Mielicka-Pawłowska, *Mit nowej religijności i duchowości*, s. 13.

<sup>27</sup> K. Skrzypińska, *Granice duchowości – perspektywa pierwsza*, „Roczniki Psychologiczne” 2012, nr 1, s. 76.

Duchowość z psychologicznego punktu widzenia określa ona jako „spełnianie siebie w dążeniu do budowania sensu życia, szczęścia i poszukiwanie rzeczy ostatecznych, przy zaangażowaniu własnych zasobów poznawczych, emocjonalnych i behawioralnych, czemu czasami towarzyszą doznania szczytowe”<sup>28</sup>.

Podobną definicję duchowości prezentuje Zbigniew Pasek. Według niego współcześnie „duchowość oznacza dokonywane różnymi środkami dążenia człowieka do przekraczania własnej kondycji. Przede wszystkim oznacza transgresję doczesności materialnej i przemijającej. Proces ten dokonuje się w imię wartości wyższych, odbieranych jako pozytywne, dobre (bardzo często określane jako *summum bonum*). Mogą to być zarówno wartości religijne, jak i etyczne, estetyczne czy inne, realizowane zupełnie poza sferą religii. Droga do tych wartości dokonuje się zwykle przy ścisłej współpracy wymiaru cielesnego i psychicznego człowieka, na drodze stopniowej ewolucji (którą ilustruje najczęściej słowo samorozwój)”<sup>29</sup>.

Socjologowie niemieccy nie używają na ogół pojęcia „nowa duchowość”, lecz po prostu „duchowość” (*Spiritualität*), której cechami są: a) zdecydowana orientacja na subiektywne doświadczenie; b) źródłami jej są alternatywne religijności odróżniające się od dotychczasowych tradycji religijnych, pochodzące ze wschodnich, archaicznych, okultyistycznych, mistycznych tradycji; c) dystans do dogmatyki

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 82.

<sup>29</sup> Z. Pasek, *Od religijności ku duchowości. Przyczynek do przemian kultury współczesnej*, [w:] *Idee i Myśliciele. Filozoficzne i kulturoznawcze rozważania o duchowości i komunikowaniu*, I. S. Fiut (red.), Uczelniane Wydawnictwo Naukowo-Dydaktyczne AGH, Kraków 2008, s. 23; M. Chmielewski, *Św. Jana Pawła II chrystologiczno-personalistyczne ujęcie życia duchowego*, [w:] *Pamięć i zobowiązanie w hołdzie wobec myśli Świętego Jana Pawła II*, W. Wojtyła (red.), Wydawnictwo Diecezji Radomskiej, Radom 2017, s. 25–42.

religijnej wielkich organizacji kościelnych i swoisty antyinstytucjonalizm; d) zaakcentowanie religijnej autonomii jednostki i związany z tym wyraźny indywidualizm światopoglądowy; e) orientacja na doświadczenie umożliwia podejście całościowe do życia, które pozwala zrozumieć i wyjaśnić funkcjonalne różnicowania społeczeństwa; f) dla samego działającego duchowość staje się pojęciem do religii alternatywnym. Według Huberta Knoblaucha duchowość może być rozumiana jako rozszerzenie tego, co Thomas Luckmann nazywał „społeczną formą sprywatyzowanej religii”<sup>30</sup>.

Hubert Knoblauch wprowadza na określenie tych nowych zjawisk termin „popularna religia” (*Populäre Religion*), traktując duchowość jako część kultury popularnej (ale nie ludowej). Duchowość (*Spiritualität*) odcina się od dogmatycznej religii, nie tylko od wielkich tradycyjnych religii, bo i od mniejszych ugrupowań religijnych (np. sekt). Jest ona rodzajem osobowego doświadczenia dostępnego dla wszystkich, a nie wyłącznie dla ekspertów czy wirtuozów religijnych. Każdy może nawiązać kontakt z bóstwem, bez pośrednictwa Kościoła (duchowość alternatywna). Niekiedy duchowość przejawia się w takich zewnętrznych formach, jak prorokowanie, mowa języków, nawrócenia, uzdrowienia itp. Dymensja doświadczenia duchowego zastępuje dogmatyczny i instytucjonalny wymiar religii, nie tyle zmierza ona do zmiany moralności człowieka, ile raczej jest dowodem istnienia motywacyjnych sił i energii w człowieku<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> H. Knoblauch, *Einleitung: Soziologie der Spiritualität*, „Zeitschrift für Religionswissenschaft” 2005, nr 2, s. 123.

<sup>31</sup> H. Knoblauch, *Soziologie der Spiritualität*, [w:] *Handbuch Spiritualität. Zugänge. Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Hrsg. von Karl Baier, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006, s. 91–111.

Knoblauch wyróżnia nowoczesną duchowość chrześcijańską i alternatywną religijną duchowość (*alternativ-religiöse Spiritualität*). Tę drugą charakteryzują następujące cechy:

a) Alternatywna duchowość jest zdystansowana wobec dogmatyki kościelnej, docenia się w niej wymiar doświadczenia i rolę podmiotu, w mniejszym stopniu odniesienia społeczne. Religia wprost przeciwnie, akcentuje specyficzne, instytucjonalnie uznawane treści, wyrażające się w dogmatach (prawdy wiary), w liturgii, w uprawomocnieniu wybranych osób (np. duchowni). Duchowość bazuje na doświadczeniu subiektywnym, które przesuwą podstawę wiary do własnego „ja”. Dlatego też wykazuje ona wiele podobieństw z dążeniem do autentyczności, związanej z nowoczesnym indywidualizmem. Ta cecha nie wyklucza przynależności do małych wspólnot (np. wspólnoty zaufania), a niekiedy i wielkich wspólnot (np. religijne *eventy*).

b) Dystans wobec wielkich religijnych form organizacyjnych, lecz nie na kształt niewidzialnego Kościoła powszechnego (uniwersalnego). W naszym kręgu kulturowym duchowość jawi się jakby obok religii (w sensie semantycznym i strukturalnym). Nowe formy duchowych doświadczeń są nośnikami resakralizacji i respirytualizacji, a poprzez swoją orientację subiektywistyczną dobrze korespondują z indywidualistycznymi tendencjami ponowoczesności.

c) Jest ruchem ukierunkowanym na „całościowość”, a więc obejmuje wszystkie sfery życia (psychikę, ciało, zdrowie, relacje z innymi, a nawet politykę). Ważną rolę odgrywają tu medytacyjne praktyki, homeopatia, joga i praktyki zmierzające do różnego rodzaju uzdrowienia całości życia ludzkiego.

d) „Pole religijne” staje się poprzez duchowość poniekąd rozszerzone, a ona sama coraz częściej staje się odrębnym sektorem ludzkiego doświadczenia. Dzięki mediom i „rynkowi” staje się częścią kultury popularnej, szerokim ruchem kulturowym. Coraz częściej funkcjonuje jako rzeczywistość

alternatywna, a nie – jak było dawniej – komplementarna wobec religii<sup>32</sup>.

Hubert Knoblauch mówi o popularnej religii. Za pośrednictwem kultury popularnej religijne treści wychodzą poza wąski krąg instytucji kościelnych i religijnych oraz przenikają do szerszych, „świeckich” dotąd obszarów kultury. To zjawisko powoduje dowartościowanie sfery doświadczeń niecodziennych i mocniejsze akcentowanie subiektywności. Tego rodzaju procesy zwiększają do pewnego stopnia zakres religii, ale one same coraz bardziej ją marginalizują. Zjawiska duchowości popularnej wykraczają poza tę rzeczywistość, która ujawnia się w Kościołach czy w innych organizacjach religijnych. Tworzą one szerokie pole różnorodnych alternatyw dla tradycyjnego chrześcijaństwa. Wiążą się one ze zdolnością człowieka do transcendowania codziennej rzeczywistości i „przekraczania siebie”<sup>33</sup>.

O ile zinstytucjonalizowane religie (Kościoły) organizowały i monopolizowały charyzmę religijną, to współcześnie zaznacza się jej upowszechnienie. Duchowość uzyskuje pozytywne konotacje jako wolne i kreatywne doświadczenie transcendencji lub samotranscendencji, ma charakter osobowy, pogłębiony, powiązany z własną siłą wyższą. Charles Taylor mówi o ludziach poszukujących. Poszukujący (*Seekers*) są to ludzie, często młodzi, którzy są zainteresowani duchowymi aspektami życia, jednak bez przynależności do wielkich wspólnot religijnych (Kościoły). We współczesnym świecie jest wiele takich grup, ścieżek, na których można odnajdować różne doświadczenia duchowe, niekiedy w powiązaniu z religiami Wschodu<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Tamże, s. 106–107.

<sup>33</sup> H. Knoblauch, *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 2009.

<sup>34</sup> Ch. Taylor, *Glauben in einer säkularen Zeitalter. Formen religiösen Lebens*, „Zur Debatte” 2012, nr 3, s. 17; P. Dintelbacher, *Duchowość*, [w:] *Leksykon*

Nowe poszukiwania duchowości, swoisty powrót *sacrum*, o czym mówią socjologowie, oznacza z jednej strony odejście od tradycyjnego, religijnego rozumienia sensu z jego odniesieniami do wielkiej Transcendencji (doświadczenia wertykalne), z drugiej strony jest zaakcentowaniem życia jako wartości samej w sobie, będącym źródłem poznawania siebie i rozwoju osobistego (doświadczenia horyzontalne).

Człowiek początku XXI wieku poszukuje *sacrum* poprzez szeroko rozumianą duchowość. Innymi słowy, duchowość jest doświadczeniem *sacrum*, ale rozumianym w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś, co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta może kłaść nacisk na immanentnego Boga, podkreślać rolę doznań i duchowych ćwiczeń; troszczyć się i szanować ciało; bywa wrażliwa na różnice płci; często wykazuje wrażliwość ekologiczną, nastawiając się na współpracę z innymi istotami żywymi, gdyż ziemia to nasz wspólny dom. Doświadczenie *sacrum* jest niezmiernie ważne, gdyż budzi w nas coś wykraczającego poza codzienną rzeczywistość<sup>35</sup>.

W nurtach nowej duchowości oferuje się ezoteryczne sposoby osiągnięcia natychmiastowej satysfakcji, automatycznej asertywności, wyższej duchowości, zdrowia, sukcesu, jasności umysłu, rozwoju potencjału ludzkiego. To, co ostateczne, należy do tego świata, a poziom Transcendencji ulega obniżeniu (odejście od Wielkich Transcendencji w stronę małych lub pośrednich transcendencji w ujęciu Thomasa Luckmanna)<sup>36</sup>. Ci, którzy w swoich Kościołach nie znajdują

---

*mistyki. Żywoty – pisma – przeżycia*, B. Widła (tłum.), VERBINUM Wydawnictwo Księży Werbistów, Warszawa 2002, s. 63.

<sup>35</sup> S. Wargacki, *Współczesny człowiek i sacrum*, „Misje dzisiaj” 2011 (marzec-kwiecień), s. 4.

<sup>36</sup> K. Dobbelaere, *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy*, R. Babińska (tłum.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2008, s. 256.

źródeł motywujących ich ideowo, uciekają się do ezoteryzmu, New Age, sekt i różnych nowych form duchowości pokrewnych religii lub nawet całkowicie od niej odmiennych. W aspekcie religijnym New Age ujawnia dobitnie cechy postmodernizmu<sup>37</sup>.

Wielu socjologów wiąże nową duchowość z tezą desekularyzacji. Kto mówi o duchowości, ten porusza się po swoistej tafli lodowej. Wielu badaczy duchowości nie troszczy się o zdefiniowanie zjawiska lub nawet świadomie tego unika, wielu nie wiąże duchowości z religią, lecz z szeroko rozumianą Transcendencją. To, co duchowe, przybiera wiele kształtów i form, a to powoduje, że rośnie rynek ofert w księgarniach, a zwłaszcza w internecie. Łatwo można zaopatrzyć się w informacje o wielu pozycjach zarówno nawiązujących do tradycji chrześcijańskich, jak i o niechrześcijańskich religiach światowych, o praktykach magicznych, aż po wciąż poszukiwane pozycje dotyczące New Age. W miarę jak słabnie zainteresowanie religiami zinstytucjonalizowanymi, rośnie popyt na inne oferty światopoglądowe. To co duchowe podlega pluralizacji i zwielokrotnieniu, a granice między kulturami religijnymi w warunkach globalizacji stają się „przepuszczalne”. Treści duchowe o różnej proveniencji przenikają się wzajemnie i mieszają (synkretyzm). Zacierają się też granice między *sacrum* i *profanum* (sakralna świeckość, świecka sakralność). Te nowe formy masowych przeżyć i doświadczeń (*eventy* religijne) wciągają w orbitę swoich wpływów nawet tych, którzy określają siebie jako „religijnie

---

<sup>37</sup> B. Dobroczyński, *Duchowość w kontekście Ruchu Nowej Ery*, [w:] *New Age – nowe oświecenie?*, A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 33–43; K. Bondyra, *Modernizacja społeczna a nowa religijność*, [w:] *New Age – nowe oświecenie?* A. Brzezińska, K. Bondyra, J. Wycisk (red.), Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 1999, s. 209–225.

niemuzykalnych”<sup>38</sup>. W konsekwencji granice między religijnością i duchowością do pewnego stopnia zacierają się, stają się nieprzejryste i mgliste.

Paradoks polega na tym, że ci, którzy uważają się za nie-religijnych, nie stają się automatycznie ateistami. Coraz częściej zamiast o religijności mówi się o duchowości, na którą składają się nie tylko elementy jakiejś religijności, ale i psychologii i psychoterapii oraz alternatywnych form religijności. Wiara w jakąś moc i energię nieosobową zajmuje miejsce wiary w Boga osobowego. Tworzy się tożsamość transreligijna, duchowość niereligijna, duchowość agnostyczna, duchowość alternatywna, duchowość transgresyjna. Nowa duchowość ma przede wszystkim charakter zindywidualizowany, doświadczeniowy i subiektywistyczny, nie jest określana przez odniesienie do zinstytucjonalizowanej religijności. Taka duchowość, pozbawiona teologicznych treści, ma tendencję sakralizowania tego co świeckie. Tworzą się nowe „pola” czy „sceny” religijności i nowej duchowości. Dla tych, którzy akceptują duchowość jako coś pozytywnego, religijność jawi się jako coś negatywnego. Duchowość mogą akceptować i często akceptują także niewierzący. Byłaby ona więc swoistym pomostem między wierzącymi i niewierzącymi.

Rozwój nowej duchowości we współczesnym świecie, również w Europie Zachodniej, przeczy tezie o jednostronnej i liniowej sekularyzacji, dowodząc raczej zmienności form istniejącej religijności. Nie tyle upowszechnia się ateizm i indyferentyzm, ile raczej religijność czy duchowość pozakościelna, poszukująca, niezadomowiona, wędrująca, nieformalna itp. Desekularyzacja ujawnia zmiany w pobożności, aż po swoiste przewartościowania *sacrum*. Wzrasta spo-

---

<sup>38</sup> A. Zduniak, *Event w życiu społecznym i religijnym. Perspektywa socjologiczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn 2018.



łeczne i kulturowe znaczenie pytań egzystencjalnych (pytania o sens), na które nie są w stanie odpowiedzieć modernistyczne ideologie postępu oraz ujawnia się zapotrzebowanie na udzielane przez ludzi odpowiedzi oparte na ich własnych doświadczeniach. Te nowe formy niezorganizowanej i płynnej, na ogół antyinstytucjonalnej religijności oraz duchowości mogą w przyszłości podlegać dalszej ewolucji, aż po jakieś formy organizacyjne. W sytuacji gdy religie zinstytucjonalizowane tracą monopol religijny, a nawet i społeczne znaczenie, zwiększa się wyraźnie we współczesnym świecie obecność różnych form *sacrum* i obfitość nowych duchowości.

Granica pomiędzy „oficjalnymi” formami religijności (religijność kościelna, religijność kościelnie znacząca) a nieformalnymi czy nieoficjalnymi formami religijności pozakościelnej, parareligijności i nowej duchowości nie jest ustalona raz na zawsze ani dana *a priori*. Te drugie, jakkolwiek nie są związane z modelami wiary i przynależności propagowanymi przez organizacje kościelno-religijne, wnoszą pewne znaczenia sakralne do życia codziennego, a niekiedy dobrze wkomponowują się w religijność indywidualną. W ostatnich latach zyskuje na znaczeniu tzw. nowa duchowość, niezwiązana z przynależnością do organizacji kościelnych, oznaczająca poszukiwanie *sacrum* we własnym wnętrzu, mające gwarantować jednostce jej duchową moc i poczucie sensu życia. W odróżnieniu od duchowości autorytarnej związanej z strukturami kościelnymi i nauczaniem „odgórnym” nazywa się ten typ poszukiwań duchowych „duchowością nieautorytarną”<sup>39</sup>.

Socjologowie mówią o nowej religijności i duchowości, o duchowości wirtualnej, o cyberreligii w nowych mediach elektronicznych, nawiązującej do środków wyrazu i motywów zaczerpniętych z kultury popularnej. Internet staje się

---

<sup>39</sup> A. Grün, *O duchowości inaczej*, K. Zimmerer (tłum.), Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 5–9.

przestrzenią, w której można wyraźnie obserwować wzrost zainteresowania religią i duchowością. Przestrzeń wirtualna daje jednostkom nowe, wyjątkowo szerokie możliwości w zakresie życia religijnego, włącznie z przynależnością do wirtualnych społeczności religijnych i Kościołów. Dzięki stronom internetowym można poznać ludzi podobnych sobie, wyznających podobne religie i formy duchowości, kierujących się analogicznymi zasadami życiowymi. Portale religijne oferują oprócz ogromnego zasobu informacji również możliwości nawiązania relacji międzyludzkich<sup>40</sup>.

Zaobserwowane zmiany w religijności i duchowości Europejczyków nie wpływają lub w nieznacznym stopniu wpływają na rewitalizację religijności kościelnej. Religia jest systemem prawd wiary, symboli, wartości i norm, a Kościoły – ze swojego punktu widzenia – są organizacjami społecznymi, które zaspokajają religijne potrzeby wiernych, tzn. przekazują prawdy wiary swoim członkom i potwierdzają je w rytach religijnych (praktyki religijne). Jeżeli wpływ Kościołów słabnie, część ludzi usiłuje – o ile nie traci wiary – zaspokajać swoje potrzeby religijne poza Kościołami, poszukuje poza nimi odpowiedzi na pytania i problemy religijne, rezygnuje z niektórych rytów religijno-kościelnych lub praktykuje z motywacji pozareligijnych. Osłabienie Kościoła, jego pozycji w życiu społecznym i roli w życiu wyznawców może prowadzić do prywatyzacji religijności. Religijność pozakościelna jest ważnym segmentem religijności we współczesnych społeczeństwach. Religijność kościelna rzeczywiście traci na znaczeniu, jednakże wielu odkrywa na nowo znaczenie religii w ważnych momentach swego życia lub poszukuje nowych form zaspokojenia swoich potrzeb duchowych.

---

<sup>40</sup> A. Zduniak, *Duchowość w epoce mediów elektronicznych*, [w:] *Media i religia. Nowy kontekst komunikacji*, R. Sierocki, M. Sokołowski, A. Zduniak (red.), Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016, s. 61–73.

We współczesnej kulturze zachodniej coraz wyraźniej obserwuje się trend oddzielania się religijności i duchowości, nawet jeżeli zasięg społeczny i wpływ nowych form religijności i duchowości jest prawdopodobnie przeceniany. W badaniach empirycznych należy najpierw ustalić, co to znaczy, kiedy ktoś mówi o sobie, że jest niereligijny, ale poszukujący duchowości („duchowy”). Znaczenie tego terminu różnicuje się z pewnością ze względu na wiek badanych, płeć, zawód, miejsce zamieszkania, socjalizację religijną i wiele innych czynników. Ważne jest również to, kto używa tego słowa, w jakim znaczeniu i dlaczego. Jeżeli nawet liczba faktycznych zwolenników nowej sceny duchowej nie jest zbyt imponująca, to jej wpływy w kulturze popularnej są dość wysokie, być może nawet z tendencją wzrostową.

### Próba określenia nowej duchowości

Nowa duchowość staje się jedną z wielu ważnych opcji do wyboru przez ludzi współczesnych, a przy tym wskazuje na fakt, że – przynajmniej pośrednio – duchowość jest częścią integralną kondycji ludzkiej. W pluralistycznych i ponowoczesnych społeczeństwach ludzie poszukują sensu i orientacji w życiu, i nawet jeżeli tracą kontakt z religiami tradycyjnymi, poszukują nowych form duchowości. Jeżeli religię określimy jako „system wierzeń i rytuałów dotyczących obszaru świętości”<sup>41</sup>, wówczas wiele form duchowości, również nowej duchowości, można byłoby określić jako bliskie religijności. Szerokie rozumienie religii nie osłabia dyskusji na temat różnych form duchowości. W ogóle w rozważaniach nad nową duchowością brakuje jednoznacznych, identyfikujących stwierdzeń, nie dochodzimy do satysfakcjonują-

---

<sup>41</sup> N. Goodman, *Wstęp do socjologii*, J. Polak, J. Ruskowski, U. Zielińska (tłum.), Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1997, s. 215.

cych rozwiązań. Dla wielu ludzi współczesnych duchowość „bywa odnoszona do sposobu życia człowieka, w którym nie ma odniesień do Boga, co pozwala nazwać ją duchowością naturalną. Łączy się ją nie tylko z praktyką życia duchowego (sens subiektywny) i usystematyzowaną refleksją nad nim (sens obiektywny), ale też z praktyką życia bez odwoływania się do transcendencji – Boga”<sup>42</sup>.

Niekiedy nową duchowość interpretuje się w kategoriach etycznych, jako dążenie do pewnej doskonałości moralnej, która ukonkretnia się poprzez zasady moralne.

Jeśli bowiem duchowość jest oderwana od interpretacji religijnych, a wyniki badań wskazują na to, że pełni funkcje aksjonormatywne porównywalne do religijnych, to może jednak ten termin należy ukonkretniać poprzez odniesienia do socjologii moralności. Tak rozumiana nowa duchowość staje się kategorią etyczną, która porządkuje zasady świeckie wskazujące istnienie wartości nadających sens życiu, które zachowują orientację na Transcendens mimo zakwestionowania wiary religijnej oraz dystansowania się od instytucji kościelnych<sup>43</sup>.

Jeżeli duchowość, w tym i nową duchowość, ujmujemy w perspektywie etycznej, wówczas jest ona realizacją istoty człowieczeństwa, pozwalającą dostrzec cele ludzkie, przede wszystkim cele dalekosiężne. Chodzi tu o wartości naczelną, uniwersalne, ogólnoludzkie, do osiągnięcia których dąży się świadomie, w sposób wolny, w dobrych relacjach z innymi (porozumienie, współdziałanie). Duchowość określana w kategoriach etycznych stanowi dla człowieka przestrzeń transcendencji własnej kondycji, kieruje go ku podmiotowości

---

<sup>42</sup> Z. Marek, A. Walulik, *Pedagogika świadectwa. Perspektywa antropologiczno-kerygmaticzna*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 114.

<sup>43</sup> H. Mielicka-Pawłowska, *Mit nowej religijności i duchowości*, s. 16.

i autonomii, pozwalając w sposób wolny realizować wartości wyższe jako „dobre” wartości. Jeśli zaś rozwój duchowości nie jest skierowany na wartości naczelne, wówczas staje się on jedynie transgresją i w stronę wolności własnego „ja”, gubi wyraźny cel osobotwórczy i wspólnototwórczy<sup>44</sup>. W konsekwencji można przyjąć określenie duchowości jako „podmiotowości zorientowanej w myśleniu, przeżywaniu i działaniu na przekraczanie natury, w celu świadomej, wolnej i odpowiedzialnej realizacji wartości absolutnych, uniwersalnych, ogólnoludzkich”<sup>45</sup>.

Badanie tak rozumianej duchowości można usytuować zarówno w ramach socjologii religii, jak i socjologii moralności. Socjologię duchowości, rozumianą jako część socjologii moralności, można zdefiniować jako naukę „o zdobywaniu doskonałości moralnej, charakterystycznej dla określonych grup społecznych, oraz o strukturach instytucjonalno-organizacyjnych wspierających dynamikę tego procesu, ze szczególnym uwzględnieniem szkół duchowości”<sup>46</sup>. Niezależnie od tego, czy socjologię duchowości będziemy traktować jako odrębną subdyscyplinę socjologiczną, czy jako część socjologii religii, czy socjologii moralności, nie należy oczekiwać jej pełnej legitymizacji w najbliższej przyszłości jako nowej subdyscypliny socjologicznej. Zjawiska nowej duchowości i alternatywnej religijności nie powinny być przeceniane kosztem instytucjonalnych form religijności, które w dalszym ciągu są dominujące w wielu społeczeństwach współczesnych. Badanie tych dominujących tendencji rozwojowych powinno być naczelnym celem socjologii religii.

---

<sup>44</sup> K. Olbrycht, *Edukacyjne wymiary wspierania rozwoju duchowości człowieka*, „Edukacja Międzykulturowa” 2018, nr 2, s. 85–86.

<sup>45</sup> Tamże, s. 79.

<sup>46</sup> M. Jeżowski, *Duchowość – Paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 77.

Z wielu różnych ujęć nowej duchowości można wydobyć kilka wiodących treści, cech charakterystycznych i jej przejawów. Nie jest to łatwe, gdyż nowa duchowość wyraża się w różnych formach i treściach, a niemal dla każdego badacza oznacza coś innego. Duchowość obejmuje bardzo zróżnicowane treści: akceptację siebie, poszukiwanie sensu życia, umiejętność poświęcenia się dla osób i wartości, intensywne przeżywanie piękna, uznanie świętości natury, więź z ludźmi, naturą i kosmosem, doświadczenie medytacyjne, psychozmienną energię, więź z bóstwem itp. Można jednak próbować sformułować kilka cech charakterystycznych nowej duchowości, powtarzających się w wielu definicjach tego zjawiska.

a) Nowa duchowość, która staje się swoistym megatrendem społeczno-kulturowym, ma swoje źródła w rozmaitych tradycjach religijnych i duchowych, zarówno w zachodniej tradycji ezoterycznej, jak i duchowości orientalnej, duchowości nawiązującej do religii przedchrześcijańskich, jak i pewnych elementów duchowości chrześcijańskiej. Jej źródła należy poszukiwać zarówno w młodzieżowej kontrkulturze z końca XX w., jak i w New Age oraz w wielu innych impulsach, m.in. w pewnych cechach ponowoczesnej kultury i ponowoczesnych społeczeństw.

b) Duchowość i nowa duchowość wiążą się z procesami indywidualizacji, a poprzez swoją subiektywność stoją one bardzo często w opozycji (dystansie) wobec zinstytucjonalizowanych religii, charakteryzujących się sztywnymi strukturami i organizacją, dogmatami i rygorystycznymi normami oraz zinstytucjonalizowanymi rytuałami. Zaakcentowanie wymiaru subiektywności jest ważną cechą różniącą nową duchowość od religijności, nawet jeżeli nie wyklucza to pewnych form wspólnotowości w nowej duchowości. Subiektywizacja oznacza zaakcentowanie idei rozwoju i samorozwoju, osobowego i wewnętrznego doskonalenia się. „Duchowość jest formą religijności pozainstytucjonalnej, zorien-

owanej na poszukiwanie kontaktu z *sacrum*, niezależnie od tego, jak ono jest wyobrażane. Zindywidualizowane pojęcie wiary prowadzi do sprywatyzowania *sacrum*<sup>47</sup>.

c) Jeżeli nawet duchowość nie da się określić bez jakiegoś odniesienia do transcendencji, to jej konkretne formy nie muszą wyrażać się ani teistycznie, ani religijnie. Wiele form nowej duchowości można definiować jako duchowość postreligijną, a nawet jako duchowość bez Boga. Można tu już mówić o ostatecznej sekularyzacji świadomości religijnej. Nowa duchowość jest niekiedy przeciwstawiana temu co religijne. Duchowość nie jest zdogmatyzowana, zinstytucjonalizowana, normatywna, związana z instytucjami kościelnymi, jest postawą z wyboru, w której indywidualne, wewnętrzne doświadczenie nabiera rangi ostatecznej instancji. Ma więc charakter inkluzywny, a nie ekskluzywny. Kościoły w tym kontekście jawią się jako przeszkoda do rozwoju osobowości.

d) Nowa duchowość jest określana najczęściej w opozycji do religii, a niekiedy nawet do *sacrum*, jest zdystansowana wobec wszelkiej dogmatyki religijnej, nie ma publicznych reperkusji ani na ogół wspólnotowo celebrowanych rytuałów i kultów. Wiąże się ona na ogół z jakąś formą „małej transcendencji”, przekraczaniem biologicznej kondycji ludzkiej, z poszukiwaniem wartości niosących sens życia, dobrostanem psychicznym, pozytywnym stylem życia. Brak odniesień do religii nie oznacza braku odniesienia do jakiegokolwiek transcendencji, może być ona elementem życia każdego człowieka, bez względu na to, czy jest on religijny, czy nieregelijny, a nawet ateistą. Nie oczekuje się „zbawienia” od Kościołów chrześcijańskich, a nawet szerzej – od religii, jest ono jakby sprawą jednostki i jej działań. Transcendentne czy bo-

---

<sup>47</sup> H. Mielicka-Pawłowska, *Religijność zorientowana ekologicznie*, [w:] *Religijne wymiary życia społecznego*, H. Mielicka-Pawłowska (red.), Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach, Kielce 2013, s. 378–379.

skie źródła duchowości i sensu odpowiedzialności etycznej przejmując sam podmiot, co oznacza rozszerzenie świadomości „ja” współczesnego człowieka. Wielu ludzi skłania się do wierzenia, że sami mogą się zbawić, a nawet zbawić innych.

e) Nowa duchowość nie może być utożsamiana wyłącznie z nowymi ruchami religijnymi czy New Age, stała się ona swoistym trendem, może megatrendem we współczesnym świecie. Jest niezwykle zmienna i zindywidualizowana, docenia się w niej subiektywne doświadczenia i osobiste doznania. Zakwestionowanie opozycji *sacrum* – *profanum* sprawia, że *sacrum* przemieszcza się do tych sfer ludzkiego życia, w których było ono już nieobecne. W nowych ruchach religijnych i New Age urzeczywistnia się nowa duchowość. Nie zawsze można ją sterylnie oddzielić od jakichkolwiek powiązań z tradycjami religijnymi.

f) Nowa duchowość ma związek z wartościami, które oznaczają rozwój duchowy, doskonalenie wewnętrzne, etyczny lub estetyczny wymiar ludzkiego „ja”, poczucie szczęścia i spełnienia w życiu. Ważne jest to, co stanowi dobro dla jednostki, co wiąże się z poszukiwaniem znaczenia i interpretacją życia. Otwartość na wartości oznacza ubogacenie ludzkiego życia. Wartości bowiem – przynajmniej pośrednio – wyznaczają to, do czego dążymy, i to, jak powinniśmy postępować. Nowa duchowość wskazuje na realne propozycje nowego stylu życia i poznania (nowa świadomość), prowadzącego do szczęścia i psychologicznego dobrostanu. Nie tyle jest ona fenomenem społecznym, co raczej indywidualnym i osobistym, ale kształtuje się w określonym, złożonym kontekście społecznym.

g) Wiara religijna przekształca się w wiarę we własne „ja”, w samorealizację, w subiektywność, następuje przesunięcie od wspólnoty do jednostki i orientacja na immanentne wartości i cele. Duchowość wiąże się bardziej ze światem wewnętrznym jednostki, religijność ma bardziej odniesienia zewnętrzne. Do kontaktu z szeroko rozumianym *sacrum* nie jest



konieczne członkostwo grupowe czy wspólnotowe. Jeżeli nawet powiązania nowej duchowości z wiarą religijną są niemal niewidoczne, to niekiedy wydaje się, że w niektórych jej formach jest jeszcze obecny „duch martwych wierzeń religijnych” (wyrażenie Maxa Webera).

h) Nowa duchowość wiąże się niejednokrotnie z poszukiwaniem i nadawaniem sensu zarówno codziennym doświadczeniom człowieka, jak i całej jego egzystencji. Zwana niekiedy duchowością pozareligijną, odnosi się do tematów pozbawionych wymiaru religijnego, lecz służących jednostce jako narzędzia transcendowania, czyli usensowniającego przekraczania życia codziennego<sup>48</sup>. Sens życia jest dziełem i niemal wyłączną sprawą jednostki i tego, co robi ona ze swoim życiem. Przedmiotem określającym to, co duchowe, staje się konkretna jednostka (przejście od instytucjonalizacji do indywidualizacji). Poprzez rozwój sfery duchowej człowiek jest w stanie ukształtować dojrzałą postawę wobec siebie i wobec otaczającego go świata<sup>49</sup>, w ramach wolnego wyboru na zasadzie „zrób to sam”.

i) Nowa duchowość obejmuje zarówno jakieś ezoteryczne zagłębianie się w siebie, jak i troskę o dobre samopoczucie czy przyjemność (*wellnes, fitness, selfness*)<sup>50</sup>, lecz

<sup>48</sup> M. K. Zwierzędziński, *Religia, duchowość, postmodernizm. Problem znaczeń*, [w:] *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*, M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 79–93.

<sup>49</sup> M. Bałys, *Poczucie sensu życia a duchowość. Próba analizy koncepcji Viktora E. Frankla*, [w:] *Etyka i sens życia*, D. Probučka (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2011, s. 130; J. Lulek, S. Głaz, *Problematyka sensu ludzkiego życia*, [w:] *Człowiek i jego życie religijne*, S. Głaz (red.) Wydawnictwo WAM, Kraków 2009, s. 11–49.

<sup>50</sup> W. Jäger, Ch. Quarch, *Fitness, wellnes a duchowość*, Z. Mazurek, J. Santorski & Co Agencja Wydawnicza (tłum.), Warszawa 2007; J. Kubińska, *Socjologiczno-aksjologiczny wymiar aktywności sportowej na przykładzie fitness*, [w:] *Wartości – interesy – struktury społeczne. Uwarunkowania ludzkiej kreatywności i partycypacji w życiu publicznym*, J. Szymczyk (red.), Norbertinum, Lublin 2010, s. 155–172.

i poszukiwanie głębszych orientacji związanych z sensem życia. Jest ona do pewnego stopnia zastępczą formą religii, jej „miękką” ofertą, mniej wymagającą, nastawioną na wzmocnienie „konsumenta”, pozbawioną rygorystycznych wymagań i wyzwań. Tak szeroko rozumiana duchowość nie daje się łatwo zoperacjonalizować w badaniach empirycznych, pozostaje ona wciąż jednym z najbardziej mglistych i nieokreślonych pojęć w socjologii<sup>51</sup>. Sama duchowość nie jest „towarem” zastygłym, lecz wciąż zmieniającą się rzeczywistością, w której możliwość zmienia się w obowiązek („jeżeli możesz coś zrobić, to musisz to zrobić”).

Jesteśmy dalecy od satysfakcjonującego określenia, czym jest nowa duchowość. Wiele definicji tego zjawiska sprawia wrażenie wersji roboczych. Niektórzy badacze społeczni w ogóle nie troszczą się o zdefiniowanie przedmiotu swoich poszukiwań naukowych, a nawet niekiedy świadomie tego unikają. Wielu nie wiąże nowej duchowości z religią lub co najwyżej wiąże z różnymi formami transcendencji. Można by powiedzieć, że poszukiwanie nowej duchowości jest jakimś kolejnym zwrotem w kierunku *sacrum*. Nowe *sacrum* religijne, a tym bardziej niereligijne, jest bardzo płynne znaczeniowo i nieostre. Trudności teoretyczne i metodologiczne w precyzyjnym zdefiniowaniu nowej duchowości wynikają z szerokiego spektrum zjawisk, do których ten termin się odnosi<sup>52</sup>. Janusz Mariański i Stanisław A. Wargacki – w konsekwencji rozważań nad nową duchowością jako megatrendem społeczno-kulturowym – zaproponowali następującą jej definicję:

---

<sup>51</sup> Z. Pucko, *Filozofia*, [w:] *Filozofia i teorie pielęgniarstwa*, J. Górajek-Jóźwik (red.), Wydawnictwo Czelej, Lublin 2007, s. 87–88.

<sup>52</sup> W. Pawluczuk, *O pojęciu wiary*, [w:] *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, J. Baniak (red.), Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 2010, s. 29–38.

Nowa duchowość to jeden z megatrendów początku XXI w., to doświadczenie *sacrum*, niekiedy bezmiennego, rozumianego w kategoriach czegoś osobistego, intymnego, czegoś co odnosi się do mocy tkwiącej we wnętrzu człowieka. Duchowość ta podkreśla rolę doznań i duchowych ćwiczeń, traktuje ludzkie ciało jako wypełnione wewnętrznym, duchowym sensem oraz jako manifestację kreatywnej siły Ducha; odnosi się z szacunkiem do natury i propaguje zdrowe odżywianie; przywiązuje dużą wagę do więzi międzyludzkich opartych na wierności i miłości; do etyki wyrażającej się w poszanowaniu uznawanych przez siebie wartości moralnych; jest wrażliwa na sztukę, podkreśla też równość płci. Duchowość ta jest holistyczna, demokratyczna, łatwo dostępna i niehierarchiczna; stawiana jest ona w opozycji do zinstytucjonalizowanej religii, czyli jest pozakościelna<sup>53</sup>.

Od samego początku problematyka nowej duchowości budzi w kręgach socjologów wiele kontrowersji i dyskusji, zarówno gdy chodzi o samą koncepcję nowej duchowości, jak i metodologię jej badań. Kształtujący się coraz wyraźniej „rynek duchowości” nie może być pomijany w badaniach socjologicznych. Ustawicznie przybywa ludzi, którzy definiują siebie mianem „uduchowieni”, a nie „religijni”. Trzeba jednak krytycznie zaznaczyć, że pojęcie nowej duchowości obejmuje zbyt różnorodne treści, stanowi swoisty „worek”, „kontener”, do którego wrzuca się niemal wszystko, co nie kojarzy się z tradycją religijną. Duchowość pozbawiona konkretnych form instytucjonalnych nie jest łatwa do badań socjologicznych, jest ulotna jak morskie fale. Niemniej, jednostka i jej doświadczenia duchowe powinny znaleźć się w centrum zainteresowań psychologów, kulturoznawców, socjologów i przedstawicieli nauk pedagogicznych. Kategoria

---

<sup>53</sup> J. Mariański, S. Wargacki, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4, s. 138.

duchowości uzyskuje swój znaczący wymiar, który nie ma swojego zamiennika<sup>54</sup>.

Poszukiwanie nowej duchowości, swoisty powrót do *sacrum*, oznacza z jednej strony odejście od tradycyjnego, religijnego rozumienia sensu z jego odniesieniem do Wielkiej Transcendencji w znaczeniu Luckmannowskim, z drugiej strony jest zaakcentowaniem życia jako wartości samej w sobie, będącym źródłem poznawania siebie i rozwoju osobowego (doświadczenie wertykalne). W zróżnicowanych przejawach nowej duchowości akcentuje się przede wszystkim własne doświadczenie, autonomię (suwerenność) podmiotu i jego kompetencje, subiektywizację wiary, antydogmatyczność, niezależność od zinstytucjonalizowanych, przestarzałych struktur kościelnych, a niekiedy i antykościelność (wrogość wobec instytucji i autorytetów).

Nowa duchowość wyraża się w powiedzeniu: „nie jestem religijny, jestem duchowy”, „jestem niereligijny, ale poszukuję duchowości”, duchowości, która jest już bardzo luźno związana z tradycyjnymi religiami, najczęściej nie jest już powiązana z wiarą w Boga jako Absolut. W Europie Zachodniej około 15% badanych wybiera określenie: „jestem niereligijny, ale duchowy”, w Polsce – około 2%. Czy z całą świadomością dokonują tego wyborów – tego nie wiemy, ale taki wskaźnik pojawił się i w naszym kraju. Obserwujemy powolny rozwój nowych form duchowości. Mają one często znamiona synkretyzmu i nawiązują do różnych nurtów psy-

---

<sup>54</sup> M. Rembierz, *Edukacja międzykulturowa jako ćwiczenie duchowe. Pedagogiczne wymiary kształtowania kultury duchowej i rozumienia wartości ponadkulturowych w kontekście zróżnicowania religijnego i pluralizmu światopoglądowego*, „Edukacja Międzykulturowa” 2018, nr 2, s. 90–130; U. Krzyżanowska-Lągowska, *Elementy duchowości w etosie pielęgniarstwa*, [w:] *Powołanie jako imperatyw zawodowy. Etos polskich pielęgniarek w badaniach socjologicznych*, J. Łodzińska, S. H. Zaręba, M. Zarzecki (red.), KONTRAST, Warszawa 2017, s. 227–239.

chologicznych, psychoterapeutycznych, ezoterycznych, magicznych czy paranormalnych.

O ile z trudem można sobie wyobrazić religijność bez jakiegś formy duchowości, o tyle dzisiaj coraz częściej spotykamy się z duchowością bez wyraźnych odniesień do religii. W nowej duchowości nie mamy do czynienia z podporządkowaniem się Bogu, lecz z procesem indywidualizacji, w centrum którego stoi poszukująca swego „ja” jednostka i jej rozwój. Zindywidualizowana duchowość rozumiana jako poszukiwanie sensu i własnego szczęścia charakteryzuje się wysoką koniunkturą. Powoli do pewnego stopnia zastępuje zindywidualizowaną religijność. Ponowoczesna duchowość jest sprawą prywatną, a zarazem jest ona do pewnego stopnia produktem ponowoczesności i jej form zindywidualizowanego życia<sup>55</sup>.

Z socjologicznego punktu widzenia należy traktować przejawy nowej duchowości bez uprzedzeń i potępień.

Przy tym wszystkim jednak należy zwrócić uwagę, by nie wyłączać dziecka z kąpielą. Niektórzy mianowicie uważają, że to, co się gdzieś tam zapowiada jako nową duchowość, z natury swojej pochodzi od diabła i powinno być odrzucone przez teologów. Moim natomiast zdaniem wszelkie poszukiwanie duchowe, jako cecha człowieka, zasługuje na szacunek i uznanie. Poszukiwanie jest być może najsilniejszą formą Bożego działania w człowieku. Tylko ten, kto jest w drodze, może się zbliżyć także do Boga<sup>56</sup>.

---

<sup>55</sup> S. Geisel, *Neue Spiritualitäten*, [w:] *Glaubenssache. Ein Buch für Gläubige und Ungläubige*, Hrsg. von Stapferhaus Lenzburg. Hier+jetzt, Baden 2006, s. 140–143.

<sup>56</sup> P. M. Zulehner, *Religia jako megatrend*, „Keryks. Międzynarodowy Przegląd Katechetyczno-Pedagogiczno-religijny” 2003, nr 1, s. 30.

## Uwagi końcowe

Przy końcu XX w. obok sekularyzacji i globalizacji jeszcze innym terminem, który pojawia się nad wyraz często w dyskursie naukowym, jest duchowość. Proklamuje się rewolucję duchową, która polega na przejściu od religii do duchowości i oznacza swoistą sakralizację nowoczesności czy ponowoczesności. Badacz zagadnienia duchowości w aspekcie historycznym Philip Sheldrake twierdzi wręcz, że „duchowość” jest słowem definiującym naszą erę. Wielu badaczy pisze też o „zwrocie ku duchowości”, charakterystycznym dla przełomu wieków. W socjologii religii mówi się o pojawieniu się nowej subdyscypliny nazywanej socjologią duchowości, a brytyjski socjolog religii Kieran Flanagan podkreśla, że „duchowość, jako kategoria analityczna, nieoczekiwanie zawładnęła duszą socjologii”<sup>57</sup>. Nowa duchowość pozwala być w jakimś stopniu „religijnymi” tym, którzy wyzwolili się od religii, czy przestali być wierzącymi chrześcijanami<sup>58</sup>.

Obydwie formy: religijność i duchowość nie muszą się sobie przeciwstawiać, wręcz przeciwnie, i *de facto* często, wzajemnie się przenikają, chociaż socjologowie chętnie te dwie rzeczywistości psychospołeczne oddzielają od siebie i traktują alternatywnie, umieszczając nową duchowość poza kontekstem religijnym. Nie jest to jednak separacja pełna. Ze względu na to, że nowa duchowość wykazuje wiele podobieństw do religijności pozainstytucjonalnej (pozakościelnej), nie wydaje się konieczne przeciwstawianie jej religij-

---

<sup>57</sup> J. Mariański, S. Wargacki, *Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy*, „Przegląd Religioznawczy” 2011, nr 4, s. 127–149.

<sup>58</sup> A. Kłoczowski, *Duchowość dzisiaj – wprowadzenie*, [w:] *Duchowość dzisiaj – kontekst religijny i kulturowy*, J. Stal (red.), Wydawnictwo Naukowe PAT, Kraków 2001, s. 5–6.

ności, a raczej traktowanie jej jako poszerzenie czy dopełnienie dotychczasowych form i kształtów religijności (socjologia duchowości jako część socjologii religii). Kwestia ta nie jest jednoznacznie rozstrzygnięta.

Nowa religijność i nowa duchowość prowadzą do pewnych transformacji „pola religijnego”, ale nie przekształcają go w sposób zasadniczy; do pewnego stopnia tworzy się nowe pole duchowości, bowiem nowa duchowość jest jakąś nowoczesną formą „wyznania religijnego”, nową formą transformacji życia ludzkiego. Bóg jako ktoś, komu przypisujemy prawo do stawiania wymagań i egzekwowania posłuszeństwa, powoli traci na znaczeniu w świadomości wielu ludzi współczesnych. Dokonuje się proces transformacji religijności kościelnej w pozakościelną i w niereligijną duchowość. Nie zawsze te nowe, wielopostaciowe formy religijności i duchowości są traktowane jako niepołączalne czy konfliktowe w odniesieniu do tradycyjnej religijności, niekiedy nawet są uznawane za komplementarne i kompatybilne. Nowe formy duchowości nie poddają się łatwo procesom instytucjonalizacji.

Socjologia religii, podobnie jak i inne subdyscypliny socjologiczne, podlega procesom dyferencjacji. Proces wyłaniania się nowych subdyscyplin socjologicznych trwa nadal. W socjologii religii na przykład wyodrębniają się nowe subdyscypliny czy obszary badawcze. Obok socjologii chrześcijaństwa, socjologii katolicyzmu, socjologii protestantyzmu czy socjologii prawosławia istnieje socjologia Kościoła, socjologia parafii, socjologia nowych ruchów religijnych, socjologia konwersji i ostatnio socjologia duchowości. Socjologia duchowości konstytuuje się coraz bardziej jako odrębna subdyscyplina socjologiczna w związku ze zmianami społeczno-kulturowymi, jakie dokonują się we współczesnym świecie w obszarze religii i Kościołów chrześcijańskich, czy szerzej – kultury. Duchowość staje się częścią składową kultur światowych<sup>50</sup>.

Realnym jest istnienie religijności i duchowości, obydwie rzeczywistości mogą się wzajemnie wspierać, nawet jeżeli nie są tym samym. Duchowości niereligijne są faktem społecznym, nawet jeżeli obecnie trudno jest odróżnić to, co w nich jest przelotne i szybko przemijające, od tego, co trwałe i głębokie, co może ukształtować na dłuższą metę życie duchowe nowych pokoleń. W nowej duchowości, tak jak i w wielu innych dziedzinach ludzkiego życia, istnieje moda na pewne hasła, praktyki i inne oferty, które po pewnym czasie nie są już poszukiwane lub wręcz odrzucane. Już dzisiaj można jednak mówić o duchowościach w liczbie mnogiej. Zainteresowanie socjologów nową duchowością jest coraz większe, stanowi zapowiedź nowej subdyscypliny socjologicznej.

Bez wątpienia jednak socjologowie, także w Polsce, powinni zająć się badaniem nie tylko nowych form duchowości chrześcijańskiej, lecz i nowych form duchowości niereligijnej. *Sacrum* uwolnione z instytucjonalnych więzi jest czymś wędrującym, wszędobylskim, przemieszczającym się z miejsca na miejsce, pojawiającym się nawet w miejscach, z których – wydawałoby się – zostało ostatecznie wyparte. Rozwój nowej duchowości może być impulsem do socjologicznej dyskusji o religii we współczesnym świecie. Jeżeli alternatywne formy religijności i duchowości rozwijają się w warunkach postępującej sekularyzacji społeczeństwa, to można spodziewać się, że także w Polsce będą się one upowszechniać w najbliższej przyszłości. Wiele wskazuje na to, że problemy wiążące się z duchowością religijną lub niereligijną nie znikają z poszukiwań i zainteresowań człowieka, a nawet się nasilają.

Można więc zasadnie przypuszczać, że w przyszłości rozwiną się badania socjologiczne nad nową duchowością. Doprowadzą one do ukonstytuowania się socjologii duchowości, podporządkowanej teoretycznie i metodologicznie so-

---

<sup>59</sup> *Spiritualität der Weltkulturen*, Hrsg. von Erwin Möde, Verlag Styria, Graz 2000.



cjologii religii. Jeżeli nawet nowa duchowość wiąże się z takimi kategoriami, jak: dobrostan duchowy, szczęście, sens życia, zdrowie, integracja wewnętrzna, rozwiązywanie konfliktów, relacje z innymi ludźmi, to wiedza ta ma istotne znaczenie dla nauk socjologicznych. Trudno jeszcze przewidzieć, czy socjologia duchowości znajdzie na stałe swoje uzasadnienie w przyszłości jako autonomiczna subdyscyplina socjologiczna, czy jako subdyscyplina socjologiczna funkcjonująca w bliskim związku z socjologią religii<sup>60</sup>. Wiele będzie zależeć od rozwoju samego fenomenu duchowości. Może ona znaleźć racje swego bytu zarówno wewnątrz obszaru religijnego, jak i poza nim<sup>61</sup>. Socjologowie powinni badać te nowe fenomeny, nawet jeżeli są one trudne do określenia w kategorii „twardych” faktów społecznych.

---

<sup>60</sup> A. Kasperek, *Minimalistyczna odpowiedź na czasy kryzysu*, „Przegląd Religioznawczy” 2017, nr 4, s. 23–32.

<sup>61</sup> C. Rogowski, *Pedagogika religii. Podręcznik akademicki*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2011, s. 97.