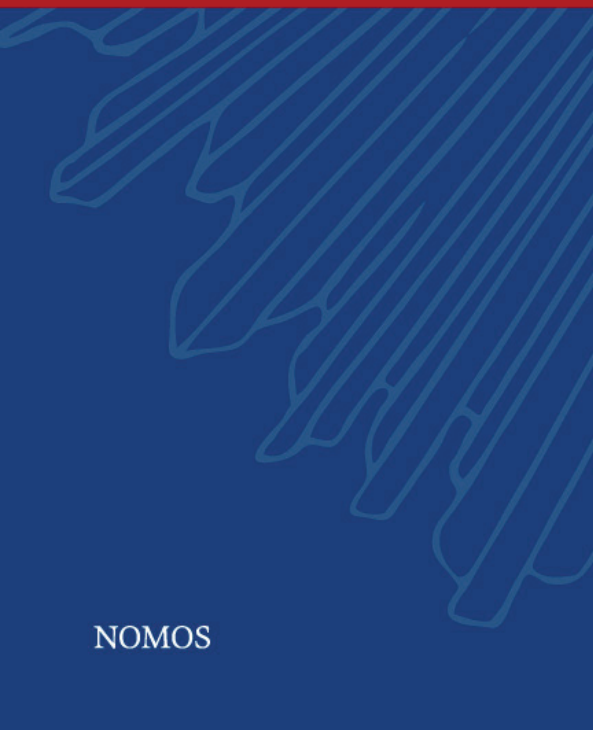


RELIGIJNOŚĆ I DUCHOWOŚĆ – DAWNE I NOWE FORMY

pod redakcją Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej i Stelli Grotowskiej



NOMOS

RELIGIJNOŚĆ I DUCHOWOŚĆ – DAWNE I NOWE FORMY

pod redakcją Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej i Stelli Grotowskiej

RELIGIJNOŚĆ I DUCHOWOŚĆ – DAWNE I NOWE FORMY

pod redakcją Marii Libiszowskiej-Żółtkowskiej i Stelli Grotowskiej

© Copyright by Zakład Wydawniczy »NOMOS«, 2010

Wszelkie prawa zastrzeżone. Książka ani żadna jej część nie może być przedrukowywana, ani w jakikolwiek inny sposób reprodukowana czy powielana mechanicznie, fotooptycznie, zapisywana elektronicznie lub magnetycznie, ani odczytywana w środkach publicznego przekazu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzje: dr hab. Elżbieta Firlit
dr hab. Wojciech Pawlik

Książka dofinansowana przez:

- Polskie Towarzystwo Socjologiczne ze środków własnych i uzyskanych z Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego
- Wydział Nauk Społecznych Uniwersytetu Wrocławskiego, Prorektora ds. Badań Naukowych i Współpracy z Zagranicą Uniwersytetu Wrocławskiego w ramach wewnętrznego projektu badawczego

Redakcja i korekta: Roman Małecki
II korekta: Magdalena Pawłowicz
Redakcja techniczna: Dariusz Piskulak
Projekt okładki: Przemysław Rałicki

Na okładce wykorzystano fotografie ze zbiorów Stelli Grotowskiej.

Strona I: *Szklana kometa*, autorstwa Simone Cenedesce (Murano, Włochy), fragment wystroju Oratorium Marianum (Uniwersytet Wrocławski); strona IV: Uniwersytet Wrocławski.

ISBN 978-83-7688-022-8
ISBN 978-83-901500-8-6

KRAKÓW 2010

Zakład Wydawniczy »NOMOS«
31-208 Kraków, ul. Kluczborska 25/3u, tel./fax (12) 626 19 21
e-mail: biuro@nomos.pl; www.nomos.pl

SPIS TREŚCI

Wprowadzenie	7
Część I: Duchowość – nowy paradygmat w badaniach nad religią	17
Janusz Mariański, <i>Nowa duchowość – alternatywa czy dopełnienie religijności?</i>	19
Andrzej Wójtowicz, <i>Duchowość, czyli kolonizacja religii</i>	35
Halina Mielicka, <i>Religijny wymiar duchowości</i>	45
Zbigniew Pasek, <i>O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą</i>	56
Marek Jeżowski, <i>Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?</i>	66
Marcin K. Zwierżdżyński, <i>Religia – duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń</i>	79
Stanisław A. Wargacki, <i>Płynna duchowość w kontekście ponowoczesnej kultury</i>	94
Inga Kuźma, <i>Doświadczenie – przeżycie – duchowość z punktu widzenia antropologii kulturowej</i>	105
Część II: Religijność między tradycją a ponowoczesnością	117
Jan Domaradzki, <i>Uniwersalizacja herezji – uniwersalizacja konwersji. Między sekularyzacją i desekularyzacją religii</i>	119
Andrzej Kasperek, <i>Czy pluralizm religijny prowadzi do sekularyzacji? Socjologiczna glosa w sprawie polemiki Steve’a Bruce’a z Peterem Bergerem</i>	131
Urszula Nowak, <i>Publiczna rola religii w społeczeństwie post-sekularnym we współczesnej myśli Jürgena Habermasa</i>	145
Tomasz Warczok, <i>Ład konsekrowany, ład zdenaturalizowany. O socjologii religii Pierre’a Bourdieu</i>	154
Maria Libiszowska-Żółtkowska, <i>Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów</i>	167
Józef Baniak, <i>Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne</i>	184
Halina Rusek, <i>Luterkańska tożsamość na styku kultur – religia i wiara u Jerzego Pilcha</i>	205

Część III: Współczesne badania nad duchowością i religijnością	215
Irena Szlachcicowa, <i>Duchowość jako przedmiot badań socjologicznych – refleksje metodologiczne</i>	217
Paweł Grygiel, <i>Duchowość (spirituality) jako przedmiot badań i analiz socjologicznych. Analiza cytowań bibliograficznych</i>	231
Paweł M. Socha, <i>Duchowość jako przemiana. Nowa teoria duchowości i jej zastosowanie w badaniach</i>	262
Tomasz Gosztyła, <i>Dawne i nowe psychologiczne koncepcje dojrzałej religijności</i>	275
Ewa Wysocka, <i>Religijność młodego pokolenia jako podstawa autokreacji i obrony przed zagrożeniami rozwojowymi</i>	286
Bożena Gierek, <i>Duchowość celtycka – pomiędzy tradycją celtycką, katolicyzmem irlandzkim i New Age</i>	307
Agata Świerżowska, <i>Współczesna joga – między utylitaryzmem a ekspresywizmem</i>	320
 Część IV: Religijność i duchowość z perspektywy mediów oraz indywidualnych wyborów	 335
Ziad Abou Saleh, <i>Między oddziaływaniem mediów a wiernością tradycji religijnej – wpływ seriali tureckich na społeczności arabskie Bliskiego Wschodu. Refleksje uczestnika kultury</i>	337
Kamil M. Kaczmarek, <i>Konflikt między religiami w cyberprzestrzeni</i>	349
Piotr Para, <i>Religijność indywidualna a kultura WEB 2,0</i>	362
Dorota Majka-Rostek, <i>Duchowe i religijne aspekty modyfikacji ciała</i>	372
Stella Grotowska, <i>Uduchowiony rytualizm: seniorzy w organizacjach i wspólnotach rzymskokatolickich</i>	382
Magdalena Fiternicka-Gorzko, <i>Miejsce religii w opowieściach o własnym życiu mieszkańców Pomorza Zachodniego. Komunikat z badań</i>	395
Grzegorz Słowiński, <i>Ksiądz wczoraj i dziś. Społeczne konstruowanie powołania do kapłaństwa</i>	408
 Bibliografia	 425
 Indeks osób	 465
 Summary: Religiosity and Spirituality – Old and New Forms	 475

WPROWADZENIE

Wiara w nadprzyrodzoność związana jest z ludzkim losem „od zawsze”. I choć na przestrzeni wieków wyobrażenia odnoszące się do rzeczywistości innej niż ziemska zabarwione były kolorytem różnych kultur i cywilizacji, to ich społeczne oraz osobowe funkcje pozostają zawsze takie same. Zmieniają się tylko krajobrazy i klimaty religijnych czy duchowych odczytów treści docierających z zewnątrz lub odnajdywanych w sobie, a wyznaczających egzystencjalne oraz tożsamościowe ramy odniesień.

Współczesne postawy wobec religii ulegają istotnym zmianom – od religijności pogłębionej, mistycznej, podbudowanej duchowym przeżyciem wiary, przez religijność tradycyjną, mało refleksyjną, także selektywną i wybiórczą, po procesy sekularyzacji i zanik potrzeb religijnych. Pluralizm religijny, łatwość nawiązywania kontaktów z wierzeniami odległymi od rodzimej tradycji prowokują pytania o prawdziwość i poprawność interpretacyjną własnej religii lub o uniwersalność przekazu religijnego warunkowaną duchowym wymiarem człowieczeństwa.

Namysł nad stanem i charakterem religijności współczesnego człowieka, próba nakreślenia probabilistycznych kierunków przemian w kontekście globalizmu kulturowego (postmodernizm, New Age) oraz nowych form religijnegożywienia i przeżywania *sacrum* skłoniła członków Sekcji Socjologii Religii Polskiego Towarzystwa Socjologicznego do odbycia we Wrocławiu w dniach 22-23 czerwca 2009 roku, pod Okiem Opatrzności Bożej w Oratorium Marianum Uniwersytetu Wrocławskiego, konferencji zatytułowanej *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. W wygłaszanych referatach i prowadzonej wokół nich dyskusji poszukiwaliśmy odpowiedzi na pytania: czy i na ile oraz w jakim wymiarze dawne formy są nadal obecne we współczesnych przejawach religijności? Jakie są wzajemne relacje między religijnością a duchowością? Jak przejawia się współcześnie duchowość, jakie są jej formy wyrazu? Czy duchowość jest nowym paradygmatem w socjologii religii, czy może odrębną subdyscypliną – socjologią duchowości?

Na te i wiele innych jeszcze pytań starają się odpowiedzieć autorzy tego tomu składającego się z czterech rozbudowanych części.

Autorzy pierwszej części, *Duchowość – nowy paradygmat w badaniach nad religią*, w gąszczu definicyjnych propozycji zgłaszanych zwłaszcza przez anglojęzycznych naukowców, dzielą się własnymi pomysłami na określenie czym jest duchowość, jakie jej symptomy pozwalają na rozróżnienie między duchowością a religijnością, a także pomiędzy różnymi typami duchowości.

W problematykę teoretycznych uściśleń zjawiska duchowości z punktu widzenia socjologii religii wprowadza tekst Janusza Marińskiego *Nowa duchowość*

– *alternatywa czy dopełnienie religijności?* Pytanie postawione w tytule uwaźliwia czytelnika na dychotomiczne, dwuaspektowe spojrzenie na problematykę duchowości. Zdaniem autora, duchowość jest jedną z ważniejszych cech współczesnych społeczeństw bez względu na język jej opisu. Pojęcia „duchowość” w socjologicznych tekstach używa się zamiennie z takimi pojęciami, jak niewidzialna religia, New Age, ezoteryka, synkretyczna religijność, prywatyzacja czy indywidualizacja wiary. Pojęciu duchowości przydawane są odmienne przymiotniki, wskazujące o jaki rodzaj duchowości chodzi. Poza wskazaniami konkretnych tradycji religijnych, takich jak duchowość chrześcijańska, buddyjska lub konkretnego wyznania (duchowość katolicka, prawosławna, protestancka), pojawiają się określenia wskazujące na typ duchowości – duchowość baroku, alternatywna duchowość, nowa duchowość, ponowoczesna duchowość, świecka duchowość itp. „Nowa duchowość” jako alternatywa religijności pojawia się tam, gdzie tradycyjne Kościoły tracą na znaczeniu oraz gdy doświadczenie religijne wykracza poza instytucjonalne ramy religii. Zdaniem Mariańskiego, obie formy: religijność i duchowość nie są przeciwstawne, *de facto* wzajemnie się przenikają. Nie jest to więc alternatywa ani separacja, lecz jedynie płynne przechodzenie form wzajemnie się dopełniających.

W kolejnym tekście, *Duchowość czyli kolonizacja religii*, Andrzej Wójtowicz stawia tezę, że „poła religijne wypierane są przez pola duchowości”. Do takiej konstatacji skłoniła Autora obserwacja popytu i podaży na rynku ofert religijnych. Tradycyjne religie tracą coraz bardziej na znaczeniu a to oznacza, że miejsce powstałej pustki musi zostać wypełnione nową jakością, adekwatną do zaistniałej sytuacji. W dyskursie kultury kapitalistycznej Autor analizuje (demaskuje) wzajemne powiązania między religią/duchowością a światem ekonomii i polityki.

Zdaniem Haliny Mielickiej, procesy sekularyzacji i globalizacji prowadzą do pojawienia się uniwersalnego odczytu religijności bardziej w kategoriach „nowej duchowości” niż „nowej religijności”. W tekście *Religijny wymiar duchowości* Autorka rozgranicza szerokie i wąskie rozumienie terminu „duchowość”. Wąskie rozumienie odnosi do „systemu wartości uznawanych przez ludzi za prawomocny sposób wyjaśniania tego, co należy do spraw określanych jako nadprzyrodzone, pozaempiryczne i święte”. W szerokim rozumieniu pojęcie duchowości „wskazuje intuicyjne, mniej lub bardziej wyrażane w formie językowej doświadczenie istnienia rzeczywistości innej, niż zakładana wiedzą pojmowaną instrumentalnie”. Wąskie rozumienie duchowości jest tożsame z religijnością. Różni je pojęcie autorytetu. Człowiek religijny podporządkowuje się instytucjonalnym autorytetom zewnętrznym. Osoby ceniące indywidualną duchowość autorytetem czynią jedynie własne doświadczenie wewnętrzne. Duchowy wymiar religijności pozwala ludziom poza Kościołem odnaleźć to, co uważają za święte i co uświęcają własnym postępowaniem.

Wyznaczeniem definicyjnych desygnatów terminu „duchowość” zajmuje się w swoim tekście *O przydatności pojęcia duchowość do badań nad współczesną kulturą* Zbigniew Pasek. Duchowością proponuje nazywać „takie działania, motywy i postawy człowieka, w których realizuje się jego dążenie do transgresji, czyli pojmowanego na różne sposoby przekraczania własnej natury i doczesnej kondycji”.

Funkcje tych działań są takie same jak w tradycyjnych religiach, z tą różnicą, że duchowość ma wymiar indywidualny, a religijność zakłada wspólnotowość. Pojęcie duchowości daje szersze możliwości badawcze, wykracza poza tradycyjne schematy i dymensje religijności. Przy założeniu, że pojęcie duchowości oznacza dążenie do najwyższego dobra, do samorealizacji, można je stosować także do analizy literackiej, muzykologicznej czy filmoznawczej, a więc do szeroko pojętej refleksji nad współczesną kulturą.

Podążając nadal tropem ustalania definicji duchowości, jeszcze inną propozycję znajdujemy w tekście Marka Jeżowskiego *Duchowość – paradygmat socjologii religii czy socjologii moralności? A może socjologia duchowości?* Duchowość to „zaawansowana forma religijności”, która może i powinna być obiektem badań socjologicznych mimo jej nieuchwytnego charakteru. Duchowość (religijna i niereligijna) oznacza – według Autora – „dążenie do doskonałości ze względu na wartości wyższe” lub „głęboko umotywowane dążenie do doskonałości moralnej”. Socjologia duchowości będzie zatem „nauką o zdobywaniu doskonałości moralnej”. Takie spojrzenie sytuuje ją w obrębie subdyscyplin socjologii moralności. Na stworzenie samodzielnej dyscypliny socjologii duchowości jeszcze nie nadszedł odpowiedni czas.

„Duchowość jest w stosunku do religii pojęciem pierwotnym i zakresowo znacznie szerszym”, uważa Marcin Zwierzdżyński w opracowaniu pt. *Religia – duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń*. Twierdzi, że „religia to umiejętność przyjmowana z zewnątrz; duchowość to zdolność odkrywana wewnątrz jednostki”. Religia kieruje życiem całych zbiorowości. Duchowość ma wymiar bardziej indywidualny, pozainstytucjonalny. Cechami wspólnymi dla obu pojęć jest transcendencja, *sacrum* oraz poszukiwanie i nadawanie sensów. Autor pokazuje wzajemne relacje między religią, duchowością i postmodernizmem, by ustalić przypisywane im znaczenia oraz aby określić zakres składanych przez nie ofert ich odbiorcom czy uczestnikom. „Społeczeństwom ponowoczesnym duchowość gwarantuje znaczenia i sensy bez kosztów związanych z instytucjonalnym ograniczeniem wolności jednostki”. Religia, dając gotowy „zestaw sensów”, narzuca własną wizję rzeczywistości, ograniczając tym samym poznawczą wolność jednostki. Odmienne duchowość.

Płynność zjawiska duchowości w kontekście ponowoczesnej kultury ukazuje Stanisław Wargacki w tekście *Płynna duchowość w kontekście ponowoczesnej kultury*. Duchowość, tak jak i religijność, warunkowana jest typem kultury i stopniem cywilizacyjnego rozwoju społeczeństw, w obszarze których występuje. Płynność stanowi atrybut zarówno duchowości, jak i ponowoczesności. Zmienność, innowacyjność, dynamika, przenikanie treści oraz wartości, a więc synkretyzm i eklektyzm, wyznaczają ramy znaczeniowe obu pojęciom. Pojęcie duchowości – przekonuje Autor licznymi odwołaniami do przebogatej literatury przedmiotu – jest wieloznaczne i wielowątkowe. Stanowi przedmiot interdyscyplinarnych badań i specyfikę dwunastu dyscyplin naukowych. Duchowość bywa utożsamiana z religijnością. Bywa również stawiana wobec niej w opozycji jako nowa jakość odmienna od tradycyjnej i zinstytucjonalizowanej formy religii. Świat istot duchowych, techniki nawiązywania kontaktów z istotami pozaziemskimi bardziej zaprzatają uwagę człowieka ponowocze-

snej kultury niż odtwórcze praktyki nakazane instytucjonalnie. Ścieżki duchowych poszukiwań podnoszą jakość i sens życia oraz ożywiają innowacyjne eksperymenty w sferze kultury.

Inga Kuźma w tekście *Doświadczenie – przeżycie – duchowość z punktu widzenia antropologii kulturowej z perspektywy antropologicznej* objaśnia pojęcia: „doświadczenie”, „przeżycie”, „duchowość”. Doświadczenie jest osobniczym poglądem na świat oraz jego indywidualnym doznaniem. Przeżycie ma wartość wydarzenia w jednostkowej biografii. Duchowość to „zinternalizowany, najbardziej wewnętrzny i osobisty wyraz religijności konfesyjnej i niekonfesyjnej”. W badaniach jakościowych typu *case study*, na które Autorka się powołuje, zadaniem naukowca jest takie skonstruowanie dyskursu, by badacz nie uzurpował sobie autorytarnie prawa do opisu rzeczywistości w sposób jednoznaczny. Badania muszą mieć charakter podmiotowy, narracyjny. Tylko przy takim założeniu będzie można rozpoznać wymiary i aspekty duchowości, choć i tak na ogół pozostają one płynne.

Część druga, zatytułowana *Religijność między tradycją a ponowoczesnością*, wprowadza w świat empirii i polemicznych dyskursów między religijnością określaną mianem tradycyjnej, kościelnej czy ortodoksyjnej a religijnością ponowoczesną, heretycką, oddalającą się od kościelnych powinności, poszukującą własnego systemu wierzeń. Czy dosięga nas sekularyzm znamieny dla kultury Zachodu, którego przejawem może być na przykład konformizm religijny? Jaka jest rola religijnego pluralizmu i religijnej debaty publicznej? Ekumenizm czy koegzystencja odmiennych kultur religijnych? Autorzy tekstów zgromadzonych w tym rozdziale poszukują własnych odpowiedzi na te pytania.

Problem dynamiki religii, kierunku jej przekształceń we współczesnym świecie, podejmuje Jan Domaradzki w tekście *Uniwersalizacja herezji – uniwersalizacja konwersji. Między sekularyzacją a desekularyzacją religii*. Religia podlega zmianom i przekształceniom, jest w ciągłym ruchu, staje się sferą dyskursywnych i dialektycznych przejść: od sekularyzacji do desekularyzacji, od prywatyzacji do deprywatyzacji. Zmianom ulegają role, funkcje i miejsca religii w życiu społecznym, kulturowym, jednostkowym oraz w wymiarze tożsamościowym. W końcowej części artykułu Autor polemizuje z zasadnością nie tylko posługiwania się terminem „duchowość” ale także z obszarem zjawisk, które zwykło się tym pojęciem określać i stawia pytanie: „czy nowe pojęcie i postulat ugruntowania socjologii duchowości jako odrębnej subdyscypliny socjologii jest dyktowany ciekawością poznawczą, czy raczej swoistą modą i powszechną w nauce pogonią za nowością?” Jest to rzeczywiście zasadne pytanie.

Andrzej Kasperek w artykule *Czy pluralizm religijny prowadzi do sekularyzacji? Socjologiczna glosa w sprawie polemiki Steve’a Bruce’a z Peterem Bergerem* poddaje analizie socjologicznej dyskusję na temat związków pluralizmu religijnego i zjawiska sekularyzacji. Wywód wiedzie do konkluzji, że pluralizm religijny sam z siebie nie wywołuje sekularyzacji ani nie jest jej koniecznym warunkiem. Pluralizm sprzyja sekularyzacji (w wymiarze obiektywnym i subiektywnym), dopiero gdy wystąpią inne czynniki – kulturowe lub ekonomiczne (dobrobyt). W pewnych sytuacjach,

ze względu na czynniki kulturowe lub doświadczenie ryzyka, może on nawet osłabiać sekularyzację.

Do koncepcji społeczeństwa post-sekularnego, przywoływanej także w innych tekstach niniejszego zbioru, nawiązuje Urszula Nowak w artykule *Publiczna rola religii w społeczeństwie post-sekularnym we współczesnej myśli Jürgena Habermasa*. Perspektywa post-sekularna pojawiła się jako nowa rama teoretyczna do analizy i oceny zjawiska obecności religii w przestrzeni publicznej, zwłaszcza w wymiarze politycznym. Habermas był pierwszym teoretykiem, który rozpoczął dyskusję na ten temat, nawiązując do wyników badań Pippy Norris i Ronalda Ingleharta. Habermas stawia pytanie nie tyle o obecność religii w przestrzeni publicznej, ile o rolę jaką ma w niej ona do odegrania. Opowiada się za podejściem dialogicznym, które wydaje się optymalne w społeczeństwach światopoglądowo i religijnie pluralistycznych.

Tomasz Warczok w artykule *Ład konsekrowany, ład zdenaturalizowany. O socjologii religii Pierre'a Bourdieu* podkreśla wpływ warunków społecznych na różnicowanie religijności. Opierając się na koncepcjach francuskiego socjologa kultury, Autor wkracza na interesujący obszar analiz – sytuuje zjawiska religijne w „relacji symbolicznego panowania” oraz wskazuje na arbitralność i ukryty charakter owej władzy. Źródłem odmiennych form praktyk religijnych i ich zróżnicowanego odbioru, jakie mają miejsce w obrębie jednego społeczeństwa i tej samej religii, są różnice habitusu klasowego. Zmiany zachodzące współcześnie mogą spowodować konieczność odejścia od pojęcia kapitału religijnego, które sugeruje przynależność do spójnego wewnętrznie pola religijnego, i zastąpienie go bardziej otwartym „kapitałem duchowym”.

Maria Libiszowska-Żółtkowska w tekście zatytułowanym *Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów* przedmiotem swoich analiz uczyniła wypowiedzi studentów na temat ich stosunku do religii. Uzyskane wyniki oraz ich interpretacyjna analiza pozwoliły na typologię ujawnionych postaw wobec religii i Kościoła w trzech kategoriach: religijności kościelnej, areligijności, duchowości. Religijnymi kościelnie nazwała Autorka tych respondentów, którzy deklarowali wiarę religijną, regularne praktyki oraz świadomą kontynuację rodzinnego przekazu religijnego. Dla nich religia jest swoistym darem od rodziców, któremu nie chcą się sprzeniewierzyć. Taki typ religijności ma wymiar rodzinny. Mianem duchowości indywidualnej określono postawę bezpośredniej relacji z Bogiem bez angażującego udziału duchowieństwa i Kościoła, wyrażającą się formułą „Bóg – tak, Kościół – nie”. „Duchowość oznacza orientację na pozaludzkie moce, na *sacrum* bez konieczności konfesyjnego go usytuowania”.

Analizę religijności praktykujących niewierzących podejmuje Józef Baniak w artykule *Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne*. Jest to przedsięwzięcie tym bardziej cenne, że temat ateizmu nie wywoływał nigdy dużego zainteresowania polskich socjologów religii. Opierając się na badaniach empirycznych, autor rozważa problem współwystępowania niewiary religijnej oraz elementów kultu religijnego u katolików, którzy przez chrzest w dzieciństwie wprawdzie zostali włączeni do Kościoła rzym-

skokatolickiego, jednak w późniejszym okresie utracili wiarę i przyjęli światopogląd laicki. Okazjonalnie biorą udział w wybranych praktykach religijnych, kierują się przy tym świeckimi motywacjami, nie odczuwają także związku z instytucją Kościoła i nie identyfikują się z jego zaleceniami moralnymi. Ich religijność ma charakter wysoce zrytualizowany, nastawiony na osiągnięcie określonych celów w życiu rodzinnym lub osobistym, pozbawiona jest natomiast wymiaru sakralnego.

Halina Rusek w eseju *Luterańska tożsamość na styku kultur* sięga po kategorię kultury religijnej, którą stosuje do analizy jednego z podsystemów religijności. Spośród różnych kultur religijnych, jakie można odnaleźć w polskim społeczeństwie, Autorka interesuje się protestantyzmem i poddaje go badaniu, biorąc za punkt wyjścia wątki religijne obecne w twórczości współczesnego pisarza i eseisty, „lutra z Wisły” – Jerzego Pilcha. Halina Rusek wskazuje na pewne szczególnie istotne aspekty religijności pogranicza polsko-czeskiego: 1) codzienną praktykę ekumeniczną przejawiającą się we wzorach życia obowiązujących w parafiach; 2) kształtowanie tożsamości etniczno-kulturowej w sytuacji podlegania złożonym wpływom oddziałującym w przestrzeni pogranicza.

Część trzecia, *Współczesne refleksje nad duchowością i religijnością*, zawiera opracowania autorów, którzy w swych tekstach odwołują się do postulatu metodologicznej poprawności oraz prezentują wyniki własnych badań nad duchowością.

Irena Szlachcicowa poddaje metodologicznej refleksji *Duchowość jako przedmiot badań socjologicznych*. Duchowość przeżywana w kontekście religijnym zawsze pozostaje pochodną doświadczenia religijnego. Lokowana poza religią odсылa do tego, co wewnętrzne i jednostkowo uznawane za ważne. Duchowość może być badawczo rozpoznana jedynie w wymiarze biograficznym, w kontekście życia jednostkowego. Nie poddaje się obiektywizacji i uniwersalizacji. Bywa swoistą refleksją interpretacyjną, próbą odczytania egzystencjalnych sensów. Metody badań ilościowych, będące ulubionym narzędziem socjologii konwencjonalnej, są techniką nieprzydatną do rozpoznania duchowości. Pomocna może być natomiast konwencja socjologii interpretatywnej lub refleksyjnej, która z subiektywnej perspektywy respondentów oraz nadawanych przez nich znaczeń i językowych ekspresji składa się na obraz badanej rzeczywistości. Będzie to jednak zawsze obraz tylko przybliżony i probabilistyczny, gdyż duchowe doznania pozostają przepełnione tajemnicą.

Pomimo wymienianych ograniczeń i utrudnień w definiowaniu i badaniu zjawiska duchowości jest ono przedmiotem analiz socjologicznych od 1956 roku, o czym przekonuje tekst Pawła Grygiela *Duchowość (spirituality) jako przedmiot badań i analiz socjologicznych. Analiza cytowań bibliograficznych*. Zainteresowanie problematyką duchowości datuje się w literaturze anglojęzycznej od drugiej połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku. Autor szczegółowo analizuje pod kątem autorstwa, miejsca publikacji oraz liczby cytowań, 3058 tekstów, pochodzących z lat 2000-2008. Większość pozycji, mających w tytule pojęcie duchowości, związana jest z problematyką zdrowia, choroby i sytuacjami granicznymi. Tekstów *stricte* socjologicznych jest zdecydowanie mniej.

Istota duchowości wyraża się w wewnętrznej przemianie obrazu siebie, a także obrazu rzeczywistości poza własnym ja – twierdzi P a w e ł S o c h a, psycholog religii, w tekście *Duchowość jako przemiana. Nowa teoria duchowości i jej zastosowanie w badaniach*. Duchowy rozwój jest procesem uzyskiwania coraz lepszego wglądu w siebie, by w efekcie dojść do samoświadomości i samokontroli. Doświadczenie tragiczności własnej egzystencji często bywa punktem zwrotnym w przekroczeniu dotychczasowego *status quo* w kierunku nadania swemu życiu autentycznego sensu. Sytuacji granicznej nie trzeba realnie doświadczyć. Wystarczy wzmocnione medialnym przekazem uświadomienie sobie możliwości probabilistycznego zdarzenia. Tego typu okoliczności mogą zainicjować proces duchowej, wewnętrznej przemiany, w której priorytetowe miejsce zajmuje poczucie świętości, wyjątkowości własnej osoby.

T o m a s z G o s z t y ł a w opracowaniu pt. *Dawne i nowe psychologiczne koncepcje dojrzałej religijności* przeprowadza analizę psychologicznych koncepcji religijności dojrzałej, czyli stanowiącej ciąg przekształceń od form prostych do złożonych, od niższych do doskonalszych. Mimo długiej, bo ponad stuletniej tradycji rozważań nad dojrzałością w odniesieniu do religijności jest to dalej podejście kontrowersyjne. Wątpliwości rodzą się ze względu na takie zjawiska, jak pluralizm religijny, deinstytucjonalizacja, prywatyzacja religijności. Zakres psychologicznych koncepcji religijności dojrzałej ogranicza się do ujęć substancjalnych z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że podejście funkcjonalne operuje pojęciami funkcji i dysfunkcji. Po drugie, rolą psychologa nie jest wyznaczanie kryteriów dojrzałej religijności – może on jedynie odnaleźć je w konkretnej religii. Pojęcie dojrzałej religijności powstało na gruncie kultury judeochrześcijańskiej, a jego aplikacja do religii należących do innego kontekstu niesie ze sobą zagrożenie etnocentryzmu. Z powyższych względów jego przydatność do badań jest ograniczona.

W eseju *Religijność młodego pokolenia jako podstawa autokreacji i obrony przed zagrożeniami rozwojowymi* E w a W y s o c k a odpowiada na pytanie o funkcje religijności w życiu młodzieży. Czyny to na podstawie badań empirycznych o charakterze ilościowym. Powyższe zagadnienie nabiera dużej wagi w społeczeństwie ponowoczesnym, które wymusza nastawienie na doskonalenie siebie przez transgresje prywatne oraz doskonalenie otoczenia przez transgresje publiczne. Zdaniem Autorki, orientacja transgresyjna i zdolność do ochrony przed zaburzeniami rozwojowymi jest właściwością religijności dojrzałej.

B o ż e n a G i e r e k w opracowaniu pt. *Duchowość celtycka – między tradycją celtycką, katolicyzmem irlandzkim i New Age* wskazuje na obszar kulturowy wyznaczający jej dzisiejszą specyfikę. Do najważniejszych cech duchowości celtyckiej zalicza: 1) harmonijne współzycie człowieka z naturą; 2) indywidualizm silnie osadzony w zbiorowości oraz 3) mistycyzm odczuwania wszechobecności Boga. Kościół katolicki w Irlandii podkreśla dzisiaj swoje celtyckie korzenie oraz propaguje duchowość celtycką, która zorientowana jest na mistyczne przeżywanie Boga. Te cechy duchowości celtyckiej pozostają bliskie nie tylko chrześcijaństwu, lecz także grupom neopogańskim i ruchowi Nowej Ery.

Joga na dobre zadomowiła się w świecie chrześcijańskiego Zachodu zyskując wielu zwolenników i propagatorów zarówno samej formy fizycznych ćwiczeń, jak i ścieżki duchowego rozwoju. Specyficzną fuzją, jaka dokonała się w momencie, gdy klasyczna myśl indyjska zetknęła się z myślą zachodnią, tłumaczy sukces jogi Agata Świerżowska, autorka tekstu *Współczesna joga – między utylitaryzmem a ekspresywizmem*. W kulturze Zachodu w uprawianiu jogi zwyciężył pragmatyzm (utilitaryzm) – nastawienie na vitalność, zdrowy tryb życia, sprawność fizyczną czy walory terapeutyczne. Na dalszy plan odsunięta została ścieżka duchowego rozwoju, ekspresywizm.

Część czwarta, *Religijność i duchowość z perspektywy mediów oraz indywidualnych wyborów*, swoim tytułem sygnalizuje miejsca obecności zjawisk religijnych oraz wynikające z tego faktu konsekwencje społeczne i jednostkowe. Telewizja, Internet i cyberprzestrzeń swoją magią obrazu, łatwością komunikacyjną oraz kreatywnością wizualną wciągają widzów i użytkowników sieci w świat iluzji, złudzeń i swoistej manipulacji. Autorzy kolejnych tekstów opowiadają na pytanie, jakie są lub mogą być tego konsekwencje dla religijności i duchowości odbiorców.

Ziad Abou Saleh w eseju *Między oddziaływaniem mediów a wiernością tradycji religijnej – wpływ seriali tureckich na społeczności arabskie Bliskiego Wschodu. Refleksje uczestnika kultury* podejmuje problem oddziaływania współczesnych obrazów medialnych na społeczności o tradycyjnym światopoglądzie. Obszarem zainteresowania Autora jest świat życia codziennego w konkretnym miejscu na ziemi – Syrii, Libanie, Egipcie i Zjednoczonych Emiratach Arabskich, a więc określony przez zasady islamu. Na przykładzie zjawiska rosnącej popularności tureckich seriali wśród publiczności arabskiej ujawnia się malejące zaangażowanie religijne i wzrastające zdystansowanie od islamu, stanowiącego rdzeń tożsamości mieszkańców Bliskiego Wschodu. Zmiany te dotyczą głównie obszarów obyczajowości seksualnej oraz definicji ról kobiecych i męskich.

Kamil Kaczmarek w tekście *Konflikt między religiami w cyberprzestrzeni* koncentruje się na funkcjonalności konfliktów religijnych. Autor analizuje pola walki w sieci globalnej na przykładzie takich portali, jak Google czy Wikipedia. Śledząc wybrane strony i fora internetowe, opisuje stosowane w tych przestrzeniach środki walki. Konflikty religijne ujawniające się w Internecie – dotyczące najczęściej kwestii historycznych form antagonizmów religijnych – wydają się błahe. Niemniej obecność religii w cyberprzestrzeni sprzyja rozwojowi zjawiska społecznego zwanego indywidualizmem sieciowym, stwarzając warunki do zastąpienia wyznawców poszukiwaczami religijnymi. Ponadto konsekwencją procesów modernizacyjnych jest osłabienie wpływu religii na takie znaczące obszary społecznego życia jak polityka, ekonomia czy demografia. Jednocześnie zauważa się tendencję do wzmacniania oddziaływania religii na tożsamość jednostek.

Piotr Para, autor tekstu *Religijność indywidualna w kulturze WEB 2.0*, zastanawia się nad konsekwencjami rozwoju technologii komunikacyjnej, z charakterystyczną dla niej „architekturą uczestnictwa” nastawioną na kreowanie rzeczywistości internetowej przez samych użytkowników, a nie za pomocą skierowanych do nich

komunikatów. Pojawienie się kultury WEB 2,0 dzięki forum internetowym oraz portalom tematycznym i społecznościowym pozwala na wchodzenie w interakcje z osobami o nieokreślonej roli społecznej. Powoduje ponadto ograniczenie roli środowiska społecznego oraz grup przynależności w życiu jednostki. Autor stawia pytanie o konsekwencje tego medium dla religijności indywidualnej, szczególnie dla ludzi młodych, wśród których tego rodzaju sieciowe interakcje są szczególnie popularne.

Modyfikacje dokonywane na ciele także mogą – według niektórych – mieć wymiar duchowy. Przekonuje o tym Dorota Majka-Rostek w swoim tekście *Duchowe i religijne aspekty modyfikacji ciała*. Zjawiska uważane kiedyś za obszary z kręgu *profanum* (ciało, kobiecość, seksualność itp.) są dziś odkrywane jako mające duchowe znaczenie. W dawnych kulturach modyfikacje ciała były elementem obrzędów przejścia i rytuałów inicjacyjnych wpisujących się w plemienne ceremonie religijne/szamańskie. Subkulturowy Ruch Nowoczesnych Prymitywistów skupia ludzi, którzy przez różnego typu manipulacje na ciele poszukują duchowych przeżyć i ekstazy doświadczeń. Afirmacja cielesności w połączeniu z potrzebą osiągnięcia duchowej równowagi doprowadziła fanatyków rytuałów modyfikacyjnych własnego ciała do sakralnego usankcjonowania dokonywanych okaleczeń. W Stanach Zjednoczonych oficjalnie zarejestrowano kościół skupiający osoby praktykujące różnorodne rytuały modyfikacyjne (The Church of Body Modification). „Przekroczyć samego siebie”, odnaleźć kontakt z samym sobą – to motywy wymieniane przez adeptów zabiegów modyfikacyjnych, sytuowanych także w obszarze „nowej duchowości”.

Stella Grotowska zajmuje się kwestią integracji seniorów ze społeczeństwem poprzez przynależność do organizacji, ruchów i stowarzyszeń rzymskokatolickich. W tekście *Uduchowiony rytualizm: seniorzy w organizacjach i wspólnotach rzymskokatolickich* przygląda się rytuałom, które stanowią podstawowy element strukturalny tych grup. Analiza materiału empirycznego, na który składa się 97 wywiadów swobodnych z uczestnikami i liderami wskazuje, że więź osób starszych ze społeczeństwem przybiera różne formy w wymiarze mikro- i makrospołecznym. W społeczności lokalnej ma zarówno sens obiektywny, jak i subiektywny. W wymiarze makro jest to przede wszystkim doświadczenie poczucia więzi. Konkretnie działania tych grup i stowarzyszeń są podejmowane pod kierownictwem Kościoła i przezeń inspirowane, dlatego w głównej mierze noszą znamiona aktywności religijnej.

Magdalena Fiternicka-Gorzko przedstawia komunikat z badań pt. *Miejsce religii w opowieściach mieszkańców Pomorza Zachodniego o własnym życiu*, w którym pokazuje różne sposoby wykorzystywania religijności przez badane osoby. Religijność ma naturę procesualną i służy wytwarzaniu podmiotowości oraz odnoszeniu się do współwyznawców i instytucji religijnych przez: 1) odróżnienie własnej religijności od religijności innych; 2) traktowanie religijności jako swoistego *milieu*; 3) wykorzystywanie religijności w sytuacjach kryzysowych; 4) pozbawienie religii wymiaru sakralnego; 5) podporządkowanie pragmatycznemu nastawieniu życia codziennego.

Grzegorz Słowiński w artykule *Książd wczoraj i dziś. Społeczne konstruowanie powołania do kapłaństwa* podejmuje badania społecznych warunków ujawn-

niania się powołania kapłańskiego w perspektywie symbolicznego interakcjonizmu szkoły chicagowskiej. Religijność analizowana jest ze względu na uwarunkowania socjalizacyjne i proces kształtowania tożsamości kapłana, którego początkiem jest odkrycie faktu bycia powołanym. W wymiarze nadprzyrodzonym prowadzą do tego interakcje z Transcendencją (Bogiem), a w wymiarze ziemskim: 1) wychowanie w rodzinie religijnej; 2) zaangażowanie religijne w Kościele; 3) świadectwo wiary księży; 4) wpływ kapłanów na młodego człowieka; 5) potrzeba upodobnienia się do osoby duchownej.

Krótką prezentacją podstawowych tez poszczególnych tekstów pokazuje złożoność i wieloaspektowość interdyscyplinarnej problematyki wpisującej się w ogólny tytuł książki *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Zapraszamy do refleksyjnego namysłu nad wieloma wątkami podjętymi przez autorów tego tomu. Ufamy, że w gronie adresatów niniejszej publikacji znajdą się nie tylko osoby naukowo poszukujące odpowiedzi na pytanie o kierunki światopoglądowych przewartościowań we współczesnym świecie, ale także czytelnicy, dla których *religijność i duchowość* stanowi istotny aspekt ich własnej tożsamości.

Maria Libiszowska-Żółtkowska, Stella Grotowska

Warszawa – Wrocław, listopad 2009 roku