

## Socjologiczne ujęcie zjawiska religii, religijności, duchowości i nowej duchowości

Józef Baniak

ORCID: 0000-0002-8423-5362

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu\*

**Streszczenie:** W artykule tym ukazuję trzy następujące zagadnienia: 1) religię – jej istotę i funkcje; 2) religijność – jej definicje, parametry i wskaźniki, formy i typy; społeczny wymiar religijności; religijność kulturową; nową religijność; 3) duchowość oraz nową duchowość. Podstawę tego artykułu stanowią odniesienia, określenia, punkty widzenia i refleksje wielu socjologów religii dotyczące wszystkich zjawisk tu uwzględnionych – religii, religijności, duchowości i duchowości religijnej.

**Słowa kluczowe:** religia, religijność, typy i formy religijności, duchowość, duchowość religijna.

### Religia jako przedmiot badań socjologicznych

Socjologowie oraz przedstawiciele nauk humanistycznych, społecznych i teologicznych różnie definiowali religię i określali jej istotę, wskazywali odmienne jej składniki, a także różne jej funkcje, jakie spełniała czy miała spełniać w ramach swojej ogólnie pojmowanej roli w życiu jednostek i grup społecznych. Czym zatem jest religia i jakie funkcje spełnia w życiu jednostek i grup społecznych?

### Próby określenia istoty i funkcji religii

Chcąc zajmować się zagadnieniem religijności, należy wpieryw wskazać na jej podłoże, którym jest religia, a następnie określić, czym jest religia, a czym religijność i jakie związki zachodzą między obu tymi zjawiskami. Taki zabieg jest tu niezbędny, aby trafnie określić istotę i typy religijności. Doceniając znaczenie tego podejścia metodologicznego, Sławomir Henryk Zaręba zaznacza, iż:

---

\* Instytut Socjologii; [jozef.baniak@wp.pl](mailto:jozef.baniak@wp.pl)

Oczywistą wydaje się rzeczą, że nie sposób jest mówić o religijności bez odniesień do religii i na odwrót – o religii bez nawiązywania do religijności. Komplementarność tych dwóch zjawisk wydaje się być o tyle oczywista, że pierwszy z wymienionych tu terminów jest konsekwencją drugiego. Inaczej mówiąc, religia warunkuje religijność. Religijność z kolei jest odbiciem religii. Z konieczności odwoływać się będziemy do różnych definicji socjologicznych religii i religijności, a głównie substancjalnych i funkcjonalnych, gdyż pierwsze odpowiadają na pytanie, czym religia jest, zaś drugie – jaką pełni ona funkcję (2008, s. 14).

Socjologowie religii różnorodnie określają religię, wskazując na jej istotę i funkcje podstawowe, jakie spełniała ona zawsze w życiu indywidualnym i społecznym ludzi, a także na jej związki ze stosownym kontekstem społeczno-kulturowym. Na przykład Milton Johan Yinger twierdzi, że „w perspektywie kulturowej religia jest częścią systemu nakazów i zakazów, które kierują ludzkimi interakcjami we wszystkich społeczeństwach” (1998, s. 298).

Religią – jej rolą i funkcjami społecznymi – zajmują się socjologowie struktur społecznych, chociaż funkcje te ujmują oni w różny sposób. Jednak w tych ujęciach dwie teorie religii są wskazywane najczęściej, a są to: teoria konfliktu i funkcjonalizm. Funkcjonalisci wskazują na praktyczny charakter religii i twierdzą, że religia spełnia ważne funkcje społeczne, przez co jest ona widoczna w każdym społeczeństwie. Jako pozytywna siła w społeczeństwie, religia wpływa na jego spójność i nadaje sens życiu człowieka, sankcjonuje również kontrolę społeczną i wspiera psychicznie ludzi w trudnych momentach ich życia. Z kolei w teorii konfliktu są akcentowane negatywne i destrukcyjne funkcje religii, a zwolennicy tego spojrzenia odrzucają pozytywną ocenę funkcjonalistów, zaznaczając przy tym, że religia odciąga ludzi od codziennych problemów, usprawiedliwia i podtrzymuje nierówności społeczne, staje się często podstawą konfliktów społecznych i rodzinnych. Norman Goodman zaznacza, że w tej teorii religię postrzega się jako siłę konserwatywną i nierozwojową, statyczną a nie dynamiczną (1997, s. 230).

Socjologowie religii koncentrują się od dawna na istocie, roli i funkcjach religii, a w oparciu o to stanowisko konstruują naukowe definicje religii. W literaturze socjologicznej można dostrzec wiele określeń religii, natomiast rzadziej są widoczne definicje religijności. Być może dzieje się tak dlatego, że socjologowie uważają, iż definicję religii można łatwiej sformułować, wystarczy znać zachowania wyznawców danej religii, nie narażając się na istotne pomyłki i braki w jej dookreśleniu. Tymczasem, jak zaznacza Sławomir Henryk Zaręba: „zainteresowania ich nie mogły skupiać się wyłącznie na istocie bądź na jej funkcjach, ale dotyczyć musiały tego wszystkiego, czym religia jest i do czego prowadzi jej uznanie” (2008, s. 16). Maria Libiszowska-Żótkowska, uwzględniając wielość i różnorodność określeń religii, zaznacza, że w każdym z nich termin „religia” obecnie dolega się przydawki dookreślającej charakter zjawiska religii. Efektem tej różno-

rodności są takie religie, jak: konwencjonalna (Robert Towler), sektańska (Bryan Ronald Wilson), ludowa (Edward Ciupak, Władysław Piwowarski), obywatelska, kulturowa (Robert Neelly Bellah), niewidzialna (Thomas Luckmann), prywatna (Irena Borowik), publiczna (Jose Casanova) (2004, s. 66–67). W przekonaniu Franza-Xaviera Kaufmanna każda próba substancjalnej definicji religii w nowoczesnym świecie jest skazana na niepowodzenie, gdyż z konieczności łączy w całość elementy heterogenne (1998, s. 375).

Stałym podejściem przy każdej próbie określenia istoty i funkcji religii są stanowiska Emile Durkheima i Maxa Webera w tej kwestii. Stanowiska te ukazują jednak odmienne podejście obu klasyków socjologii do fenomenu religii. Emile Durkheim widział w religii zjawisko społeczne, biorąc pod uwagę jej społeczną naturę, genezę i funkcje, jakie spełnia w społeczeństwie. „Społeczeństwo to przede wszystkim aktywne działanie. A jednak poglądy i uczucia urzeczywistniają się dopiero dzięki uzewnętrznionej symbolice gestów. Tak więc działanie jest dominantą życia religijnego, choćby już dlatego, że jego źródłem jest społeczeństwo. Wykazaliśmy przy okazji, że podstawowe kategorie myślenia, a zatem i nauki, wywodzą się z religii. Wiemy też, że dotyczy to również magii, a tym samym różnych pochodnych wobec niej umiejętności. Skądinąd wiadomo od dawna, że aż do stosunkowo późnego stadium ewolucji nie można było odróżnić norm moralnych i prawnych od reguł obrzędowych. A zatem konkludując, można powiedzieć, że prawie wszystkie wielkie instytucje społeczne mają swe źródło w religii. Otóż główne formy życia zbiorowego mogły być początkowo różnymi formami życia religijnego tylko pod oczywistym warunkiem, że życie religijne było niejako najwyższą formą, wyrażającą jakby w zarysie całe życie zbiorowe. Skoro więc religia zrodziła to, co jest istotą społeczeństwa, to znaczy, że idea społeczeństwa jest duszą religii. Siły sakralne są więc duchowymi siłami ludzi. I tak staje się jasne, że wszystko, czego dokonano w imię religii, nie mogło być czynnością daremną, gdyż owoce tego zebrało nieuchronnie społeczeństwo ludzkie, ludzkość” (1990, s. 400–401).

W społeczeństwie widział Durkheim dwie różne rzeczywistości: świętą i świecką, jednostkową i zbiorową, definiując przy tym religię w następujący sposób: „Religia jest systemem powiązanych ze sobą wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wydzielonych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną zwaną Kościołem. Drugi składnik naszej definicji wcale nie jest mniej ważny od pierwszego; wskazując bowiem, że idea religii jest nierozłączna z ideą Kościoła, każe się domyślać, że religia musi mieć charakter rzeczy w najwyższym stopniu zbiorowej” (1990, s. 41).

Następnie odniósł się Durkheim do istoty wierzeń religijnych, zaznaczając przy tym, że „Rzeczy święte to rzeczy chronione i izolowane przez zakazy; rzeczy

świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny się stykać z rzeczami świętymi. Wierzenia religijne to wyobrażenia wyrażające naturę rzeczy świętych oraz bądź ich wzajemne stosunki, bądź stosunki z rzeczami świeckimi. I wreszcie obrzędy to reguły postępowania określające właściwe zachowania się człowieka w stosunku do rzeczy świętych. Gdy pewna liczba rzeczy świętych pozostaje ze sobą w relacji zgodności i zależności, tworząc pewnego rodzaju systemową jedność, która to nie należy jednak do żadnego innego systemu tego rodzaju, wówczas zespół wierzeń i odpowiadających im obrzędów tworzy religię” (1990, s. 35).

W ujęciu Durkheima „Wierzenia właściwe religii są zawsze wspólne jakiejś określonej zbiorowości, która otwarcie je uznaje i praktykuje związane z nimi obrzędy. Nie tylko zostały przyjęte indywidualnie przez każdego z członków zbiorowości, lecz są sprawą grupy, stanowiącą o jej jedności. Tworzące grupę jednostki czują wzajemną więź już przez sam fakt posiadania wspólnej wiary. Społeczeństwo, którego członków łączy taki sam rodzaj wyobrażeń o świecie sakralnym i jego stosunkach ze światem profanum oraz jednakowe praktyki wyrażające te wszystkie wyobrażenia, nazywa się właśnie kościołem. Otóż w historii nie spotykamy religii bez kościoła” (1990, s. 38). Inaczej mówiąc, w określeniu tym Durkheim zawarł cztery podstawowe tezy: religia obejmuje artykulacje wiary, praktyk religijnych i organizacji; wierzenia mogą nie mieć religijnego charakteru; religia łączy się ściśle z kultem; religia przez swą funkcję społeczną integruje wszystkich swoich wyznawców. Jednak w sytuacji rywalizujących z sobą różnych grup religijnych o względy aktualnych lub potencjalnych wyznawców, religia spełnia też funkcję dezintegrującą, utrudnia porozumienie między nimi.

Natomiast odmienne podejście do religii widzimy u Maxa Webera, który wstępnie nie wytworzył i nie sprecyzował konkretnej definicji religii, gdyż uważał, że takie podejście wymagałoby obszernych i pogłębionych studiów. Sformułowanie definicji religii przewidział dopiero pod koniec działań badawczych, co, jego zdaniem, nie jest możliwe w punkcie wyjścia. Religię uznawał Weber za podstawowe zjawisko społeczne, widząc w niej zarazem główny czynnik procesu rozwoju rzeczywistości społecznej. Religią zajmował się w połączeniu z analizą systemu społeczno-ekonomicznego w Europie Zachodniej, w tym w krajach protestanckich, widząc w niej motywację do działań gospodarczych ludzi. W ocenie Webera, istota religii jest trudna do umysłowego poznania, kiedy próbuje się ją uchwycić. Religia jest bowiem motywem działania, które można zrozumieć i klasyfikować. Z tego też powodu należy poszukiwać jej sensu i znaczenia dla ludzi, w ich życiu osobistym i społecznym (1984, s. 1).

Analizując różne religie, Max Weber ukazuje każdą z nich poprzez pryzmat dwóch kategorii: „zbawienia” i „uświęcenia” i dzieli je według tego kryterium.

Jedne religie dążą do uświęcenia wyznawców poprzez ich działania (aktywność). Inne zaś religie zapewniają wyznawcom zbawienie poprzez łaskę Boga, uzyskaną dzięki wierze na drodze charyzmatycznego jej udzielenia. W religiach „uświęcających” aktywność wiernych jest czynnikiem ułatwiającym osiągnięcie szczęścia wiecznego, doskonalenia moralnego i religijnego. Stąd religie te interesują się szeroko problemami doczesnymi i codziennego życia ludzi. Z kolei religie „zbawiające” za pomocą Bożej łaski charyzmatycznej są przeciwne doczesnemu zaangażowaniu ludzi, odsuwają ich od problemów doczesności. Religią „zaangażowaną” w doczesność jest, w jego ocenie, protestantyzm, uświęcający pracę i zawód, widzący w nich „powołanie życiowe” jednostki w religijnym rozumieniu (1984, s. 7–9).

Max Weber twierdził, że etyka protestancka zachęca ludzi do bogacenia się, widząc w samym dobrobycie łaskę i opiekę Boga. Protestantyzm nie oddziela ludzi od świata, nie skłóca religii z ich dążeniami ekonomicznymi. Zaangażowanie gospodarcze protestantów jest zależne od określonych treści wierzeń religijnych, zaś etos gospodarczy kapitalizmu jest wprost powiązany z racjonalną etyką ascetycznego protestantyzmu. Moralność purytańska sprzyja bogaceniu się niektórych grup ludzkich, czyli tych, które polegały na własnej pracowitości i na ascezie w życiu gospodarczym. Protestantyzm sprzyja pracowitym i oszczędnym rzemieślnikom, jeśli chcieliby wejść do grupy przedsiębiorców – kapitalistów. Tym zaś, którzy nie osiągnęli bogactwa, okazali się mało zaradni życiowo, czyli „upośledzonymi” gospodarczo, protestantyzm ułatwia pogodzenie się z własnym losem (1984, s. 88–89).

Większość uwagi Weber przeznaczył wielkim religiom światowym, analizując w nich widoczną „racjonalizację” życia religijnego. W religiach tych stosunek ludzi do Boga (bóstwa) ma charakter społeczny, zorganizowany i silnie związany z przywódcami, jakimi są kapłani lub prorocy, tworzący tę racjonalizację religijności. To właśnie kapłani, twierdzi Weber, tworzą specyficzną koncepcję bóstwa, podporządkowując wszystkich ludzi jego opiece i władzy, a zarazem ustalają stosowne normy rytualne i religijne, dbające o kult należny Bogu (bóstwu) ze strony (od) ludzi. Gniew Boga (bóstwa), zaznacza Weber dalej, powoduje wielkie nieszczęścia ludzkie. Kapłani muszą być wyposażeni w odpowiednie kwalifikacje zawodowe – teoretyczne i praktyczne, związane z kultem i chwałą Boga. Trwałe i systematyczne realizowanie kultu religijnego we właściwym miejscu i czasie wyróżnia zawód kapłański spośród innych zawodów (1994, s. 90–92). W religiach założonych występuje także instytucja proroka odznaczającego się profetyzmem religijnym, charyzmą, która uzdalnia go do głoszenia osobistej misji zleconej mu przez Boga. Poczucie swego posłannictwa upoważnia proroka do realizacji tej misji. Prorok wyjaśnia ludziom sens i cel życia, uczy ich jak powinni żyć, aby mogli osiągnąć szczęście wieczne, własne zbawienie, daje im także trwały styl życia codziennego (1984, s. 108–110).

Warto zaznaczyć, że Weber w swojej koncepcji socjologii religii wprowadził po raz pierwszy idealne typy Kościoła i sekty, widząc w nich formy organizacji życia religijnego. Kościół jako organizacja wyznaniowa działa racjonalnie na mocy swojej władzy monopolistycznej. Kościół ma własną organizację w postaci parafii, w których poprzez chrzest dzieci powiększa systematycznie stan ilościowy swego posiadania demograficznego. Sekta religijna, natomiast, jest zrzeszeniem dobrowolnym i rekrutuje do swych szeregów tylko niektórych członków, czyli tych, którzy spełniają wysokie wymagania etyczne, którzy „odrodzili się” osobiście. W ujęciu Webera Kościół ma dwa znaczenie: **ekologiczne**, w którym oznacza on „dom boży” lub „świątynię”, czyli jest specjalnym miejscem, w którym wierni gromadzą się regularnie, żeby brać udział w zorganizowanym kulcie religijnym, oraz **socjologiczne**, w którym Kościół od najdalszej przeszłości był postrzegany jako wielka gmina, wspólnota wierzących, organizacja życia członków w sferze religijnego kultu i w sferze świeckiej. Weber pytał o ogólne tło religii, o główną jej przyczynę. W odpowiedzi przyjął hipotezę, w której uznał, że religie wynikają z silnej potrzeby ludzi do wspólnego zrozumienia spraw eschatologicznych, spraw ostatecznych, a także z uświadomienia sobie sytuacji, iż trudno jest o logiczną odpowiedź na pytanie o te rzeczy ostateczne. Codzienne życie jest pełne niewiadomych, trudności i kłopotów, zła, cierpienia i bólu, nie jest im znane przeznaczenie życia. Te „niewiadome” wyzwalały w ludziach potrzebę wyjaśnień religijnych, z których pomocą sami chcą nadać sens swojemu życiu codziennemu i sprawom ostatecznym, a tę troskę chcą ujmować integralnie. Zdaniem Webera, integracja ta jest widoczna w każdej religii instytucjonalnej, będąc jednocześnie główną funkcją, jaką spełniają one w ciągu swych dziejów. Własną specyfikę mają też zachowania religijne ludzi, ponieważ dotyczą rzeczywistości nieempirycznej, boskiej, a tych cech nie można doświadczalnie udowodnić i zakwestionować, odrzucić jako zbędnych i nieprawdziwych. Zasada logicznego rozumienia nie jest w stanie wyjaśnić w pełni znaczenia religii i magii. W działaniach religijnych istotną rolę odgrywają uczucia i postawy nieracjonalne. Wiele miejsca w swojej koncepcji socjologii religii Weber poświęcił religijności różnych stanów i klas społecznych, wskazując zarazem cechy specyficzne każdej z nich. Opisem tym objął religijność: chłopów, feudałów, szlachty, biurokracji, patrycjatu kupieckiego i kapłanów jako kategorię osób uprzywilejowanych społecznie (1984, s. 116–118).

W definicji substancjalnej, inaczej niż w funkcjonalnej, religia jest definiowana jako warunek określonych postaw i działań ludzi. W tym ujęciu Karl Dobelaere definiuje religię jako „spójny system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy nadnaturalnych, które łączą w jedną wspólnotę moralną tych wszystkich, którzy je podzielają” (1998, s. 149). Zastosowanie tej definicji religii zależy od kontekstu społecznego. Z kolei Robert Neelly Bellah uważa, że „religia oznacza zespół

symbolicznych form i aktów człowieka, które odnoszą się do ostatecznych warunków jego istnienia” (1998, s. 207). Peter Ludwig Berger twierdzi, że religia oznacza „święty kosmos” (1997, s. 47). Zdaniem Wiliama Simsa Bainbridge i Rodneya Starka: „religia odnosi się do systemów ogólnych kompensatorów, które opierają się na założeniach nadprzyrodzonych” (2000, s. 17). Pierre Bourdieu uważa, że „religia jest systematyczną odpowiedzią na pytania o życie i śmierć, czyli o ostateczne problemy ludzkiego życia” (2000, s. 123). Andrzej Wójtowicz zaznacza, że Pierre Bourdieu osobiście ujmuje religię jako „konstruktywistyczny strukturalizm” lub „strukturalistyczny konstruktywizm”, zaś ujęcie to pełniej oddają takie kategorie, jak „pole religijne” i „kapitał religijny” (2004, s. 27–30).

Roland Robertson twierdzi, że „pojęcia religii i religijności są z gruntu produktami myśli chrześcijańskiej, więc pozostają w ścisłym związku z napięciami między rzeczywistością społeczną i doczesną a rzeczywistością transcendentną i duchową, z wyrażonym w nich nakazem, zgodnie z którym rzeczywistość doczesna powinna być podporządkowana rzeczywistości duchowej, bądź też uznawana za pewien dany przez Boga obszar próby, którego nie da się uniknąć, gdzie trzeba żyć i zmagać się z przeciwnościami” (1998, s. 161). W tej definicji Robertson sprzeciwiał się redukowaniu religii do wymiaru społecznego, zdeterminowanego wyobrażeniami wynikającymi z nowoczesności. Wpływ sekularyzacji nie ogranicza roli religii, która ma do spełnienia szczególną misję w globalnym świecie (1987, s. 28–29).

Peter Beyer zastanawia się nad miejscem religii w globalizującym się świecie i ujmuje ją jako jedną z odmian komunikacji, ponieważ „religia jest typem komunikacji, opartym na opozycji immanentne–transcendentne, która użycza znaczenia źródłowej nieokreśloności wszelkiej znaczącej komunikacji ludzkiej i dostarcza sposobów przewycięzania tej nieokreśloności, a przynajmniej radzenia sobie z nią i z jej konsekwencjami” (2005, s. 29–30). To określenie religii różni się istotnie od klasycznego jej definiowania w aspekcie sacrum i profanum, stwarzając w efekcie szerszą platformę ustalenia istoty religii – czym ona jest, a czym nie jest w rzeczy samej.

Wśród różnych definicji religii najbardziej powszechne jest określenie Milтона Johana Yingera, który religię rozumie jako: „system wierzeń i praktyk, za pomocą których grupa ludzi zmagają się z ostatecznymi problemami ludzkiego życia” (1960, s. 6). W tej definicji akcentuje on rolę przekonań i praktyk religijnych, w których widzi środki pozwalające rozwiązać ostateczne problemy istnienia, które zawsze są ważne w każdych warunkach egzystencji ludzkiej. Z biegiem czasu Yinger dostrzegł konieczność pewnego przybliżenia funkcjonalnej definicji religii do rzeczywistości empirycznej, na potrzebę wzięcia pod uwagę treściowych elementów religii (1967, s. 22–24).

Podobnie religię definiuje Kinght Dunlap, widząc w niej „instytucję lub formę kultury, która w służbie ludzkości bierze na siebie takie zadania, dla których nie istnieje żadna inna instytucja, albo dla których wypełnienia dotąd żadna inna instytucja w adekwatny sposób nie została dotychczas przygotowana” (1946, s. 321).

Najprecyzyjniejszą funkcjonalną definicję religii sformułował Thomas Luckmann, odwołując się do antropologii ogólnej, w której szukał punktu wyjścia w „naturze ludzkiej”. W religii dostrzega on zdolność organizmu ludzkiego do transcendencji swej natury biologicznej w konstruowaniu świata znaczeń przedmiotowych, moralnie wiążących i obejmujących całą rzeczywistość. Religia jest więc zarówno zjawiskiem społecznym, jak i zjawiskiem antropologicznym. W ocenie Luckmanna to „wszystko co jest autentycznie ludzkie, jest także religijne, zaś religia pozostaje zasymilowana w auto-transcendencji symbolicznej. Z kolei zjawiska mające swe źródło w zwierzęcej naturze człowieka, w jego konstrukcji biologicznej są niereligijne” (1967, s. 25–26). Peter Berger uznał, że definicję religii Luckmanna można bez trudu dostosować do wymogów nauki nowożytnej, widząc w niej stosowną formę religii (1971, s. 267).

Władysław Piwowarski zaznaczał, że opierając się na przeprowadzonej analizie zjawiska religijnego w aspekcie społeczno-kulturowym, można zdefiniować religię jako „system wierzeń, wartości oraz związanych z nimi czynności, podzielanych i spełnianych przez grupę ludzi, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i nieempirycznej oraz przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości nieempirycznej. W myśl tej definicji religia w tradycji judeochrześcijańskiej stanowi dla socjologii zinstytucjonalizowany w społeczeństwach świeckich specyficzny system wartości kulturowych” (1996, s. 43).

Tak zdefiniowaną religię, zdaniem Piwowarskiego, można rozpatrywać przez pryzmat trzech różnych systemów wyróżnionych przez Talcotta Parsonsa, czyli: kulturowego, społecznego i osobowościowego. Systemy te wzajemnie się warunkują i przenikają. System kulturowy dostarcza podstawowych orientacji dla ludzkich zachowań, a także oddziałuje na system społeczny poprzez zinstytucjonalizowane normy społecznej interakcji. System społeczny wpływa na system osobowościowy poprzez internalizację modeli kulturowych, w efekcie czego członkowie społeczności religijnej kształtują swoje postawy i zachowania, odnosząc je do rzeczywistości nieempirycznej (1996, s. 43–44).

Maria Libiszowska-Żółtkowska, biorąc pod uwagę specyfikę religijności polskiej, proponuje następującą definicję religii: „religia to wynikający z dualistycznego rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i transcendentalną systemu wierzeń, który choć sam nie poddaje się racjonalnej weryfikacji, wyjaśnia w sposób możliwy do przyjęcia to wszystko, »co dla zmysłów niepojęte« i czego w inny sposób



wy tłumaczyć się nie da, oraz odpowiadające tym wierzeniom symbole i formy zachowań kultowych, zbiór norm moralnych odwołujących się do autorytetu Boga i Kościoła, a określający wzór osobowy człowieka religijnego, i organizacja kościelna jednocząca wyznawców we wspólnotę” (2004, s. 66).

Andrzej Wójtowicz, wzorując się na określeniu religii Rolanda Robertsona, twierdzi, że: „religia to zinstytucjonalizowana społecznie i kulturowo praktyka ujęcia świata oraz życia w kategoriach nadprzyrodzonej rzeczywistości odniesionej bezpośrednio do życia ludzkiego. Implikuje ona kompleks wierzeń (doktryn, idei, mitów, opowieści, narracji), wartości i norm, rytuałów i praktyk o charakterze kultowym, doświadczeń, instytucji i organizacji jako regularnych społecznie reakcji na problem ostatecznych określających strukturę władzy autorytetów, wpływu i zależności jednostki oraz grupy w polach ich egzystencji i działania (2004, s. 19–20).

W podsumowaniu tych kilku prezentacji, można stwierdzić, że omówione definicje religii rzadko mają tzw. „czystą” formę, a raczej są one swoistym układem elementów zaczerpniętych z różnych podejść czy ujęć – funkcjonalnego i substancjalnego. Ważne jest tu to, na jaki element kładzie akcent dany badacz, czy też jaki cel przyświeca mu w wykorzystaniu tegoż podejścia do religii czy ujęcia jej istoty. Nadal trudno jest skonstruować „integralną” definicję religii, czyli taką, w której znajdowałyby się wszystkie możliwe akcenty i elementy umożliwiające ukazanie istoty i funkcji zjawiska religijnego. Trudność ta ma ciągle u swoich podstaw odmienne stanowiska metodologiczne badaczy religii i religijności, którzy reprezentują nauki społeczne i humanistyczne, religioznawcze i teologiczne (zob. Zaręba, 2008, s. 21; Baum, 1980, s. 12–18).

Jakie jest nastawienie katolików do religii – na świecie i w Polsce? W literaturze socjologicznej można spotkać różne odpowiedzi na to pytanie, ukazujące zarówno pozytywne, jak i negatywne lub obojętne nastawienie ludzi do zjawiska religii. Jakub Isański uważa, że „religia utraciła współcześnie znaczną część swojego integrującego potencjału. Gdy mowa o Europie, obserwujemy nie tylko spadek liczby uważających się za wyznawców jakiegokolwiek religii czy denominacji w ich obrębie, ale także rosnącą falę wątpliwości ogarniających wyznawców. Wątpliwości te dotyczą zarówno zakresu religii, jak i jej miejsca w porządku społecznym. Czy możemy sobie wyobrazić życie społeczne bez religii i jej integrującego potencjału pozwalającego ludziom na poczucie przynależności do zbiorowości osób podzielających podobne wartości i przekonania dotyczące postępowania w życiu codziennym? Wydaje się, że religia, zwłaszcza chrześcijaństwo, jest w Europie w odwrocie. Jednak w skali całego świata notuje się wzrost liczby chrześcijan, a chrześcijaństwo nadal pozostaje religią z największą liczbą wyznawców – w 2015 roku chrześcijan na świecie było 2,3 mld (ponad 31% liczby ludności świata), w tym liczba katolików wynosiła 1,3 mld. Chrześcijanie w Europie stanowią niemal 40% tej liczby, a prognoza na rok 2060 opracowana przez analityków

amerykańskiego ośrodka Pew Research Center zakłada wzrost liczby chrześcijan na świecie do ponad 3 mld, przy równoczesnym zachowaniu na dzisiejszym poziomie odsetka udziału chrześcijan w ogólnej liczbie ludności świata. Według danych zebranych przez ten ośrodek w badaniu religijności na całym świecie w 2017 roku wskaźnik dzietności wśród chrześcijan na świecie ustępuje jedynie muzułmanom (2,6 u chrześcijan, 2,9 u muzułmanów), jednak w odniesieniu do Europy utrzymuje się on na poziomie prostej zastępowalności pokoleń (2,14) u muzułmanów, a w przypadku chrześcijan wynosi znacznie mniej, bo 1,5. Równocześnie, zwłaszcza w Europie, widoczny jest odpływ wyznawców spośród ochrzczonych, czemu towarzyszy wzrost liczby osób deklarujących się jako ateści. W konsekwencji stale zmniejsza się odsetek chrześcijan wśród Europejczyków” (Isański, 2019, s. 489–491; por. PEW, 2017).

### **Religijność jako przedmiot badań socjologicznych**

Pojęcie religijności, chociaż jest zbliżone w aspekcie treściowym do pojęcia religii, to nie jest z nim tożsame. Niemniej jest ono traktowane jako specyficzne narzędzie w socjologicznej analizie religii (Zaręba, 2008, s. 21). Zjawisko religijności wymaga również określenia przymiotnikowego, z myślą o ustaleniu jej specyfiki i typu wyznaniowego. W literaturze przedmiotu można spotkać różne typy religijności, definiowanej przez ich autorów. Najczęściej są to następujące typy religijności: kościelna (Władysław Piwowski), z wyboru osobistego (Paul Zulehner, Peter Ludwig Berger), rozszerzona (Milton Johan Yinger), domysłna (Günter Kehrler).

### **Definicje religijności**

Janusz Mariański uważa, że bez względu na specyfikę definicyjną, religijność należy ujmować i analizować jako fakt społeczny. Stąd dla socjologa religijność oznacza pewną postać życia społecznego, dostępną jego badaniom empirycznym:

Niezależnie od tego, czy uznamy doświadczenie sacrum za właściwe i rzeczywiście konstytutywne dla analizy zjawiska religijnego, czy też określamy je jako podporządkowanie spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości nieempirycznej, socjolog będzie rozpatrywał fenomen religijności w kontekście społeczno-kulturowym, w którym religijność pojawia się, rozwija, zmienia lub umiera. Odniesienie się do »Kogoś Innego« i koloryt społeczno-kulturowy stanowią dwie ważne przesłanki socjologicznego patrzenia na religijność. Wyznaczają najogólniejsze i najbardziej podstawowe zarazem kierunki analizy empirycznej. W kwestiach szczegółowych, dotyczących kryteriów wyznaczających cechy specyficzne zjawiska religijnego, występuje już różnorodność orientacji badawczych w socjologii religii (1991, s. 17).

Następnie Mariański zaznacza, że:

W konkretnych badaniach socjologicznych, ukierunkowanych na postawy i zachowania ludzi wierzących, wiodące znaczenie ma pojęcie religijności powiązane z instytucjami kościelnymi, określone kulturowo i ograniczone danym kontekstem społeczno-kulturowym (np. katolicyzm, protestantyzm, judaizm, islam). Socjolog nie bada religijności w ogóle, ale jej konkretne przejawy w powiązaniu ze strukturami społecznymi. Tę społeczną formę religijności określa się najczęściej jako religijność kościelną, gdyż w jakimś stopniu odpowiada ona oczekiwaniom i pragnieniom Kościołów, które ją propagują i upowszechniają w społeczeństwie. Wiara jest przekazywana dość często w formie kościelnej, chociaż jej związek z instytucjami religijnymi może być zróżnicowany i nie zawsze ścisły. Religijność kościelna zostaje niejako przetłumaczona i zarazem wpisana w kulturę środowiskową, gdzie nabiera wielu cech tzw. tradycyjnej religijności (1991, s. 18).

Władysław Piwowski, charakteryzując religijność tradycyjną, wskazuje na następujące jej cechy:

1) głębokie i emocjonalne przywiązanie do »wiary ojców«; 2) brak podbudowy intelektualnej i refleksji nad doktryną religijną; 3) swoista moralność, w której akcentuje się bardziej gorliwość obrzędową i obyczajowość praktyczną niż ideały ewangeliczne; 4) rytualizm przejawiający się w masowym uczestnictwie w praktykach religijnych; 5) silna więź z parafią jako wspólnotą lokalną. Religijność tradycyjna jest nosicielką wartości narodowych i ludowych, w efekcie czego zostaje nimi przesiąknięta do głębi, jest naznaczona piętnem społeczno-kulturowym, funkcjonuje w społeczeństwie globalnym lub w jego podsystemach społecznych, staje się religijnością potoczną. Religijność funkcjonująca w społeczeństwie może mieć różne profile: zarówno ściśle kościelny, jak i częściowo zdystansowany wobec Kościoła (religijność selektywna, wybiórcza, zredukowana) oraz profil pozakościelny (nowe formy religijności, niezinstytucjonalizowanej). Religijność selektywna czy wybiórcza jest widoczna zarówno w słabnącej częstotliwości udziału w praktykach religijnych, jak również w płaszczyźnie prawd wiary i norm moralności motywowanej religijnie oraz w innych elementach modelu kościelnej religijności (1978, s. 6–7).

Janusz Mariański w tym kontekście dodaje, że „między pełną ortodoksją i totalną heterodoksyjnością znajduje się znaczny obszar postaw niezdecydowanych, o częściowej akceptacji poszczególnych treści doktryny religijnej, w których wiara przeplata się ze sceptycyzmem i niepewnością” (1991, s. 19).

Jednocześnie Władysław Piwowski wskazuje na konieczność doprecyzowania pojęcia religijności w odniesieniu do chrześcijaństwa, a ściślej do katolicyzmu, do czego są niezbędne trzy reguły metodologiczne: „1) religijność, która przy obecnie stosowanych metodach może być przedmiotem badań, jest religijnością zinstytucjonalizowaną; 2) religijność, jaka występuje w rzeczywistości społecznej, jest ograniczona kontekstem społeczno-kulturowym; 3) religijność jako kategoria społeczno-kulturowa nie może być rozumiana inaczej, jak tylko przez odniesienie do życia nieempirycznego” (Piwowski, 1974, s. 197–198).

Biorąc pod uwagę te dyrektywy metodologiczne, Piwowarski przyjmuje, że religijność stanowiąca przedmiot badań socjologicznych jest nacechowana instytucjonalnie, społecznie i kulturowo; co więcej, odnosi się ona do rzeczywistości nieempirycznej (sacrum, Bóg). W związku z tymi dyrektywami przyjął on następującą jej definicję: „religijność jest to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi działań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i nieempirycznej oraz z przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej sprawom rzeczywistości nieempirycznej” (1996, s. 49).

Punkt wyjścia w badaniach religijności stanowią swoiste układy odniesienia. Władysław Piwowarski bierze pod uwagę cztery takie układy:

1) niejasne pojęcie religijności oraz dowolny wybór parametrów i wskaźników; 2) instytucjonalne pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników; 3) środowiskowe pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników; 4) ustalone indukcyjne pojęcie religijności oraz bardziej lub mniej adekwatny wybór parametrów i wskaźników. Pierwszy układ odznacza się dowolnością, dlatego jest on szczególnie problematyczny. Skutkiem tego podejścia jest częste pomieszanie »religijności« z »kościelnością«, a także jednostronny wybór parametrów i wskaźników życia religijnego. Drugi układ odniesienia jest związany z religijnością ściśle instytucjonalną, którą całkowicie utożsamia się z kościelnością. W tym przypadku Kościół ustala tzw. model życia religijnego, który obejmuje wartości, normy i wzory postępowania religijnych oraz role, jakie powinni wypełniać jego członkowie. W tym ujęciu religijność lub kościelność oznacza postawy i zachowania członków Kościoła ukierunkowane na propagowany przez niego model i związane z nim oczekiwania. Weryfikacja tego modelu polega na badaniu stopnia konformizmu, czyli większej lub mniejszej zgodności z doktryną i wymaganiami Kościoła. Im większy jest stopień konformizmu, tym bardziej intensywna jest religijność, i na odwrót. Mniejsza religijność lub jej brak oznaczają odejście od modelu kościelnego. Trzeci układ odniesienia obejmuje religijność konwencjonalną, w którym pojęcie religijności konwencjonalnej utożsamia się z modelem religijności środowiskowej, a więc ze społeczną formą religii funkcjonującą w danym środowisku społecznym. Chodzi tu o religijność faktycznie funkcjonującą w społeczeństwie globalnym lub w jego środowiskach lokalnych, a nie o kościelność. Z tego względu środowiskowy model religijności nie jest jednolity, a jego zróżnicowanie może występować w określonych społeczeństwach i w jego podkulturach, gdzie można mówić np. o modelu religijności polskiej, wiejskiej, miejskiej, robotników, inteligencji, młodzieżowej. Stefan Czarnowski wskazuje na tzw. model katolicyzmu wiejskiego w Polsce i wymienia cechy religijności warstwy chłopskiej, które nie mieszczą się całkowicie w instytucjonalnym modelu religijności (Czarnowski, 1956, s. 88). Czwarty układ odniesienia nawiązuje do pojęcia religijności ustalonego empirycznie w procesie operacjonalizacji indukcyjnej, zastosowanej przez Ursulę Boos-Nünning w Republice Federalnej Niemiec. Z jej badań wynika, że w wielkim mieście nie wystąpił związek statystyczny między znanymi parametrami religijności,

ponieważ niektóre z nich okazały się odrębnymi dymensjami (intelektualny, więzi wspólnotowej, konsekwencyjny), zaś pozostałe parametry (ideologiczny, doświadczenia, praktyk religijnych i częściowo moralności) wchodzi w pewien statystycznie zależny kompleks jedynie w zakresie niektórych wskaźników. Zdaniem tej autorki, ten właśnie kompleks tworzy w tym środowisku społeczną formę religii, którą ona ujmuje jako »religijność ogólną« (Piwowski, 1996, s. 52–53; Boos-Nünning, 1972, s. 16).

Następnie Piwowski zaznaczał, że: „poszukiwaniu społecznej formy religijności, w każdym z wymienionych układów odniesienia, ujawnia się ponadto mniejsza lub większa dowolność badacza w wyborze parametrów i wskaźników życia religijnego. Jak zauważono, najczęściej dowolności występuje w pierwszym układzie odniesienia. Nie są jednak całkiem wolne od niej również trzy pozostałe. Z punktu widzenia wyboru parametrów i wskaźników empiryczne studia nad religijnością zawsze będą zawierały pewne ograniczenia i będą skazane na pewien subiektywizm badacza. Dowodem na to jest fakt, że psychosocjologowie i socjologowie pewnie nie widzą możliwości badania przejawów religijności prywatnej, oczywiście za pomocą stosownych metod i technik. Nie zabezpiecza również przed tą dowolnością stosowana niekiedy metoda sędziów” (1996, s. 57–58).

Edward Ciupak lokował i analizował religijność na tle struktury społecznej, zaznaczając przy tym, że:

Religijność jako cecha kulturowa jednostki i zbiorowości jest powiązana z innymi aspektami struktury społecznej. Są to powiązania krzyżujące się w wielu miejscach tego obszaru społecznego, na który religia wywiera swój wpływ. Można stwierdzić zależność stopnia religijności od układu mikro- i makrostruktury. Zależność ta jest proporcjonalna do typu i siły, które łączą jednostkę z jej grupą odniesienia, czyli z rodziną, grupą koleżeńską czy grupą zawodowej działalności. [...] Obserwowaną w badaniach socjologicznych prawidłowością jest to, że w mikrostrukturach dominuje religijność odziedziczona albo religijność z przymusu. W makrostrukturach natomiast częściej występuje cecha szczególna – typ religijności refleksyjnej albo religijności z wyboru. W znaczeniu makrostrukturalnym występuje zależność pomiędzy religijnością a strukturą społeczną. Ujawniają się one w związku z podziałem klasowym i warstwowym. [...] Chodzi tu głównie o funkcjonalne aspekty ideologii religijnej, która w określonych warunkach historycznych bywa instrumentem jednej lub obydwu antagonistycznych klas społecznych. W szerokim rozumieniu religijność stanowi wzór potrzeb kulturalnych, przeciwstawiony wzorom działalności i potrzeb w sferze materialnej. [...] Realizacja życia religijnego we wszystkich postaciach i na każdym etapie rozwoju kultury zakłada podział czynności usług i potrzeb, a odpowiednikiem tego podziału jest z jednej strony działalność bóstwa, a z drugiej – działalność ukierunkowana służbie społeczeństwa w szerokim rozumieniu tego słowa (1981, s. 10–22).

W podsumowaniu własnych analiz Edward Ciupak zaznaczał, że:

Religijność, podobnie i inne wytwory i wartości cywilizacji industrialnej, jak i masowa produkcja i masowa konsumpcja, podlega wpływom szerszych procesów: standaryzacji, konformizmu i konkurencji. Właśnie masowość i standaryzacja religijności oraz wysoki stopień sformalizowania, wyeksponowane jako »ważne« hierarchicznie, w ogólnej strukturze wartości religijnych eliminuje te funkcje, które obiektywnie spełnia religia w społeczeństwie dziewiętnastowiecznego kapitalizmu. Religia, stając się religią masową, dostosowaną dzięki mnogości odmian do poszczególnych grup etnicznych, zawodowych, stanowych i intelektualnych, a równocześnie reorganizując swoją wewnętrzną strukturę według modelu burżuazyjnej demokracji, nastawia się na wartości, które służą interesom partykularnym, zawężonym do potrzeb integracji w obrębie układów mikrostrukturalnych i dlatego funkcja »globalna« religii – dawniej identyfikująca się z instrumentami klasowego panowania – jest dziś mniej dostrzegalna. Wskutek wyeksponowanej formalizacji elementów rytualnych, dekoracyjnych oraz reklamowych religijność ta jest pozbawiona »ideologicznego formatu«. Ożywienie religijne, manifestujące się w praktykach widowiskowych, staje się cechą kulturową tych wszystkich klas i grup ludności, których warunki egzystencji nie wymagają bezpośredniego udziału w zmechanizowanej produkcji przemysłowej. Ale i u tych wyznawców nastąpiła wyraźna zmiana w religijności: rozwija się rytualizm kosztem aspektów wierzeniowych i moralno-filozoficznych. Następuje zmiana wszystkich funkcji instytucji Kościoła, bywają one dziś niejednokrotnie wykorzystywane do innych celów, często niezgodnych z dogmatycznymi założeniami religii. Organizacje i Kościoły biorą na siebie zadanie propagowania zasad miłosierdzia i dobrego współżycia społecznego. Działalność ta oscyluje często wokół spraw politycznych, co nie pozostaje bez wpływu na zmianę motywów i typu religijności całej społeczności wyznawców. Można też sformułować przypuszczenie, że ten nowy sposób wykorzystania Kościoła i religii przyczynia się istotnie w epoce cywilizacji technicznej do przetrwania kultury religijnej jako systemu (1981, s. 23–24).

Te dziś już dość odległe czasowo myśli, uwagi i konstatacje Edwarda Ciupaka dotyczące miejsca i roli religii i religijności oraz Kościoła instytucjonalnego w życiu jednostek i grup społecznych różnego typu, nadal są aktualne, widoczne zarówno w obecnych warunkach życia ludzi, jak i w ich dwustronnych relacjach i zależnościach. Są one też zauważalne w relacjach politycznych i ideologicznych między Kościołem i państwem, między religią a kulturą, w swoistym „pomieszaniu” systemów wartości, jakimi obie instytucje dysponują i proponują je społeczeństwu i wiernym. Te zjawiska Edward Ciupak dostrzegał i obiektywnie omawiał jako socjolog religii niespełna 40 lat temu, przewidując zarazem ich kontynuację w następnych warunkach życia ludzi i funkcjonowania Kościoła, w życiu religijnym katolików polskich. Można powiedzieć, że jego spostrzeżenia i oceny ówczesnej religijności Polaków były także prognostyczne, jeśli badacze

żywności religijnej dostrzegają je w postawach i działaniach dzisiejszych katolików w Polsce – dorosłych i młodych, mimo zmian cywilizacyjnych, jakie zachodzą w obecnym czasie (2003, s. 6–19).

### Parametry i wskaźniki religijności

Z badaniami religijności ściśle łączą się stosowne jej pomiary przy zastosowaniu tzw. parametrów i wskaźników – inaczej mówiąc, dotykamy tu kwestii operacjonalizacji pojęcia religijności. Mając na względzie tę kwestię, Władysław Piwowarski pisał przed laty, że:

Operacjonalizacja pojęcia religijności wymaga nie tylko doprecyzowania układu odniesienia, ale także wyboru odpowiednich parametrów i wskaźników religijności; społeczną formę religii można bowiem uchwycić tylko przez możliwie wyczerpujący wybór parametrów, a w ich ramach – wskaźników religijności. Problem wyboru parametrów i wskaźników religijności był już niejednokrotnie dyskutowany w literaturze socjologicznej. Jak można z niej wywnioskować, badacze życia religijnego łatwiej porozumiewali się wtedy, kiedy chodziło o wybór parametrów, niż gdy chodziło o wybór wskaźników religijności. Socjologowie religii w swoich pracach odwoływali się do wskaźników zaczerpniętych zarówno z potocznej, jak i z naukowej obserwacji, czyli do wskaźników, które według powszechnej opinii świadczą o faktycznych przejawach życia religijnego. Wydaje się jednak, że wybór wskaźników zawsze w jakimś stopniu będzie problematyczny, co wiąże się z koncepcją religijności i z przyjęciem układu odniesienia dla badań zjawisk religijnych (1996, s. 59).

Wyboru parametrów i wskaźników do badania religijności dokonywało wielu socjologów religii – zagranicznych i polskich, wskazując na ich znaczenie we własnych badaniach religijności i uwzględniając stosowne ich liczby i nazwy. Wydaje się, że jako pierwszy najbardziej wyczerpujący zestaw parametrów zaprezentował i systematycznie omówił Charles Y. Glock, czym wzbudził zainteresowanie u innych badaczy religijności. Sam postanowił dostarczyć badaczom właściwego „układu odniesienia do badania religii i mierzenia religijności” (1965, s. 8). Dobór parametrów Glock konstruował przez pewien okres, w efekcie czego już w 1958 roku wyróżnił cztery parametry religijności: ideologiczny, przeżyciowy, rytualny i konsekwencyjny (1958, s. 26), a w 1962 roku zaczerpnął z wykazu Yoshio Fukuyamy parametr intelektualny (Fukuyama, 1961, s. 154–161) i dołączył go do swojego katalogu parametrów (1962, s. 98–110). Te pięć parametrów uznał za wyczerpujące narzędzia do ujęcia i badania zjawiska religijności (1962, s. 121).

Władysław Piwowarski, charakteryzując te parametry, wskazał na zakres możliwości pomiaru religijności przez każdy z nich:

parametr ideologiczny obejmuje oczekiwanie religii lub Kościoła w odniesieniu do swoich członków w zakresie artykułów wiary; parametr intelektualny dąży do poznania artykułów wiary oraz faktów i dat z życia Kościoła, a w jego zakres wchodzi

wiedza o religii i ogólny poziom wychowania religijnego, pozostaje on w ścisłym związku z parametrem ideologicznym; parametr doświadczenia religijnego przyjmuje, że człowiek religijny przeżywa bezpośrednio ostateczną rzeczywistość, co znajduje wyraz w potrzebach, poznaniu i ufności Bogu; parametr rytualny obejmuje wszystkie praktyki religijne, jakich religia i Kościół oczekuje od wiernych; parametr konsekwencyjny obejmuje trwałe oddziaływanie na jednostkę ludzką wierzeń religijnych, praktyk, doświadczenia i wiedzy, czyli sprawdza skuteczność religijnej wiary, wiedzy, doświadczenia i praktyk w życiu codziennym – w jego świeckich zakresach; parametr ten jest też nazywany parametrem etycznym, ponieważ obejmuje postawy i zachowania świeckie wynikające z internalizacji norm etyki religijnej (1996, s. 62).

Socjologowie religii, pod wpływem Joachima Wacha (1958, s. 48–50), zwrócili następnie uwagę na kwestię przynależności ludzi do wspólnoty i organizacji religijnej, postrzeganej jako osobisty związek z parafią. Parametr wspólnotowy wyczerpująco opisał Herve Carrier, który interesował się przynależnością religijną, a nie społeczną formą religii. Stąd analizował wieloaspektowo różne stopnie identyfikacji z Kościołem, których wskaźniki przekraczają zakres parametru wspólnotowego. W skład tego parametru wchodzi następujące wskaźniki: świadomość więzi z klerem, parafią i Kościołem, a także komunikacje, interakcje i relacje społeczno-religijne indywidualne i grupowe (1960, s. 32–40; 1964, s. 42–52). Ważne było również wprowadzenie do tego zestawu parametrów religijności tzw. globalnego stosunku do wiary religijnej, który Louis Dingemans i Jean Remy określili jako parametr „globalnych wyznań wiary” (1966, s. 117).

Zdaniem Władysława Piwowarskiego, te siedem parametrów można uznać za wyczerpujące dla badania zjawiska religijnego, choćby z tego powodu, że zawierają one podstawowe płaszczyzny społecznej formy religii nacechowanej instytucjonalnie, społecznie i kulturowo, czyli religijności znajdującej się pod bezpośrednim lub pośrednim wpływem Kościoła (1996, s. 59–63).

W podstawie tego stanowiska Piwowarski stwierdził, że:

W oparciu o dostępne wyniki badań nad społeczną formą religii, podejmujemy się próby zestawienia zakresu wskaźników dla każdego parametru oddzielnie. Będzie to zarazem próba operacjonalizacji pojęcia religijności w podanym wyżej rozumieniu. Wymienione 7 parametrów zoperacjonalizowano za pomocą następujących wskaźników: a) globalny stosunek do wiary – 4 wskaźniki; b) wiedza religijna – 12 wskaźników; c) ideologia religijna – 10 wskaźników; d) doświadczenie religijne – 7 wskaźników; e) praktyki religijne – 18 wskaźników; f) wspólnota religijna – 12 wskaźników; g) moralność religijna – 10 wskaźników. Łącznie jest 73 wskaźniki, ukierunkowane w większości na religijność przekazywaną i wdrażaną pokoleniom ludzi w procesie socjalizacji religijnej przez Kościół katolicki i współpracujące z nim podmioty wychowania religijnego. Wskaźniki te pozwalają na uchwycenie religijno-



ści oficjalnej i religijności nieformalnej, ale formowanej przez Kościół i jego instytucje (1977, s. 39–41). Wskaźniki dotyczące każdego parametru religijności są dostępne w opracowaniach Piwowarskiego z 1971 i 1977 roku.

Zwróćmy jeszcze uwagę na operacjonalizację pojęcia religijności dokonaną przez Janusza Mariańskiego, w której proponuje on sześć następujących parametrów wraz ze stosownymi wskaźnikami religijności:

1) całościowy stosunek do wiary obejmujący identyfikację ze wspólnotą wierzących, badanie tzw. globalnych postaw wobec wiary, samoocenę własnej religijności i zachodzących zmian w jej obrębie; 2) aspekt intelektualno-poznawczy odnoszący się do znajomości treści wiary (dogmaty), instytucji kościelnych, przedstawicieli Kościołów i wspólnot wyznaniowych; 3) aspekt ideologiczno-wierzeniowy obejmujący podstawowe twierdzenia wiary, tak jak są one formułowane i przekazywane jako obowiązujące w danej religii (Credo Kościoła); 4) aspekt konsekwencji życiowych, czyli etyczny wymiar religijności odnoszący się do życia codziennego, do niereligijnych działań, które powinny pozostawać w łączności ze wskazaniami etyki religijnej; 5) aspekt rytualno-kultowy obejmujący obowiązkowe i nadobowiązkowe praktyki religijne; 6) aspekt instytucjonalno-wspólnotowy wyrażający się w przynależności do wspólnoty czy organizacji religijnej, w zaangażowaniu wspólnotowym, w osobistym związku z parafią i duchowieństwem (1991, s. 19–24).

Autor ten dalej zaznaczał, że „religijności nie można redukować wyłącznie do faktu społecznego, gdyż człowiek funkcjonuje w wielu różnych płaszczyznach, stąd powinien być rozważany w wielu wymiarach. Religijność jest zjawiskiem humanistycznym, o charakterze interpersonalnym, występującym w sferze świadomego oddziaływania ludzi na siebie, w ramach wzajemnego współżycia i wzajemnych powiązań w sytuacji »my«. Religijność kształtuje się w rezultacie ludzkiego współżycia, wpływa na zachowania społeczne ludzi i reguluje stosunki interpersonalne” (1991, s. 30).

## Typy i formy religijności

Ukazany w poprzednim punkcie bezpośredni związek religijności z religią postrzeganą przez socjologów i antropologów podczas próby określenia jej istoty i sposobów funkcjonowania w życiu jednostek i grup ludzkich w różnych formach, skłania do ważnego pytania o aktualne typy i formy religijności – w jakich formach religijność się przejawia w postawach i działaniach ludzi? Różne definicje religii pozwalają na ukazanie zróżnicowanych typów i form religijności analizowanych przez socjologów religii. Z literatury przedmiotu można dowiedzieć się, że większość definicji pojęcia religijności odnosi się wprost do religijności katolickiej.

Maciej Dębski w tym temacie zaznacza, że:

W ówczesnej nauce bardzo często nie ma miejsca na inne typy »religijności«, które byłyby związane z odmiennymi, różnymi od chrześcijańskiej, kulturami religijnymi. Dodatkowo należy stwierdzić, iż religijność jest widziana przede wszystkim od stro-

ny instytucjonalnej, niektórzy nawet mówią o tzw. »kościelności«. Nie oznacza to jednak, że współcześnie nie ma socjologów, którzy na praktyczny wymiar religii patrzeliby od prywatnej czy subiektywnej strony osoby badanej. Uwzględniając powyższe, należy jednak wskazać, że coraz częściej w polskiej socjologii religii mówi się o ścieraniu się dwóch typów religijności: instytucjonalnej i prywatnej. Spór ten jest widoczny chociażby w metodologii badań nad religijnością: dotychczas używane parametry religijności Władysława Piwowarskiego zdają się już nie wystarczać do opisu rzeczywistości życia religijnego człowieka, a takie wymiary życia religijnego, jak globalny stosunek do wiary, wiedza religijna, praktyki religijne i doświadczenie, wspólnota i moralność religijna nie w pełni opisują i wyjaśniają życie religijne człowieka. Zapytajmy więc: czy w dobie coraz częściej opisywanego pluralizmu religijnego i moralnego w Polsce (Borowik, Doktor, 2001), jest miejsce na myślenie za pomocą raz przyjętych i niezmiennych parametrów? Jak zauważa Janusz Mariański w swoich publikacjach z początku lat dziewięćdziesiątych (1991) i późniejszych, zarówno religijność, jak i moralność znajduje się w procesie przemian. Chociażby z tego powodu socjolog religii musi wyjść poza obszar opisu jedynie parametrycznego. Narzędzia badawcze w ręce socjologa powinny coraz częściej sięgać do ukrytych przejawów i form religijności, powinny skupiać w sobie elementy prywatne i subiektywne życia religijnego, nie zapominając oczywiście o dotychczasowych elementach instytucjonalnych. Religijność ujmowaną od strony instytucjonalnej należy jednak traktować jako pewnego rodzaju punkt wyjścia do dalszych socjologicznych analiz religijności. Obecnie w pracach wielu polskich i zagranicznych socjologów podczas konstruowania narzędzi badawczych kładzie się nacisk na »niewidzialną« stronę religijności. Luckmanowska teza o »niewidzialnej religii« zdaje się być nowym nurtem, którym zaczyna podążać też polska socjologia religii. Nowe formy przybierają rozproszony kształt, uwzględniając takie zjawiska, jak indywidualizm, okultyzm, ezoteryka, psychologia, kult New Age, medytacja Zen, itp. Czasem te niewidzialne formy łączą się z tradycyjnie religijnymi, czasem je zastępują. Jednak w każdym przypadku stały się bardziej prywatną kwestią, wysoce indywidualną, wybieraną przez jednostkę, a nie daną z ramienia instytucji religijnych (2005, s. 133–135).

W dalszej analizie zjawiska religijności uwaga zostanie skoncentrowana na kilku formach lub typach religijności, czyli na religijności instytucjonalnej czy kościelnej, selektywnej, subiektywnej lub sprywatyzowanej oraz religijności niewidzialnej, korzystając w tym celu z ujęć ich różnych badaczy religijności ludzi. Mam tu na uwadze typologię Sławomira Henryka Zaręby (2008, s. 28–69), Stelli Grotowskiej (1999) i Macieja Dębskiego (2005, s. 127–148).

### **Religijność instytucjonalna – religijność kościelna**

Sławomir Henryk Zaręba zaznacza, że:

samo pojęcie »religijność« doczekało się wielu określeń: religijność instytucjonalna (W. Piwowarski), religijność kościelnie zorientowana (J. Mariański), kościelność (F.X. Kaufmann), religijność o charakterze kościelnym (M. Dębski), religia zaangażowa-

na w ogólnospołecznym wymiarze (R. Kehrer). Posiadają one taką samą treść i identyczny zakres, a w perspektywie naukowej ten rodzaj religijności przedstawia się jako postawa wierzących wobec instytucjonalnie zorganizowanej religii. Już samo dopełnienie w postaci na przykład przymiotnika »kościelna«, określa podmiot ją kształtujący, sposób formacji, obszary jej występowania i sieć odniesień. Eklezjalny charakter tego rodzaju zachowań powstaje więc głównym odniesieniem przy opisie tego typu religijnych zachowań, trzeba w tym miejscu zaznaczyć, iż ogólne pojęcia »religijność« i »kościelność« nie są i nie mogą być tożsame. Pierwsze jest funkcją akceptacji i identyfikacji z daną religią oraz jej artykułami, zaś drugie jest tylko jednym z aspektów religijności (2008, s. 28).

Następnie Zaręba przypomina, że „Początek tworzenia się tzw. religijności instytucjonalnej sięga czasów edyktu mediolańskiego, który stał się swoistą cezurą w dziejach chrześcijaństwa. Dopiero z chwilą powstania i uformowania się oficjalnych struktur kościelnych, powoływanych i chronionych przez władze państwowe, rozpoczął się proces jawnego oddziaływania na styl zachowań religijnych wyznawców. Utworzenie organizacji kościelnej i podtrzymywanie jej prowadziło do pogłębiającej się więzi pomiędzy strukturami państwowymi i kościelnymi, a tym samym i zależności między nimi. Efektem tego związku było wspólne poczucie odpowiedzialności za religijną tożsamość społeczeństwa i plany krzewienia chrześcijaństwa wśród plemion pogańskich” (2008, s. 29).

Janusz Mariański dopowiada w tym kontekście, że „choć między religijnością i kościelnością mogą zachodzić różne powiązania, to z drugiej strony religijność nie zawsze jest widoczna w instytucjonalnych i standardowych wzorcach zachowań kultowych, zaś możliwość taką widzimy często w kościelności. Religijność jednostki nie musi być efektem jej przynależności i utożsamienia z Kościołem instytucjonalnym, z kolei kościelność, jako specyficzna forma religijności, z reguły wiąże się z praktykami religijnymi, wskazanymi przez jego doktrynę religijną. Kościelność jest łatwo widoczna w zewnętrznych i zorganizowanych formach zachowań religijnych” (1983, s. 9–10).

W ocenie Joachima Wacha, chrześcijaństwo z biegiem czasu zmieniło się i przekształciło z sekty Judeo-chrześcijańskiej w instytucję wyposażoną we własną doktrynę, odrębny kult religijny i prężną organizację, aby w efekcie tych zmian zostać uznaną za jedną z podstawowych form liczącej się instytucji, która wpływała na funkcjonowanie globalnego systemu społecznego i politycznego (1961, s. 284–289). Peter Berger i Thomas Luckmann dopowiedzą tu, że już wówczas Kościół wpływał w znaczącym stopniu na tworzenie rzeczywistości społecznej, przekazując jej zarazem swoje cechy i cele, odciskając na niej piętno własnej sakralnej i religijnej specyfiki (1983, s. 173–185).

W ujęciu Mariana Banaszaka, religijność instytucjonalna kształtowana od tam przez Kościół rzymskokatolicki była widoczna przede wszystkim w parafiach i w jego innych instytucjach i organizacjach, a następnie w szkołach parafialnych

i w uczelniach kościelnych, w których temu celowi służyły wykłady z teologii. Banaszak zaznaczał, że Kościół instytucjonalny przyczynił się do zunifikowania religijności poprzez przywileje uzyskane pod koniec IV wieku i uczynienie chrześcijaństwa religią państwową oraz odrzucenie pogańskich praktyk religijnych. Obowiązkową religijnością stała się religijność chrześcijańska (1989, s. 136–137).

Zdaniem Edwarda Ciupaka: „przenikanie wartości chrześcijańskich do niemal wszystkich sfer życia społecznego, kulturowego i politycznego powodowało wzrost pozycji i autorytetu Kościoła instytucjonalnego, a w efekcie tego procesu w jego strukturze organizacyjnej i hierarchicznej powstały cztery typy interakcji: spontaniczne, instytucjonalne, kulturowe, autorytatywne. W tych wymiarach interakcji powstawała instytucjonalna religijność kościelna” (1994, s. 28).

Religijność instytucjonalna – jak zaznacza Sławomir Henryk Zaręba – „kształtowała się bardzo dynamicznie również pod silnym wpływem grupy, i to nie tylko tej rodowej, ale zwłaszcza środowiskowej o zasięgu lokalnym. Była to religijność typowa dla społeczeństwa tradycyjnego, w którym kontrola społeczna wymuszała konformistyczne zachowania wobec głównego ośrodka religijnego, jakim był kościół parafialny i jego przywódca religijny” (2008, s. 31).

W ocenie Józefa Chałasińskiego: „Kościół skupiał znaczną sferę zbiorowego życia mas ludowych. Nabożeństwa niedzielne i świąteczne gromadziły całą wieś i bliższą okolicę, dostarczały silnych wzruszeń zbiorowych. Dla szerszej okolicy tę samą rolę pełniły odpusty, które nie posiadały zresztą charakteru uroczystości wyłącznie religijnych” (1979, s. 11). Stefan Czarnowski zaznaczał, że „instytucjonalną religijność kościelną wyznaczały takie postawy, jak: obowiązek udziału w kulcie religijnym, autorytet kleru, kult świętych, wpływ religii na życie codzienne ludzi, wpływ na zwyczaje regionalne. Z drugiej strony zaś instytucjonalność kościelna odznaczała się powierzchowną wiedzą religijną, rytualizmem, wrogością wobec każdej zmiany w tym zakresie” (1956, s. 124–126). Instytucjonalna religijność kościelna, zdaniem Janusza Mariańskiego, została wpisana w kulturę środowiskową, odznaczała się cechami religijności tradycyjnej, w której widoczne były elementy społeczne i kulturowe, dlatego funkcjonowała w społeczeństwie tradycyjnym (1991, s. 18).

Sławomir Henryk Zaręba twierdzi, że praktykowanie instytucjonalnej religijności było silnie uzależnione od Kościoła, rodziny i wspólnot religijnych, a stanie się osobą religijną było zależne od wieloletniego procesu uczenia się zasad religijnych i moralnych Kościoła i praktykowania kultu religijnego, co było kontrolowane przez instytucje kościelne. „Doniosłość socjalizacji religijnej polegałaby na formowaniu mentalności i tożsamości religijnej. Temu służy między innymi instytucjonalna socjalizacja religijna jako zorganizowany i utrwalony zespół bezpośrednich lub pośrednich działań, którymi posługuje się instytucja o charakterze religijnym w celu kształtowania świadomości jednostki i reguł jej zachowania”

(2004, s. 372). Wynika z tego, że religijność instytucjonalna zostałaby wytworzona we wspólnocie kościelnej za pomocą socjalizacji religijnej.

Według Jana Turowskiego: „Procesy socjalizacji jednostki zachodzą w drodze spontanicznego naśladownictwa, identyfikacji, wychowania czy też świadomych osobistych decyzji samowychowawczych, dokonują się zaś dzięki interakcjom z innymi ludźmi, tj. w wyniku wzajemnych działań między jednostkami jako podmiotami życia społecznego” (1993, s. 39–40). Instytucjonalna religijność kościelna wyraża się w postawach i zachowaniach członków Kościoła, wzorując się przy tym na propagowanym przez doktrynę kościelną modelu życia religijnego. Im bardziej religijność jest konformistyczna, tym bardziej staje się kościelna (Dębski, 2004, s. 342–343).

Zdaniem Władysława Piwowskiego, religijność instytucjonalna w pełni utożsamia się z kościelnością, gdyż to właśnie Kościół instytucjonalny ustala swoisty model życia religijnego i role dla swoich członków, które oni spełniają zgodnie z jego oczekiwaniami. Stąd religijność lub kościelność to postawy i zachowania członków Kościoła ukierunkowane na ów model religijności i łączące się z nimi oczekiwania władzy kościelnej. Poziom zgodności z doktryną i wymaganiami Kościoła (konformizm) decyduje o poziomie intensywności religijności instytucjonalnej (Piwowski, 1977, s. 25).

Gabriel Le Bras w badaniach religijności katolików francuskich, zwłaszcza ich praktyk religijnych, zastosował własną metodę zawierającą analizę statystyczną uwzględniającą zachowania religijne oraz analizę psychologiczną, w której chciał ustalić stopień zależności między zachowaniami religijnymi a ich motywacjami (1983, s. 301–313). Wiara i zaangażowanie religijne u swojego podłoża może mieć przynależność do Kościoła instytucjonalnego, może wynikać z jego doktryny religijnej, etycznego stylu życia, udziału w kulcie religijnym i z innych jeszcze uwarunkowań związanych z jego strukturami i funkcjonowaniem w społeczeństwie (Stark, Glock, 1998, s. 18–193). Religijność instytucjonalna, zdaniem Janusza Mariańskiego, odpowiada oczekiwaniom i pragnieniom Kościołów, które ją propagują i upowszechniają w społeczeństwie. Wiara jest tu przekazywana często w formie kościelnej, chociaż jej związek z instytucjami religijnymi może być zróżnicowany i nie zawsze ściśły (1991, s. 18).

Według Sławomira Henryka Zaręby:

Współczesna koncepcja religijności instytucjonalnej zakłada badanie postaw religijnych katolików z dwóch powodów: po pierwsze, rozpoznaje na poziomie deklarowanym stopień identyfikacji z wiarą religijną i jej komponentami, wyznaczanymi przez parametry religijności; po drugie, ukazuje stosunek do moralnego nauczania Kościoła rzymskokatolickiego. Przeprowadzane następnie analizy statystyczne dostarczają obszernej wiedzy na temat deklaracyjnych identyfikacji religijno-moralnych ze względu na różne cechy demograficzno-społeczne: a) model tej religijności był kształtowany pod wpływem Kościoła; b) uniformizm postaw i zachowań; c) bez-

krytyczna postawa wobec wartości i norm moralnych; d) silny związek z parafią i z jej przywódcą; e) inicjowanie i kontrola zachowań religijnych katolików przez księży; f) konformizm zachowań religijnych; g) zawężanie zachowań do kontekstu rytualnego; h) wpływ tradycji religijno-folklorystycznych na kult religijny; i) odbiorcami tej religijności są wszystkie kategorie wiekowe wiernych (2008, s. 37).

Günter Kehler, znając ten problem Kościoła, zaznaczał, że:

„odwrót od kościelności, czyli od zorganizowanej religii w ogólnospołecznym wymiarze, niekoniecznie koresponduje z redukcją znaczenia religii w ogólności. Jest całkiem możliwe, że obserwowany od dziesięcioleci renesans mniej zorganizowanych form religii w postaci kultów i religijności niezapośredniczonej instytucjonalnie, który daje się stwierdzić obok przybierania na sile dobrze zorganizowanych grup religijnych, może napawać optymizmem, stanowi oznakę powrotu do normalnej formy religii” (1997, s. 187).

Zdaniem Janusza Mariańskiego: kościelność jest tylko jednym aspektem religijności, a socjologia praktyk religijnych jest tylko częścią socjologii religii. Mówi się nawet niekiedy o „niereligijnej kościelności”, wtedy mianowicie, gdy zaangażowanie i więź z Kościołem opiera się tylko na kontroli społecznej i obyczaju. Choć pomiędzy kościelnością i religijnością istnieją powiązania, to jednak występują sytuacje, w których obydwie orientacje stają się relatywnie niezależne. Religijność nie zawsze wyraża się w zinstytucjonalizowanych i ujednoliconych wzorach zachowań kulturowych, nie zawsze wykazuje więź z Kościołem przejawiającą się w kontaktach z parafią jako ośrodkiem kultu. Odchylenia od kościelnie zorientowanej religijności przejawiają się w formie tzw. religijności selektywnej, częściowo zdystansowanej wobec Kościoła. Obok różnych form kościelności i religijności kościelnej kształtuje się typ religijności pozakościelnej. Nowe grupy religijne, przeważnie młodzieżowe, będące swoistym rodzajem »podkultury«, stanowią alternatywę dla wielkich Kościołów tradycyjnych. Fenomen pozakościelnej religijności znajduje się in statu fieri. Poszukiwanie pozakościelnych form religijności ma niekiedy również uwarunkowania wewnątrzkościelne, jest reakcją przeciw nadmiernej biurokratyzacji struktur kościelnych (1983, s. 17–18).

### **Religijność selektywna – wybiórcza**

Początek religijności selektywnej Janusz Mariański dostrzega w stopniowym zanikaniu kościelnej religijności instytucjonalnej, czyli wtedy, kiedy Kościół rzymskokatolicki zaczął tracić kontrolę instytucjonalną nad postawami i zachowaniami religijnymi swoich wiernych, a jednocześnie wierni sami dystansowali się od kościelnego modelu religijności i moralności, kwestionując przy tym autorytet kleru i instytucji kościelnych. W ten sposób kształtowała się odrębna, nowa tożsamość religia katolików, oderwana od instytucjonalnej religijności kościelnej, którą określano jako selektywną lub wybiórczą, z wyboru czy niekonsekwentną (2004,

s. 138). Problem ten ukazuje też Kazimierz Ryczan i zaznacza, że „typ selektywny jest wyrazem zmian wobec modelu kościelnego tradycji religijnej oraz wyrazem nie-ortodoksji. W tym typie połowa badanych osób przejawia postawy akomodujące wobec prawd wiary, przykazań kościelnych oraz symboli sakramentalnych” (1993, s. 31).

Dogodne warunki dla własnego rozwoju i trwałości, religijność z wyboru znalazła w społeczeństwie nowoczesnym, odznaczającym się tzw. solidarnością organiczną. Talcott Parsons uważał, że „tego typu społeczeństwo charakteryzują następujące właściwości: a) dominacja wysokich specjalizacji ról, grup i stosunków społecznych, sprzyjających aktywności jednostek; b) własny wysiłek i nabyte zasługi determinują sytuację społeczną jednostki i jej osiągnięty status, jak i stosunki z innymi ludźmi; c) rekrutacja do grup i ról społecznych wynika z kompetencji i niezbędnych predyspozycji do wykonywania podejmowanych działań; d) liczą się czyny, indywidualne działania i efekty jednostki, a nie jej przynależność, ponieważ to one stanowią o jej statusie społecznym, kim jest w rzeczywistości; e) reguła powściągliwości żądająca ukrywania emocji i działania w pełni obiektywnego i racjonalnego” (1983, s. 198–199).

W nowoczesnym społeczeństwie, zdaniem Sławomira Henryka Zaręby, jednostka odnosi się z dystansem i rezerwą do spraw ściśle związanych z Kościołem instytucjonalnym, a w efekcie tej postawy swobodnie wyraża swoje poglądy na jego temat, jawnie krytykuje jego naukę, bez lęku o ewentualne konsekwencje dla siebie samych. W odwadze tej pomaga jej często pozycja zajmowana w społeczeństwie lub w społeczności lokalnej, czyli w swobodnym artykułowaniu własnych poglądów religijnych i osobistej niezależności w sferze moralności, zdominowanej przez etyczną doktrynę Kościoła rzymskokatolickiego. W nowoczesnym społeczeństwie tradycyjne wartości przekazywane wcześniej przez katolicki Kościół instytucjonalny były od początku i są nadal wypierane przez jego wzorce postępowania i style bycia (2008, s. 40–41).

W ocenie Władysława Piwowarskiego, nowoczesność polega na pojawieniu się nowych światów związanych z możliwością wyboru w różnych sferach, w tym religijnej i kościelnej w odniesieniu do świata tradycyjnego i hierarchii jego wartości. W tym procesie są dwa kierunki przemian: kwestionowanie tradycji, autorytetów oraz dogmatów wiary i zasad etycznych, z jednej strony, i pojawienie się alternatyw, preferencji i subiektywnych wyborów, z drugiej strony (1996, s. 186–187). Z kolei Helmut Schelsky twierdził, że „nowoczesne społeczeństwo naukowo-przemysłowe zakwestionowało, zniszczyło czy wręcz wyeliminowało formę wiary, którą ujmuje się jako tradycyjne chrześcijaństwo wspólnotowe, usunęło więc życia religijnego z całym życiem społecznym i prywatnym bytowaniem człowieka, która była wcześniej usytuowana w sferze tradycyjnych przyzwyczajzeń i obyczajowości przejętej od własnych przodków” (1998, s. 193).

W ocenie wielu socjologów i teologów istotny wpływ na identyfikacje religijne, nawet silniejszy od nowoczesności, miała i ma ciągle sekularyzacja, jednak różnie definiowana. Peter Ludwig Berger widział w niej wyzwolenie się społeczeństwa i kultury spod dominacji instytucji i symboli religijnych (1983, s. 375). Zdaniem Bergera przyczyną europejskiej sekularyzacji są bliskie związki państwa z Kościołem instytucjonalnym, a także wykorzystywanie argumentów antyklerykalnych przez opozycję (2001, s. 447). Z kolei w rozeznaniu Anthony Giddensa sekularyzacja oznacza systematyczne zmniejszanie się znaczenia religii we współczesnym świecie, a zmiany te obejmują kilka wymiarów w sferze członkostwa jednostek w organizacjach religijnych, statusu tych organizacji oraz ich osobistej religijności (2004, s. 590). Antonio Grumelli widzi w sekularyzacji „proces, poprzez który społeczeństwa i cywilizacje uwalniają się spod wpływu instytucji religijnych lub też, w sensie bardziej ogólnym, spod wpływu sacrum w jakichkolwiek przejawach czy też jakiegokolwiek personifikacji. W procesie tym można wyróżnić trzy czynniki etiologiczne: pluralizm, potrzebę racjonalizacji, industrializację i urbanizację” (1983, s. 407). Z kolei Jose Casanova uważa, że sekularyzacja jest oddzieleniem się sfery świeckiej od religijnych instytucji i norm, to zanik wierzeń i praktyk religijnych oraz marginalizacja religii przez jej przesunięcie do sfery prywatnej (1998, s. 409).

Odmienne zdanie w tej kwestii mają John Micklethwait i Adrian Wooldridge, którzy uważają, że religia wcale nie zniknęła we współczesnym świecie i czasie, a tylko zmieniła nieznacznie swoją formę. W efekcie tego procesu powrót Boga do ludzi jest nie tyle możliwy, ile całkiem realny. Funkcjonowaniu religii nie przeszkadzają ani technika, modernizacja społeczna i nowoczesność, ponieważ nie muszą one łączyć się z sekularyzacją, jako główną przyczyną marginalizacji i usuwania wiary i religii z życia osobistego i społecznego ludzi (Micklethwait, Wooldridge 2011, s. 65–66). Ponadto sekularyzacja, jak mówi Janusz Mariański, mając rodowód europejski, dziś nie jest już zasadniczym wyjaśnieniem przemian w religijności współczesnej. Wyjaśnieniu temu są konieczne potrzebne nowe paradygmaty w socjologii religii i religijności (Mariański, 2021, s. 127).

Irena Borowik dostrzega w sekularyzacji pięć nurtów: „1) sekularyzacja jako wyraz złożonych przemian w kulturze europejskiej; 2) sekularyzacja jako dyferencjacja społeczna i pluralizm; 3) sekularyzacja jako osłabienie religii instytucjonalnej; 4) sekularyzacja jako powszechna desakralizacja; 5) sekularyzacja jako przemiana świadomości religijnej współczesnego człowieka” (1997, s. 55–56).

Z tym ujęciem sekularyzacji, a przynajmniej z niektórymi jej cechami, współbrzmi określenie jej przez Mariana Radwana, według którego: „sekularyzacja nie jest identyczna z utratą wiary, nie jest tożsama z zanikaniem potrzeb religijnych, nie oznacza zaniku Kościoła i nie oznacza zaniku zachowań religijnych.



Czym zatem jest sekularyzacja? Jest to proces, wdzięki któremu globalne społeczeństwo dokonuje reorganizacji swoich struktur, wyznaczając im wyspecjalizowane funkcje. Każda z nowych struktur jest niezależna jedna od drugiej, a zwłaszcza od instytucji religijnej, której przypada także wyłącznie wyspecjalizowana rola. Instytucja religijna przestaje pełnić role polityczne, gospodarcze, kulturowe, a pogłębia się w swej funkcji naczelnej” (1983, s. 413–414).

Przeobrażenia dokonujące się w obszarze religijności instytucjonalnej pod wpływem różnych czynników, w tym sekularyzacji, skłaniają do pytania o istotę desekularyzacji i o jej związek z procesem deinstytucjonalizacji religijności w obecnych warunkach społeczno-kulturowych życia ludzi. Zjawisko to ukazuje trafnie Janusz Mariański: „religia i religijność nie znajdują się obecnie w stadium stagnacji, lecz w ruchu, w swoistym rozwoju. Wprawdzie religijność emigruje z Kościołów, a one utraciły monopol na definiowanie tego, co religijne, jednak ludzie nie stali się bynajmniej areligijni. Natomiast zmieniają się formy i treści w poszukiwaniu sensu egzystencji ludzkiej i jej interpretacje, gdzie rola religii jest już słabsza niż była dawniej. Co dzieje się ze słabnącą religijnością ludzi? Na to pytanie socjologowie religii szukają miarodajnej odpowiedzi. Procesy desekularyzacji należy rozpatrywać w równym stopniu jako przejście od religijności kościelnej do religijności pozakościelnej, selektywnej, z wyboru, pozainstytucjonalnej” (2006, s. 80–81).

Pluralizm kulturowy doprowadził do pewnej redukcji w sferze różnych znaczeń, nie pomijając także znaczeń religijnych, w tym religijności, którą niejako „urynkowiono” na wzór osiągnięcia innych produktów i wartości akceptowanych i pożądanych przez ludzi. Zdaniem Mariańskiego, w tych warunkach „religijność selektywna odnajduje sprzyjający moment dla dalszego rozwoju, ewoluuje w kierunku jeszcze bardziej indywidualistycznych postaw. Przykładem jest tu parametr wierzeń religijnych, gdzie akceptacja dogmatów jest znacznie zróżnicowana. Jeszcze wyraźniej objawia się to w ocenach norm etyki seksualnej, które wykazują szczególny sytuacjonizm” (2004, s. 293).

Sławomir Henryk Zaręba wyjaśnia, że pluralistyczna struktura społeczno-kulturowa, wraz z możliwością nieskrępowanego sankcjami społecznymi kreowania swojego życia, sprzyja tworzeniu się takich różnorodnych postaw. Wolność wyboru stanu, wykształcenia, zawodu już nie w obrębie własnej społeczności lokalnej, a więc poza miejscem urodzenia i wychowania, również wpływa na swobodę orientacji religijnej. [...] Religijność selektywna lokowałaby się w pierwszym stopniu jako ograniczona obojętność na niektóre przekazywane treści religijne. Tym samym zależność od Kościoła staje się coraz słabsza, a wzajemne relacje na płaszczyźnie jednostka – instytucja bardziej powierzchowne, a nawet odległe. Jednostka wybiera z religii to, co jej aktualnie odpowiada. [...] Dalszą konsekwencją tego

stanu rzeczy byłoby słabnące zainteresowanie sprawami Kościoła lokalnego, a nawet obojętność na jego potrzeby apostołskie i misyjne. W efekcie tych przemian zaistniała więc religijność zredukowana i subiektywnie interpretowana, w której jednostka artykułuje własne oczekiwania dotyczące religii, a zarazem sama formułuje swoje postawy według wybranych jej wymogów, dając jej indywidualne przekonanie, że jedynie dowolnie wybrane artykuły religijne mogą skutecznie pomagać w rozwiązywaniu codziennych problemów i zmagani, a jednocześnie upewniać, że własne sumienie stanowi główny autorytet religijnych zachowań (2008, s. 46–49).

Zdaniem Janusza Mariańskiego:

społeczeństwo industrialne faworyzowało ten typ religijno-kościelnych postaw i zachowań, które później nazwano religijnością selektywną. Chrześcijanie wybierający »na własną rękę« niektóre elementy religijności, powodują, że stają się one dominującą formą religijności w społeczeństwie industrialnym. W wyniku napięć między »kościelnym« i »społecznym« systemem wartości osoby wierzące częściowo emigrują z Kościoła, czy też świadomie pozostają na jego peryferiach. Natomiast wyłącznie w osobistych lub zbiorowych kryzysach poszukują Kościoła oraz w wybranych dziedzinach religijności, jak choćby chrzest, ślub, pogrzeb, kierują się wzorcami kościelnymi (1983, s. 244).

W społeczeństwie ponowoczesnym zaś sytuacja religijna jednostki ulega szybkim przemianom i uzyskuje większą swobodę w artykułowaniu własnych poglądów oraz manifestowania swoich identyfikacji, także o profilu religijnym. Konsekwencją tego procesu zmian jest również erozja instytucjonalnej religii na poziomie lokalnym, w sytuacji parafii, gdzie socjologowie dostrzegają dystansowanie się wiernych dorosłych i młodzieży od jej spraw, problemów i potrzeb codziennych i perspektywicznych. Słabnący udział wiernych w praktykach religijnych, odrzucenie wielu zasad moralności katolickiej, wespół z dystansowaniem się wobec Kościoła i parafii, dowodzą kształtowania się religijności selektywnej (Firlit, 2006, s. 77–93). Zmiany w obyczajowości i we wzorach zachowań moralnych także w równym stopniu sprzyjają rozwojowi tego typu religijności – wybiórczej, selektywnej, z własnego wyboru, a proces ten jest też widoczny coraz szerzej w środowisku młodzieży polskiej, znacznie szerzej niż był on widoczny choćby w drugiej połowie XX wieku (Zaręba, 2003, s. 283–298; Baniak, 2015, s. 11–35).

Sławomir Henryk Zaręba wyodrębnił w religijności selektywnej katolików następujące składniki i cechy: 1) słabnąca identyfikacja aż po dystans wobec Kościoła instytucjonalnego; 2) zachowana ciągłość tradycji religijnej; 3) niespójność identyfikacji wiary – wybiórcze podejście do dogmatów i przykazań kościelnych; 4) religijność jest artykułowana poza granicami zinstytucjonalizowanej religii; 5) interpretowanie codziennych zdarzeń z pominięciem odniesień do religii; 6) ograniczanie praktyk religijnych do głównych świąt i przełomowych wydarzeń życia; 7) przełamywanie konformizmu środowiskowego, na przykład dotyczącego udziału

tu w kulcie religijnym; 8) silne zredukowanie odniesienia do norm moralnych; 9) przekonanie, że religijność nie wyczerpuje się w religijno-moralnych wymaganiach religijności instytucjonalnej; 10) ograniczony wpływ rodziny na socjalizację religijną” (2008, s. 51).

Zatem u podłoża religijności selektywnej katolików i stopniowego jej rozwoju znajduje się wiele różnych czynników, a w tym: dynamiczny rozwój technologii elektronicznych, dynamiczna mobilność ludności w wymiarze lokalnym i krajowym, środki masowego przekazu, zwłaszcza Internet i telefonia komórkowa, powszechna edukacja młodzieży, dostęp młodzieży do studiów akademickich, wiedza religioznawcza, zmiany w obyczajowości ludzi, nowe wzory zachowań w społeczeństwie i rodzinie, krytyka roli religii i moralności katolickiej, Kościoła instytucjonalnego i duchowieństwa oraz jego roli w kształtowaniu świadomości religijnej i moralnej jednostek, dążenie ich do swobodnego wyboru właściwego typu religijności, niezależnego od modelu religijności instytucjonalnej oferowanego przez Kościół katolicki. W konsekwencji te wszystkie bodźce niewątpliwie spowodowały zainteresowanie i dążenie wielu katolików, zwłaszcza młodych, do akceptacji religijności „własnej” – selektywnej i wybiórczej, zdystansowanej od religijności sformalizowanej i kościelnie interpretowanej.

### **Religijność subiektywna – sprywatyzowana**

Zjawisko prywatyzacji ma związek również z religią i religijnością jako proces przeobrażania się religijności zinstytucjonalizowanej w religijność zindywidualizowaną czy typowo subiektywną. Irena Borowik twierdzi, że „proces prywatyzacji i subiektywizacji religii następuje w pewnym stopniu kosztem religii instytucjonalnej” (1997, s. 14–15). W ten sposób – zdaniem Sławomira Henryka Zaręby: „religijność jest sprowadzana do wymiaru prywatnego, subiektywnego, osobistego, który jest uzależniony od osobistego wyboru jednostki, kiedy interpretacja zjawisk i znaczeń religijnych oraz odniesienia do niej samej są kształtowane indywidualnie przez jednostkę” (2008, s. 52).

Jose Casanova mówi o nowym schemacie zachowań religijnych, który kształtuje się w efekcie posiadania ideologicznego mandatu liberalnych kategorii myślowych dostrzeganych u jednostki, w jej świadomości i zachowaniach religijnych. Ten system myślowy charakteryzuje współczesny Zachód i jego nastawienie do religii i do jej roli egzystencjalnej (1998, s. 412–413). W ocenie Casanovy: prywatyzacja religii jest historyczną opcją, z pewnością »uprzywilejowaną«, ale mimo to opcją. Prywatyzacja jest najczęstszym wyborem dokonanym w wewnętrznym obszarze religii, o czym świadczą powszechne tendencje pietystyczne, procesy religijnej indywidualizacji oraz refleksyjny charakter nowoczesnej religii. Prywatyzacja jest także wymuszona z zewnątrz przez strukturalne tendencje dyferencjalne,

które spychają religię do ściśle ograniczonej i wydzielonej sfery religijnej. Ideologiczną podbudową dla prywatyzacji są liberalne kategorie myślenia, które kształtują nowoczesne teorie polityczne i konstytucyjne (2005, s. 82).

Religijność subiektywna, sprywatyzowana jest zbliżona do religijności selektywnej, różni się zasadniczo zaś od religijności instytucjonalnej, zależnej od doktryny kościelnej. W ocenie Sławomira Henryka Zaręby jest to kolejne ogniwo w ewolucji religijności, objawiającej się specyficznymi zachowaniami religijnymi jednostki, bowiem mamy tu do czynienia z dalszym postępującym dystansem do instytucji religijnej i samej religii, z wzrostem subiektywnych ocen treści wiary oraz własną, prywatną interpretacją norm moralnych. Byłaby to bardziej skrajna postać religijności, jeszcze bardziej zindywidualizowana i wynikająca z procesów pogłębiającej się subiektywizacji i relatywizacji. Dlatego w socjologii religii utrwaliła się już terminologia dla określenia i rozumienia tego typu zjawiska: »religijność indywidualna«, »religijność subiektywna«, »religijność peryferyjna«, »religijność zdystansowana«. Dlatego religia i religijność coraz częściej funkcjonuje w prywatnej sferze ludzkich potrzeb, z pominięciem instytucji, z którymi przez wieki były połączone (2008, s. 52). Zjawisko to bardzo prosto i syntetycznie ujęła przed laty Ursula Boos-Nünning, kiedy pisała, że „w szybkim tempie dokonuje się marginalizacja »kościelności«, a jednocześnie następuje prywatyzacja »religijności«” (1972, s. 126).

Zdaniem Edwarda Ciupaka: „religijność subiektywna, sprywatyzowana, nie jest zorganizowana w instytucji życia religijnego” (1994, 27). W ocenie Petera Ludwiga Bergera i Thomasa Luckmanna, w sytuacji, kiedy religijność kościelna była silnie zakorzeniona i społecznie utrwalana, przeobrażanie się jej w religijność zindywidualizowaną dokonuje się zdecydowanie wolniej. Z kolei dynamicznemu rozwojowi ekonomicznemu towarzyszy przeorientowanie religijnych odniesień i emigracja wiernych z Kościołów, a następnie prywatyzacja ich religijności. Te dwa zjawiska, w ich ocenie, są widoczne w szczególności w krajach Europy Zachodniej (1998, s. 135). Sławomir Henryk Zaręba uważa, że: „Przejawem tego procesu jest wreszcie selektywne traktowanie, bądź pomijanie, utrwalonej przez wieki tradycji religii rzymskokatolickiej, która wraz z Biblią stanowi fundament, na którym kształtowała się kultura europejska” (2008, s. 56).

Wśród czynników sprzyjających prywatyzacji religijności w środowisku młodzieży znajduje się również nasilający się kryzys katechizacji w Kościele i socjalizacji religijnej w rodzinie, przeżywającej ostry kryzys własnej istoty i funkcjonowania zarówno w krajach Europy Zachodniej, jak i w Polsce. Zależność tę dostrzegają socjologowie religii w obu wymiarach geograficznych. Paul Michael Zulehner twierdzi, że: „skutkiem takiej socjalizacji jest religijność z wyboru – subiektywna, sprywatyzowana. Wśród dzieci z rodzin chrześcijan z wyboru, po

ukończeniu szkolnej edukacji, w programie której były również lekcje religii, przedmiotem dalszej socjalizacji jest dystans wobec Kościoła oraz wzrastający indywidualizm religijny. Efektem tego jest dalszy proces zmierzający do laicyzacji, czy nawet do zanikania pierwiastka chrześcijańskiego. Jednocześnie procesowi temu towarzyszy równoległe malejący stopień ortodoksji religijnej” (1998, s. 405).

W Polsce problem ten zauważył przed laty Władysław Piwowarski i zaznaczał, że: „socjalizacja religijna była realizowana za pośrednictwem wyspecjalizowanych podmiotów, zaś jednostki ludzkie miały możliwość przeciwstawienia się ich dokonaniom, a zarazem podejmowania swobodnych wyborów i osobistych decyzji, w tym dotyczących lekcji religii i typu własnej religijności, która odbiegała od modelu religijności kościelnej, czyli religijności zindywidualizowanej” (1996, s. 97).

Vellenga Sipco J. twierdzi, że: „proces ten jest dynamiczny i w krajach zachodnich doprowadził do zaawansowanego indyferentyzmu religijnego, w wyniku czego zarówno w środowisku dorosłych, jak i dzieci religię zepchnięto już do sfery spraw prywatnych, niezależnych od instytucji kościelnych” (2003, s. 203–207). Jedną z głównych cech religijności subiektywnej jest osobiste nastawienie jednostki do Boga „wyposażonego” w cechy jej odpowiadające, według których sama może go akceptować i wierzyć w jego moc. W ocenie Rolanda Robertsona: „w globalizującym się świecie utrzymuje się jeszcze wiara w Boga, a zanika przekonanie o istnieniu szatana. U wielu ludzi wierzących można zauważyć zmianę polegającą na przejściu od Boga groźnego sędziego do Boga miłosiernego. Mentalność religijna tych ludzi zmienia się w tym właśnie kierunku szybko i systematycznie” (1991, s. 46–48). Irena Borowik uważa, że prywatyzacja religii oznacza dziś globalny proces zmiany pozycji religii w systemie społecznym i indywidualnych znaczeń ludzi, a proces ten będzie raczej trudny do zatrzymania, a nawet do osłabienia jego dynamiki (1997, s. 101–102).

Wśród licznych form religijności nieinstytucjonalnej, w tym subiektywnej, występuje także rozległy wybiórczy stosunek do norm moralnych katolicyzmu czy do norm związanych z inną denominacją religijną. W religijności sprywatyzowanej, subiektywnej funkcja etyczna religii jest często kwestionowana i odrzucana. Bryan Ronald Wilson zaznacza, że „w społeczeństwie globalnym, w którym sprawy publiczne są postrzegane w sposób ujednolicony, problemy moralne należą do sfery prywatnej ludzi, podobnie jak sama religia jest także w dużym stopniu sprawą prywatną. Ludzie wierzący coraz częściej i liczniej postrzegają religię jako sprawę osobistą i indywidualną, a jednocześnie oponują przeciwko dążeniom Kościoła do instytucjonalizacji tej ich religijności, chcą po prostu wierzyć i być religijni bez pomocy »instrumentów nacisku«, jakimi dysponuje i posługuje się Kościół, a w ten postulat włączają też własną moralność w sferze postaw i działań” (1998, s. 357–358).

Religia porządkuje różne fazy biografii jednostki. W uznaniu Stelli Grotowskiej jest to funkcja pełniona w społeczeństwach tradycyjnych przez rytuały przejścia. Współczesny człowiek może się odwoływać na przykład do psychologii osobowości, która pozwoli mu stwierdzić, że jego życie powtarza etapy, które należą do „natury rzeczy”. Analiza religijności subiektywnej musi uwzględniać fakt, że jest ona zawsze własnością jakiegoś podmiotu. Religijność tę, zdaniem Grotowskiej, charakteryzują następujące cechy:

1. Bezpośredniość – miarą religijności nie jest stosunek do Kościoła, do jego reprezentantów, obrzędów czy symboli. Religijność subiektywna stanowi konstrukcję podmiotu bądź jest przynajmniej wyborem między dostępnymi na rynku ofertami różnych kościołów. Obie te opcje zakładają aktywność podmiotu. To z kolei sprawia, że zestaw wierzeń konkretnej jednostki często formuje unikalną całość w przeciwieństwie do wierzeń charakterystycznych dla religii instytucjonalnej, które są zwykle podzielane przez grupę wyznawców.
2. Zaktualizowanie i kontekstowość – religijność subiektywna nie ogranicza się do gotowości przeżywania religijności. Jawi się raczej jako wypracowany przez podmiot system znaczeń, który przenika doświadczenia życia codziennego i nadaje im transcendentny wymiar. Religijność subiektywna jest kontekstowa, ponieważ przejawia się inaczej w każdej konkretnej sytuacji, zmienia się wraz z jednostką, choć oczywiście zbliżone biografie społeczne sprzyjają podobieństwu jednostkowych religii.
3. Intencjonalność – człowiek czuje się twórcą swojej religijności, którą buduje z elementów dostarczanych przez społeczeństwo. Religijność subiektywna ukazuje się w perspektywie społecznej egzystencji i nie ogranicza się do dziedzin uznawanych tradycyjnie za religijne (1999, s. 54–57).

W ocenie Grotowskiej, religia podlega procesowi „subiektywizacji” z kilku powodów: po pierwsze przez to, że traci swą intersubiektywną oczywistość – jej realność staje się przedmiotem wyboru. Po drugie, religia zakorzenia się w świadomości raczej niż w świecie zewnętrznym. Bódcem dla rozwoju religijności subiektywnej jest często zainteresowanie mistyką orientalną, szczególnie buddyzmem zen i filozofią indyjską – z zetknięcia różnych kultur wyłania się możliwość dialogu między ideologiami. Katolicyzm nie oznacza już katolicyzmu tradycyjnego, a z pewnością nie jest tym samym dla wszystkich, gdyż w konkretnych wydarzeniach, które nie pozostają bez wpływu na kształt religijności, biorą nierównomierne udział określone środowiska, określone pokolenie, konkretni ludzie. Religia znajduje miejsce w sferze prywatnej, uwalniając się tym samym od zobowiązań wobec społeczeństwa, a indywidualne prawo do samookreślenia zostaje dowartościowane. Wszystko to sprawia, że otrzymana od przodków religijność zdaje się odgrywać coraz mniejszą rolę, a człowiek poszukuje nowych rozwiązań religijnych, lepiej dostosowanych do jego doświadczenia życiowego. Religijność subiektywna łączy się ściśle z codziennym życiem jednostki. Ujęcie religijności subiektywnej w perspektywie codzienności oznacza przyjęcie założenia, iż wespół konstytuuje ona sposób życia. Przeważa zatem rozpatrywanie szczegółowego zagadnienia, jak konkret-

nie religijność subiektywna jest obecna w codzienności, tj. w tym, co zwyczajne, powszechnie powtarzalne, możliwe staje się przez opis życia badanych osób (1999, s. 64–67).

Zdaniem Grotowskiej:

Procesowi przechodzenia od tradycyjnego sposobu życia towarzyszy wycofywanie się wiary w rzeczywistości życia codziennego. Religia nie jest zasadą w całości organizującą życie codzienne jednostki; na obszar zastrzeżony dla niej przez tradycję zostaje przeniesiony światopogląd technologiczny. Daje się zauważyć dwojakie skutki tego procesu. Po pierwsze rzeczywistość wiary uniezależnia się od nauki, uodpornia się na argumenty przyrodnicze. Mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy dwie osoby określające się jedna jako »wierząca«, druga jako »niewierząca« nie muszą odwoływać się do różnych rzeczywistości ontycznych. Po drugie zachodzi sukcesywne wypieranie religii z codzienności przez światopogląd technologiczny, który normy religijne zastępuje zasadami nauk, takich jak ekonomia, prawo czy psychologia. Religijność subiektywna jest traktowana przez rozmówców pragmatycznie, będąc narzędziem podlega woli podmiotu. Służy już jako lekarstwo na choroby ciała, już jako instrument samopoznania. Codziennosc nieuchronnie łączy się z pracą. Praca jest w życiu ludzi niezwykle ważna. Zresztą dotyczy to nie tylko pracy jako sposobu zarabiania na życie, często – w rozmaitych kontekstach – rozmówcy określają swoją aktywność w dziedzinie religijności subiektywnej mianem »pracy nad sobą«. Religijność subiektywna to nie filozofia, jest to religijność właśnie, tzn. z jej pomocą, przez swoją wiarę badane osoby konstruują siebie na nowo. W życiu zawodowym takie twórcze działanie religijności subiektywnej przejawiało się w przypadku respondentów, którzy uczynili z niej zawód. Niekiedy religijność subiektywna bywa postrzegana jako pewien rodzaj wiedzy – wiedzy o jaźni. Nie sprowadza się ona do psychologii, dla respondenta astrologia stanowi poznanie w jakiś sposób głębsze niż psychologia: nie tylko umożliwia poznanie właściwości psychicznych, ale jest czymś więcej – czymś, co »może zbliżyć«. Niekiedy religijność subiektywna może funkcjonować jako podstawa więzi wspólnotowej w obrębie rodziny. Chociaż religijność subiektywna jest ważna w życiu ludzi, to z drugiej strony nie ma ona charakteru kontemplacyjnego, gdyż celem jednostki jest również szczęście ziemskie, dla którego duże znaczenie ma zakorzenienie w świecie społecznym. Inicjacja do religijności subiektywnej może odbywać się wieloma drogami, poprzez następujące modele–elementy sytuacji przebudzenia, tj. swobodny wybór, znaczące napięcie, reorientacja tożsamościowa, orientacja na terapię, kryzysu egzystencjalny wskazujący, że faktyczny kształt religijności subiektywnej może być wypadkową różnych okoliczności życiowych. Zaprogramowane modele–elementy przebudzenia do religijności subiektywnej pokazują, że ten rodzaj religijności rodzi się w rozmaitych kontekstach biograficznych, najważniejsze konfiguracje modeli–elementów budują sytuację inicjacyjną. Miejsce religijności subiektywnej w życiu jednostki nie jest wyznaczone na stałe, lecz uzależnia się od woli podmiotu, który decyduje o kształcie religijności subiektywnej, tak by religijność i codzienność nie pozostawały w konflikcie, np. żeby praktyki przyjęte przez daną osobę do jej religijności subiektywnej nie były zbyt cza-

chłonne w stosunku do jej życia codziennego. Tak więc religijność subiektywna nie tworzy enklawy, ale zaznacza swoją obecność w różnych dziedzinach życia. Zatem cała aktywność podmiotu może zostać postrzeżona poprzez obecne w niej elementy religijności subiektywnej, ze względu na to, co w jego życiu sakralne” (1999, s. 94–116).

W ocenie niektórych socjologów religii, religijność subiektywna – sprywatyzowana jest taką formą religijności, którą kształtuje i kieruje sama jednostka, biorąc pod uwagę własne cele. Specyfiką tej religijności jest indywidualizacja i relatywizm, powodując demonopolizację religii historycznej, ukształtowanej procesami społeczno-kulturowymi i społeczno-psychicznymi. W rozeznaniu Petera Ludwiga Bergera: „religia sprywatyzowana, będąc sprawą »wyboru« lub »preferencji« jednostki, która ją przyjmuje, nie może na dłuższą metę wypełniać »klasycznego« zadania religii, a mianowicie budowania wspólnego świata, w którym wszystkie aspekty życia społecznego miałyby swe ostateczne znaczenie wiążące każdego wyznawcę” (1997, s. 180–181). Paul Michael Zulehner zauważa, że:

religijność subiektywna jest widoczna u tzw. chrześcijan z wyboru, przeciwstawiając im tzw. nie-chrześcijan i kościelnych chrześcijan. Chrześcijan z wyboru odróżnia od tamtych dwóch typów chrześcijan indywidualizacja i prywatyzacja. Sama możliwość dokonywania wyborów z oferty tych Kościołów jest – jego zdaniem – wyrazem indywidualizacji religijności. Na tej płaszczyźnie dopuszcza się religijność bez Kościoła oraz dojście do Boga bez pośrednictwa instytucji religijnych. Chrześcijanom z wyboru religia jest potrzebna do interpretacji własnej biografii w momentach szczególnych, jak narodziny, osiągnięcie dojrzałości, ślub, śmierć (1998, s. 384–385).

Według Władysława Piwowarskiego: „religijność subiektywna, sprywatyzowana jest związana ze skrajnym indywidualizmem, czyli z obojętnością wobec religijnych instytucji i religijnych systemów znaczenia. Religijność ta oznacza praktycznie odchodzenie od sacrum, które kiedyś nazadawało wierzącym sens i identyczność, w kierunku świeckości oraz wartościom, które nie potrafią zapewnić ostatecznej orientacji egzystencjalnej” (1996, s. 189).

W ocenie Sławomira Henryka Zaręby:

osoba odznaczająca się religijnością subiektywną, sprywatyzowaną jest tolerancyjna wobec wyznawców innych religii oraz wobec osób niereligijnych i niewierzących. Tolerancja religijna pozwala takiej osobie na wyrozumiałość wobec odmienności religijnej i świeckiej, co ma miejsce najczęściej w pozytywnych czy aprobujących jej wypowiedziach i ocenach dotyczących zachowań religijnych i orientacji moralnych innych osób. W rzeczy samej, tolerancja odznacza się poszanowaniem odmienności, aczkolwiek taka postawa nie jest tożsama z akceptacją odmiennych zachowań. Jednakże w sytuacjach wyjątkowych czy specyficznych tolerancja cechująca religijność subiektywną może zachęcać osobę religijną w tej formie do współuczestnictwa w działaniach osób inaczej religijnych czy niereligijnych. Jednostka tolerancyjna po-



strzeża religię jako jeden z wielu systemów, który nie nosi znamion niezmienności i niepodważalności. Jej tolerancyjność jawi się jako prosty obowiązek poszanowania cudzych poglądów, nawet sprzecznych z tym, co od wieków przekazuje Kościół (2008, s. 66).

Acquaviva Sabino zaznacza, że tolerancja w połączeniu z indywidualizacją i prywatyzacją mogą powodować w pewnych okolicznościach marginalizację religii i zbędność religijności (1983, s. 347). Renate Kocher, z kolei, twierdzi, że w dzisiejszych warunkach życia ludzi religia jest już osobistą czy intymną sprawą jednostki. W społeczeństwie pluralistycznym, odznaczającym się wielokulturowością, jakkolwiek próba przekonywania ludzi do swoich własnych poglądów i ocen jest odbierana z zasady jako kwestionowanie zasady tolerancji i podważania ich wolności osobistej i niezależności (1988, s. 156–157). Pod koniec XX wieku Edward Ciupak pisał, że: „polska religijność zmienia swoją jakość i zatracą charakter instytucjonalny, w którym normy i zasady wspólne dla Kościoła obowiązywały wszystkich lub nawet wszystkich jego członków” (1994, s. 36–37).

W podsumowaniu tej analizy należy stwierdzić, że nieinstytucjonalne formy religijności, choćby wyżej wyszczególnione i szeroko opisane, w obecnych warunkach społeczno-kulturowych i światopoglądowych w Polsce są już rzeczywistością trwałą i atrakcyjną dla obu generacji katolików: dorosłych i młodych. W efekcie tej postawy na atrakcyjności traci zdecydowanie religijność instytucjonalna, nakazywana dotąd przez Kościół rzymskokatolicki, od której odsuwają się coraz liczniej wierni, szczególnie młodzi. Swoboda wyboru osobistego stosunku do religii, a tym samym formy własnej religijności, jak i postawy niereligijnej albo ateistycznej jest widoczna co raz częściej i wyraźniej w środowisku młodych katolików polskich. Religijność sprywatyzowana, subiektywna i niewidzialna zaczyna już wyraźnie dominować w wyborze nieinstytucjonalnych form religijności.

Peter Neuner zaznaczał w swojej konstatacji, że: „Indywidualizacja religii przyczynia się do tego, że i możliwości wyboru ulegają radykalizacji; w modzie nie jest już przestrzeganie tradycji, lecz osobiste upodobania, nie potencjał prawdy, lecz niezbędna pomoc w konkretnych sytuacjach życiowych, nie obowiązujące dogmaty, lecz przeżycie religijne. Kościoły, ich wyznania i przekonanie, że prowadzą do prawdy, natrafiają na brak zaufania. Religia stała się zróżnicowana, ma różne oblicza, piętno wywarł na niej pluralizm, modernizm i postmodernizm” (2001, 261–262).

Rację ma także Sławomir Henryk Zaręba gdy zaznacza, że „Ewolucja religijności, która ujawnia się odchodzeniem od instytucjonalnych form manifestacji stosunku do religii w kierunku form bardziej zredukowanych czy wręcz sprywatyzowanych, jest zjawiskiem o tyle interesującym, o ile posiada nadal związek z ludzką egzystencją” (2008, s. 68–69).

## Społeczny wymiar religijności

Religijność jako zjawisko społeczne nie jest łatwo zdefiniować w wymiarze socjologicznym. Socjologiczne badania zjawisk religijnych zmierzają do poprawnego ujęcia społecznej formy religijności. Zjawiska religijne są ściśle powiązane z innymi zjawiskami społecznymi i kulturowymi, co utrudnia postrzeganie ich jedynie w wymiarze socjologicznym, choćby w sytuacji, kiedy religijność oznacza określony sposób życia, wyrażający relacje z Bogiem, a nie jako – jak zaznacza Mirosława Grabowska – pewną całość, którą można rozłożyć na proste elementy lub zredukować do części składowych (1989, s. 150).

Edward Marian Frankowski zaznacza, że socjologia traktuje zjawiska religijne analogicznie jak wszystkie inne zjawiska społeczne i kulturowe, czyli zajmuje się tym aspektem religijności, który ujawnia się w wymiarze społeczno-kulturowym. W rzeczywistości społecznej istnieje bowiem konkretna społeczno-kulturowa forma religijności, która jest ukształtowana historycznie i przekazywana w procesie socjalizacji i akulturacji, zaszczerpiona w środowisku rodzinnym, w ramach katechezy dzieci i młodzieży, liturgii, katechizacji dorosłych. Religijność pozakościelna, całkiem niezależna od ustalonych i przekazywanych przez Kościół wartości i norm, jest trudno uchwytna w ramach stosowanych technik i sposobów analizy socjologicznej. Szczególną rolę w ukształtowaniu społecznej formy religijności odegrał Kościół katolicki. W historii były okresy, w których jego oddziaływanie na wiele dziedzin życia społecznego zaznaczało się bardzo wyraziście. W takich warunkach kształtował się środowiskowy model religijności, tzw. religijność konwencjonalna, która w jakiś sposób pokrywała się z religijnością instytucjonalną Kościoła (2006, s. 24–25).

Edward Ciupak odróżniał religijność jako określone poglądy i przekonania odnoszące się do religii od postawy religijnej, która inspiruje bezpośrednio określone zachowania. W strukturze religijności łączą się dwie sfery aktywności: intelektualno-emotywna (wewnętrzna) i czynnościowa (behawioralna). Religijność rozpatrywana z punktu widzenia globalnych i elementarnych wskaźników jakościowych, uzewnętrzniających różne komponenty i aspekty jej struktur, może być ujęta w bardziej ogólnych kategoriach typologicznych, czyli w kategoriach wzorów i modeli (1984, s. 36–37). Autor ten następnie zaznaczał, że socjologia traktuje religijność jako zobiektywizowaną postać społecznych zachowań, postaw, gestów, zwrotów językowych, których animatorem jest człowiek. Zatem traktuje ją jako sferę kultury, jako mozaikę wartości i symboli kulturowych, wyznaczających konkretne zachowania umożliwiające porozumiewanie się w sprawach życia religijnego oraz tworzenie związków społecznych o charakterze religijnym – kulturowy model badania religijności. „W socjologii wiarę religijną traktuje się jako fakt empiryczny, doświadczany i przeżywany przez wierzących, jako fakt istniejący

w świadomości członków grup religijnych – zgodnie z metodologią »współczynnika humanistycznego«” (1990, s. 14–15). Należy dodać, że socjologiczna koncepcja religijności Ciupaka może być zastosowana także do badań empirycznych religii niechrześcijańskich, oprócz religijności katolickiej.

Socjologiczne badania religijności stanowią ważną przesłankę do pokazania takiej religijności, która przejawia się w życiu społecznym i zmierzają do ustalenia wpływu kontekstu społeczno-kulturowego na życie religijne jednostek i grup społecznych. Z drugiej strony, nie są one w stanie ukazać pełnego i adekwatnego obrazu sytuacji religijnej i całkowitego wyjaśnienia istoty zjawiska religijnego. Socjolog bada sposoby, w jakich ukazuje się religijność, czyli jej społeczne wymiary, czy też pokazuje społeczne mechanizmy upowszechniania się pewnych postaw i zachowań religijnych oraz ich funkcje w życiu różnych społeczności, chociaż wie, że jego wyjaśnienie nie będzie pełne, a jedynie będzie częściowe. Religijność ujmowana ze społecznego punktu widzenia odznacza się wyjątkową trwałością, wykazuje zdolność do przetwarzania i do samoodnowy, ma więc swój ciągły czas w życiu ludzi wierzących, ma również własne prawa rozwojowe i samodzielność, a nadto jej idee i wartości mogą powodować zmiany w społeczeństwie. Z drugiej strony, religijność jest także zależna od wpływów emitowanych przez społeczeństwo w różnych okolicznościach i sytuacjach. Jednak prawdą jest i to, że religia jest bardzo zachowawczym elementem kultury, więc zmiany w niej zachodzą stopniowo i w sposób zrównoważony, a zmienia się ona znacznie wolniej niż inne systemy znaczeń społecznych. Powiązania religijności z różnymi elementami struktury społecznej nie są na tyle ścisłe, aby powodowały jej dezintegrację wraz z jej zmianami (Marianiński, 1991, s. 26–27).

Głównym przedmiotem zainteresowań socjologa religii jest religijność zaznaczająca się w rzeczywistości społecznej, tworząca się we wzajemnych oddziaływaniach ludzi na siebie. Socjolog bada funkcjonowanie i upowszechnianie się wartości i norm religijnych w społeczeństwie, społeczne uwarunkowania norm, ocen, wartości, wzorów osobowych i ideałów religijnych, a także sankcje religijne stosowane w różnych środowiskach społecznych. Stąd obce jest socjologowi myślenie o absolutnych kategoriach wyłączności jednej religii wobec innych religii. W tym sensie religijność jest zjawiskiem humanistycznym o charakterze interpersonalnym, występującym w sferze świadomego oddziaływania ludzi na siebie, w ramach wzajemnego współżycia i o wzajemnych powiązań w sytuacji »my«. Religijność jako zjawisko społeczne objawia się w relacjach interpersonalnych (ja – ja, ty – ty, my), tj. we wzajemnych interakcjach jednostek i grup społecznych okazujących sobie szacunek lub brak szacunku. Nabierając ponadindywidualnego charakteru pozostaje ona zawsze w odniesieniu do ludzi jako uczestników wzajemnego współżycia. Człowiek jest podmiotem i przedmiotem społecznie określonych działań, jest miarą społeczeństwa i jego instytucji, a więc jego doskonałość jest celem

działań społecznych. Religijności nie da się wyprowadzić po prostu z samej struktury społecznej, nie jest ona wynikiem lub lustrzanym odbiciem gry sił społecznych (Mariański, 1991, s. 29–30).

### Religijność kulturowa

Agnieszka Zduniak wskazuje jeszcze inny typ religijności – religijność kulturową i odróżnia ją od nowej duchowości. „Religijność kulturowa – w jej ujęciu – ma dwa wymiary: transgresji i instytucji, a przejawia się ona w kilku zasadniczych postaciach:

1. Religijność zrytualizowana – postawę jej stanowi spełnianie wymagań instytucji kościelnych, z pominięciem ich duchowego aspektu, co oznacza spełnianie praktyk bez motywacji religijnych. Religijność kulturowa, z jednej strony, umożliwia jednostkom łączność i więź z osobami dzielącymi tę samą kulturę, czyli wyjście poza osobiste zamiary i oczekiwania religijne, natomiast z drugiej strony, nie stwarza warunków (przestrzeni) do nawiązania relacji z Transcendencją. Podstawowym celem tej religijności jest wytworzenie i podtrzymywanie kulturowej tożsamości grupy odniesienia, konstruowanie etosu zbiorowości lub narodu, ukazywanie duchowego wymiaru społeczności. W tym wymiarze religia jest zaledwie środkiem służącym do osiągnięcia tych celów. 2. Świecki dyskurs o religii – przebiega na trzech płaszczyznach: instytucjonalnej, międzyinstytucjonalnej i pozainstytucjonalnej. W tym dyskursie uczestniczą przedstawiciele środowisk kościelnych i środowisk świeckich, które nie są powiązane ze sferą religii. Podczas takich dyskursów ustalane są granice wpływów instytucji i norm religijnych na życie społeczne ludzi. Popularność religii powstaje na styku religii (np. chrześcijańskiej) i kultury popularnej. Proces ten jest widoczny choćby wtedy, kiedy media świeckie przejmują pewne motywy i treści z systemów religijnych, aby następnie uwidocznić się w modzie, w różnych formach sztuki współczesnej, w literaturze, filmie, reklamie, programach rozrywkowych. Jednocześnie następuje proces odwrotny, kiedy nierzadko symbolom religijnym nadaje się znaczenie świeckie, choćby wtedy, kiedy różne gadżety związane z modą czy zwyczajami są przyozdabiane znakami religijnymi, np. krzyż staje się motywem w biżuterii kobiecej i męskiej, czy też zwyczaje i obrzędy religijne nabierają cech typowo świeckich, zostają w efekcie zsekularyzowane. 3) Zapewnianie różnych form życia świeckiego wartościami religijnymi i sakralnymi. Jednakże przejmowane w ten sposób wartości religijne otrzymują świecką interpretację. Z religii chrześcijańskiej wywodzą się liczne zasady regulujące życie osobiste i społeczne ludzi współczesnych, określane popularnie jako »humanistyczne« lub »demokratyczne«, jak choćby działania służące utrwalaniu pokoju na świecie, eliminowanie różnych form przemocy w relacjach międzyludzkich, przeciwdziałanie stereotypom i uprzedzeniom, równouprawnienie i tolerancja, sprawiedliwość społeczna, pomoc humanitarna (2017, s. 168–170).

Na tym tle powstaje pytanie o stan i poziom religijności Polaków. Socjologowie religii mówią o postępującej zmianie religijności katolików polskich, wywoły-

wanej przez wiele różnych czynników, w tym przez laicyzację codzienności i desakralizację dni świątecznych. Sytuacja ta dotyczy przede wszystkim młodego pokolenia katolików polskich. O laicyzacji młodzieży polskiej pisało już wielu autorów, którzy zarazem wskazywali na narastanie tego procesu już u schyłku XX wieku i na jego dynamikę w obecnym XXI wieku. Wojciech Sadłoń wskazuje datę przyspieszenia laicyzacji młodzieży polskiej – 2005 rok (2018, s. 2–3). Kwestię tę wziął pod uwagę także Janusz Mariański i pisał, że „Wielu socjologów, zwłaszcza zachodnich, prognozuje przyspieszenie procesów sekularyzacji (laicyzacji) w naszym kraju w najbliższych latach. Mogą one dotyczyć zarówno rozpadu więzi z religią i Kościołem (indyferentyzm religijny, ateizm), jak i przede wszystkim pogłębiania się subiektywizacji, selektywizacji i indywidualizacji wiary oraz dotyczyć zarówno treści dogmatycznych, jak moralnych katolicyzmu” (Mariański, 2013, s. 59–60).

### **Nowa religijność i duchowość – wzajemne zależności, podobieństwa i różnice**

Przemiany świadomości religijnej – jak twierdzi Janusz Mariański – prowadzą niejednokrotnie we współczesnym świecie do osłabienia religijności, ale nie do zaniku religii, gdyż są one często przejawem dostosowania się religii do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. W warunkach ponowoczesnego społeczeństwa religia staje się sprawą osobistych preferencji i wyborów, nawet pozostawanie przy religijności kościelnej (ortodoksyjnej) jest też indywidualnym wyborem. Religijność przybiera kształt duchowości, czy też duchowość staje się nową religijnością (2019, s. 90).

Piotr Stawiński zaznacza, że „nowa duchowość odznacza się głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi głębokie źródło wiary i siły woli. Duchowość ta zmierza w pewnym stopniu do transformacji samej religii i społeczeństwa. Ukazują to wyniki badań socjologicznych nad nową religijnością i duchowością” (2014, s. 131–132).

W ocenie Zbigniewa Paska, pojęcie duchowości jest szersze od pojęcia religijności. Duchowość człowieka może realizować się na różne sposoby i obejmować istniejące w obrębie religii, jak i poza nią dążenia człowieka do rozwoju i zmiany swojego obecnego stanu (sytuacji czy świadomości), zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i w wymiarze społecznym. Człowiek może realizować swoje życie duchowe zarówno w obrębie religii, jak i poza nią, bez elementów sakralnych, ale w wysiłku przekraczania siebie i nadawania swoim wysiłkom wartości. Duchowość „ujawnia się jako stała cecha kulturotwórczej postawy człowieka, ma uniwersalny, ponadreligijny charakter, określa dążenia człowieka do rozwoju i zmiany jego aktualnego stanu, tak w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym, sytuuje się w różnych dziedzinach kultury, z którą jest ściśle związana (»nie ma

kultury bez duchowości»). W szerokim znaczeniu duchowość obejmuje idee i działania występujące w obrębie religii, jak i poza nią. Uznając duchowość za stały element kultury, przyjmujemy jednocześnie, że nowa duchowość jest istotnym nurtem kultury współczesnej” (Pasek, 2013, s. 19).

Termin „nowa duchowość” zawiera w sobie wiele nieprecyzyjnych znaczeń, z przewagą pozytywnych konotacji i ocen. Nie udaje się na ogół sformułować jednoznacznej definicji ani nawet podać dokładnie zakresu znaczeniowego terminu duchowość. Niemniej wydaje się ona być przejawem szerszego trendu, czy nawet megatrendu społeczno-kulturowego, stałym elementem ponowoczesnego świata. Nie można jej traktować jako odchylenia od jakiejś normalności, czy czymś, co podlega dyskwalifikacji z religijnego czy moralnego punktu widzenia (Mariański, 2019, s. 91–92).

Marcin K. Zwierżdżyński wskazuje na kilka charakterystycznych cech nowej duchowości, jakie są widoczne w różnych jej definicjach, a mianowicie:

- a) nowa duchowość, jako swoisty megatrend społeczno-kulturowy, ma swoje źródła w rozmaitych tradycjach religijnych i duchowych, zarówno w zachodniej tradycji ezoterycznej, jak i w duchowości orientalnej, w duchowości nawiązującej do religii przedchrześcijańskich, jak i pewnych elementów duchowości chrześcijańskiej. Jej źródeł można szukać w młodzieżowej kontrkulturze z końca XX wieku i w New Age oraz 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, które odznaczają się sztywnymi strukturami i organizacją, dogmatami i rygorystycznymi normami oraz zinstytucjonalizowanymi rytuałami;
- c) konkretne formy duchowości nie muszą wyrażać się ani teistycznie, ani religijnie. Wiele form nowej duchowości można zdefiniować jako duchowość postreligijną, a nawet jako duchowość bez Boga. Nowa duchowość jest niekiedy przeciwstawiana temu, co religijne. Ma więc charakter inkluzywny, a nie ekskluzywny;
- 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. 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 niereligijny, a nawet ateistą;
- e) nowa duchowość nie może być utożsamiana wyłącznie z nowymi ruchami religijnymi czy z New Age;
- 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, wskazuje na realne propozycje nowego stylu życia i poznania, prowadzącego do szczęścia i psychologicznego dobrostanu;
- g) wiara religijna przekształca się we wiarę we własne »ja«, w subiektywność, wiąże się bardziej ze światem wewnętrznym jednostki, a religijność ma bardziej odniesienia zewnętrzne;
- h) nowa duchowość wiąże się niejednokrotnie z poszukiwaniem i nadawaniem sen-

su zarówno codziennym doświadczeniom człowieka, jak i całej jego egzystencji. Natomiast postrzegana jako niereligijna, duchowość odnosi się do tematów pozbawionych wymiaru religijnego, aczkolwiek służących jednostce jako narzędzie transcendowania, czyli nadającego sens przekraczaniu granic codziennego życia (2010, s. 81–83).

Według Haliny Mielickiej-Pawłowskiej: „Duchowość jest formą religijności pozainstytucjonalnej, zorientowanej na poszukiwanie kontaktu z sacrum, niezależnie od tego, jak ono jest wyobrażane. Zindywidualizowane pojęcie wiary prowadzi do sprywatyzowania sacrum” (2013, s. 378–379)

Norman Goodman dopowiada w tym kontekście, że: „jeśli przez religię rozumiemy »system wierzeń i rytuałów dotyczących obszaru świętości«, wtedy liczne formy nowej duchowości, można byłoby określić jako bliskie religijności. Nowa religijność i duchowość staje się jedną z wielu ważnych opcji wyboru dokonywanego przez ludzi współczesnych, ale też niekiedy jest integralną częścią kondycji ludzkiej” (1997, s. 215).

Duchowość religijna jest formą życia opartego na akceptacji sacrum jako wartości nadrzędnej, kształtującej świadomość człowieka i jego dążenie do osobistej doskonałości w perspektywie w pełni eschatycznej, stanowi drogę wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa (Baniak, 2012, s. 5–35). Mirosław Daniluk przypomina, że odmianą duchowości religijnej jest duchowość chrześcijańska, rozumiana jako „forma duchowego życia człowieka religijnego, który zmierza do jedności z Bogiem przez Jezusa Chrystusa, jest ona kształtowana i realizowana zgodnie z nauką zawartą w ewangeliach” (1985, s. 317).

Religijność i duchowość są wielorako powiązane ze sobą, a zarazem wykazują wiele podobieństw i różnic. Marek Jarosz, opisując powiązania między tymi oboma zjawiskami, stwierdza, że:

1. Religijność i duchowość są faktem »kulturowym«, którego nie da się zredukować do innych procesów i zjawisk.
2. Większość ludzi określa się zarówno jako osoby religijne, jak i osoby duchowe.
3. Mniejszość identyfikuje się jako osoby duchowe a nie religijne, i stosuje pojęcie duchowość w znaczeniu odrzucenia religijności.
4. Religijność i duchowość wyraźnie na siebie zachodzą, jednak konstrukty te są ogólnie traktowane jako powiązane ze sobą, ale nie identyczne.
5. Religijność i duchowość są wielowymiarowymi i złożonymi konstruktami.
6. Religijność i duchowość mogą być powiązane zarówno ze zdrowiem psychicznym, jak i emocjonalnymi problemami.
7. Religijność i duchowość posiadają istotowe i funkcjonalne aspekty.
8. Religijność i duchowość są konstruktami wielopoziomowymi w takim znaczeniu, że mają swoje odniesienie do biologicznej, emocjonalnej, poznawczej, moralnej, relacyjnej, osobowościowej, społecznej, kulturowej i ogólnej sfery.
9. Religijność i duchowość może się rozwijać i zmieniać przez cały czas w życiu jednostki, jak i grupy.
10. Religijność i duchowość uzyskują różne denotacje, gdyż cały czas mogą one ewoluować.

Religijność często jest analizowana na poziomie społecznym i grupowym, zaś duchowość często jest analizowana na poziomie indywidualnym” (2011, s. 15).

„Relacje religijności i duchowości – jak zaznacza Janusz Mariański – są więc zróżnicowane i nie są ze sobą tożsame. O ile religia jest związana z duchowością, a nawet z niej wynika, to nie każda duchowość musi być religijna. Coraz więcej ludzi realizuje swoje potrzeby duchowe poza sferą religii, a nawet niekiedy i poza sferą sacrum, w obszarze działań bardziej indywidualnych niż wspólnotowych. Socjologowie mówią o swoistym trendzie od religii i religijności do duchowości wyrażającej się w doświadczeniu transcendencji. Doświadczenie to ma osobisty i intensywny charakter, będący subiektywną stroną religii wykraczającą poza zinstytucjonalizowane formy religijności. Termin duchowość, rozumiana jako subiektywna forma doświadczenia transcendencji, ma szersze znaczenie niż religia, a nawet ją – we współczesnych społeczeństwach – zastępuje. Współczesna duchowość ma swoje odniesienie nie tylko do Boga, ale i do transcendencji doczesnych związanych z codziennością i traktowanych przez działających jako duchowe. We współczesnych społeczeństwach, zwanych często ponowoczesnymi, przybywa osób, które odchodzą od tradycyjnych religii, nie uważają siebie za ludzi religijnych, ale określają się jako poszukujący duchowości. W warunkach postępującej sekularyzacji rośnie zainteresowanie duchowością w różnych jej postaciach, z duchowością niereligijną włącznie, wyrażających się w niereligijnych formach charakterystycznych dla życia codziennego jak miłość, spokój, zdrowie, dobrobyt, dobrostan (swoisty »zwrot ku duchowości«) (zob. Kasperek, 2013, s. 45). Także osoby, które nie identyfikują się z jakąkolwiek religią, a nawet ją wyraźnie kwestionują, mają z reguły potrzebę przekraczania granic swoich potrzeb biologicznych, psychicznych i intelektualnych. Przekraczanie samego siebie dla osiągnięcia wyższego poziomu własnego życia, poczucia godności osobistej i spełnienie się w twórczej aktywności jest cechą człowieka jako człowieka, który odczuwa potrzebę duchowości, potrzebę autotranscendencji” (2019, s. 122).

Według Marka Chmielewskiego: „duchowość jako właściwa naturze ludzkiej zdolność do autotranscendencji jest powszechnym faktem antropologicznym. Każdy człowiek, niezależnie od swojego pochodzenia, kultury, wykształcenia czy wyznawanej religii lub jej braku, odczuwa potrzebę duchowości. To jedna z tych niewielu cech, która wyróżnia człowieka od świata innych stworzeń” (2015, s. 7). W konsekwencji granice między religijnością i duchowością do pewnego stopnia zacierają się, stają się nieprzejryste, mgliste. Halina Mielicka-Pawłowska określa „eventy” jako wydarzenia religijne będące formą ponowoczesnej duchowości wtedy, kiedy są głęboko przeżywane przez osoby w nich uczestniczące (2018, s. 213–229).

Nowa duchowość zorientowana na doświadczenie osobiste jest dostępna dla wszystkich („nie jestem religijny, ale rozwijam swoją duchowość”) (Miształ, 2012,



s. 179–180). Zdaniem Tadeusza Buksińskiego „nowa duchowość jest swoistą formą indywidualizmu ekspresjonistycznego, która bazuje na doświadczeniach osobistych i na dążeniu do doskonałości wewnętrznej poza religiami zinstytucjonalizowanymi – Kościołami” (2011, s. 207–208).

Magdalena Kapała i Tomasz Frąckowiak dodają, że duchowość taka pojawia się szczególnie u tych osób, które odeszły od religii zinstytucjonalizowanej jako zbyt schematycznej, dalekiej od życia, zrytualizowanej, niepowiązanej z ich doświadczeniem codziennym. Jednak osoby te są otwarte na ofertę z dziedziny duchowości. Stąd nie godzą się one z banalnością życia codziennego i poszukują w nim jakichś punktów orientacyjnych, poszukują jego sensu, który będzie wykraczał poza codzienne funkcjonowanie w środowisku domowym i pracy zawodowej: „Pytanie o duchowość dotyczy każdego człowieka, bowiem wiąże się ona z akceptacją i realizacją w działaniu uniwersalnych, ponadczasowych wartości (dobro, miłość, prawda, piękno), wobec których każdy powinien się określić. Duchowość identyfikowana jest także w przeżyciach religijnych – chociaż przeżycia te to tylko jeden z jej aspektów – oraz nadawaniem życiu sensu” (Kapała, Frąckowiak, 2008, s. 89–104).

Według Janusza Mariańskiego, nową duchowość mogą prezentować przynajmniej niektórzy chrześcijanie-ateiści, którzy nie wierzą w Boga, ale mają chrześcijańską tożsamość kulturową i chrześcijański system moralny jako ważny składnik zbiorowości, w której żyją (postreligijni katolicy, »duchowi« ateiści, »wierzący« bez odniesienia do Boga). W warunkach, w których aktywne praktykowanie religii staje się coraz bardziej cechą mniejszości, a kultura dominująca w społeczeństwach jest nośnikiem potrzeb często sprzecznych z Ewangelią i szerzej – z religią, ludzie zaczynają żyć nie tyle przeciw Bogu, lecz raczej bez Boga i Kościoła. Wielu z nich poszukuje alternatywnych i minimalnie zinstytucjonalizowanych form duchowości i doświadczeń duchowych poza Kościołami. Nowa duchowość wpływa – podobnie jak religijność – pozytywnie na jakość życia, chociaż niekiedy jest tylko elementem ozdobnym dla różnych ofert o charakterze religijnym lub świeckim. Coraz więcej ludzi nie chce określać siebie jako religijnych, lecz jako poszukujących duchowości. Próbują oni w nowy sposób zaspokajać swoje potrzeby wyższego rzędu – duchowość i religijność. Nowa duchowość nie ma na ogół odniesień do religijnego sacrum, ale jest przejawem poszukiwań egzystencjalnych znaczeń i sensów, z pominięciem ostatecznych celów ludzkiej egzystencji, ale z przeżywaniem swojego istnienia jako przekraczającego wymiary biologiczne i świat czysto materialny (transgresja codziennej kondycji ludzkiej w kontekście ważnych wartości) (2019, s. 124–125).

Nowa duchowość, zdaniem Marii Libiszowskiej-Żótkowskiej, jest poszukiwaniem sensów i odpowiedzi warunkujących świadomość własnej egzystencji i wybór drogowskazów dla codziennych zmagania. Duchowy poszukiwacz wspina się do

swojego nieba po swojej drabinie, wchodzi na swój szczyt wybranym przez siebie szlakiem, jego wolność wyboru nie jest instytucjonalnie ograniczona, co wyraża fraza *I AM spiritual but not religious* (»Rozwijam swoją duchowość, ale nie jestem osobą religijną»). Nowa duchowość religię postrzega jako coś, co dzieje się »wewnątrz« kościołów, synagog, meczetów czy innych pomieszczeń religijnych i kojarzy z takimi słowami, jak organizacja, instytucja, struktura, dogmaty, obowiązki i nakazy. Duchowość natomiast jest kojarzona ze spontanicznością i postępowaniem zgodnym z głoszonymi zasadami, ofiarnością i konsekwencją w działaniu, samorozwojem i samodoskonaleniem. Duchowość jest przejawem osobistego, podmiotowego poszukiwania sacrum bez pośrednictwa religijnych ekspertów, wspartych autorytetem urzędu. Kroczący innowacyjnymi ścieżkami kreatywnego rozwoju sami dla siebie są mistrzami (2018, s. 201–202).

Nowa duchowość, według Agnieszki Zduniak, może przybierać rozmaite formy. Składają się na nią ideologie, style życia oraz »kulty« różniące się znacznie od tego, co do tej pory zaliczano do sfery kulturowej, np. kult młodości, kult ciała i fitness. Nawiązując do Daniele Hervieu-Leger, do tego nurtu można zaliczyć wszystko to, co jest źródłem subiektywnego poczucia sensu i ma dużą indywidualną wartość emocjonalną. Mówi się w tym kontekście o religijności rozproszonej – a więc treściach i motywach religijnych lub pseudoreligijnych – którą można zaobserwować nawet w tych sferach życia społecznego, w których można by się ich najmniej spodziewać: w literaturze, podczas imprez sportowych, koncertów, w kulcie celebrytów, w ruchu ekologicznym. Często przyjmuje ona formę fenomenów odbiegających daleko od tradycyjnych wyobrażeń dotyczących religii, a jednak w stosunku do określonych osób lub zbiorowości pełniących funkcję quasi-religijną (2017, s. 168).

Mariusz Sztaba do istotnych cech nowej duchowości zalicza: rezygnację z wiary w pojmowanego antropomorficznie i osobowo transcendentnego Boga na rzecz tzw. sacrum; uchylenie kartezyjańskiego dualizmu materii i ducha, by zastąpić go koncepcjami panteistycznymi i panteizującymi; obecność okultyzmu, magii, spirytyzmu, teozofii, wróżbitów; zainteresowanie odmiennymi stanami świadomości, zjawiskami około śmiertelnymi oraz typu *extra body experience* (bycie poza ciałem), tworzącymi rodzaj prywatnych klubów; negację tradycyjnie pojmowanej idei postępu technicznego oraz powrót do natury i nastawienia antycywilizacyjnego; samorealizację, autokrację; sakralizację praktyk psychoterapii, działań artystycznych, politycznych, a nawet ekonomicznych (2015, s. 45–46).

Janusz Mariański, odnosząc się krytycznie do różnych spojrzeń na nową duchowość i jej związki z religijnością, zaznacza, że:

Nowe formy duchowości, często bez kościelnych, a nawet chrześcijańskich zabarwień i konturów, budzą krytykę w środowiskach teologów. Traktują oni nową duchowość jako religijność bez Boga lub nawet jako pseudoreligię, w której wszystko

koncentruje się wokół człowieka, jego swoistego dobrostanu duchowego, często z wyłączeniem wielkiej Transcendencji (»szczęśliwi religijnie bez Boga«) lub z zapomnieniem o Bogu. Chrześcijaństwo nie może przekształcać się w jakąś psychoterapię czy duchowe ćwiczenia ogólnorozwojowe, nie może być środkiem do osiągnięcia możliwie całościowego dobrego samopoczucia i samospełnienia. Nowe formy duchowości, o charakterze spontanicznym, biorą początek nie z instytucji ani ze struktur społecznych, lecz z jakiejś wiary i poszukiwania sensu własnej egzystencji. Mogą też być inspirowane przez różnego rodzaju nurty kulturowe i ideologiczne. Charakteryzują się ograniczonym odniesieniem do Transcendencji, często noszą znamiona synkretyzmu i opierają się na nurtach psychologicznych, psychoterapeutycznych, ezoterycznych, magicznych czy paranormalnych, ale nie mogą zostać pominięte w badaniach socjologicznych. Wielopostaciowa duchowość przyptywa, jest niezwykle ulotna i odpytywa jak fale morskie czy obłoki. Nasuwa się pytanie o trwałość i społeczne znaczenie tej zindywidualizowanej religijności i duchowości oraz o szanse jej instytucjonalizacji (2019, s. 132).

Według Wacława Hryniewicza: „rozwój nowych form duchowości może świadczyć o tym, że człowiekowi trudno jest całkowicie zrezygnować z sacrum i z Transcendencji, nawet jeżeli pragnienie Absolutu trwające w człowieku przybiera niekiedy płynne i niepełne formy. Można odrzucić wiarę lub rozstać się z nią bez żalu, ale pytania o sens życia i jego skończoności nie dadzą się tak łatwo wykorzenić ze świadomości ludzkiej” (2002, s. 53). Z drugiej zaś strony, jak twierdzi Robert T. Ptaszek: „próby całkowitego oddzielenia duchowości od religii czy zastąpienia chrześcijaństwa nową duchowością są skazane na niepowodzenie” (2017, s. 201–202).

„Ściśle oddzielenie religijności i duchowości – twierdzi Janusz Mariański – w praktyce jest dość trudne. Duchowość i religijność pozostają w relacjach dynamicznych, oddziałują na siebie wzajemnie, podlegają nieustannym transformacjom. W społeczeństwach ponowoczesnych nowa duchowość nabiera coraz wyraźniej charakteru pozareligijnego. Teologiczna krytyka nowych ruchów religijnych i różnych przejawów nowej duchowości, zawarta także w społecznym nauczaniu Kościoła katolickiego, dotyczy przede wszystkim treści poglądów głoszonych przez przedstawicieli tych ruchów i sposobów ich działania. Zestawienie elementów doktryn alternatywnych ruchów religijnych z zasadami religii chrześcijańskiej prowadzi do krytyki i odrzucenia tych pierwszych. Duchowość uwolniona od przestrzeni Kościołów chrześcijańskich staje się duchowością poszukującą, zmienną i urzeczywistniającą się w wielu postaciach i formach. [...] Niewykluczone, że przejawy nowej duchowości w swoim zasięgu i motywach są wyraźnie przeceniane, a mówienie o rewolucji duchowej – co najmniej przedwczesne. [...] Nowe nurty religijności wskazują na swoisty głód duchowości w społeczeństwach zachodnioeuropejskich. O ile każda religia wiąże się z jakimiś formami duchowości, to dzisiaj coraz częściej ujawniają się formy duchowości bez religii. Rozwijają-

ce się nowe formy religijności i duchowości trudno sprowadzić do wspólnego mianownika. Nowe formy niekościelnej religijności i duchowości stają się coraz bardziej obecne w życiu codziennym wielu ludzi współczesnych. Nie mogą być traktowane jako zjawiska incydentalne, o marginalnym znaczeniu” (2019, s. 137–139).

### Podsumowanie

Religijność sprywatyzowana, subiektywna i niewidzialna czy kulturowa zaczyna obecnie wyraźnie dominować w wyborze nieinstytucjonalnych form religijności. Jednocześnie w obecnym wieku daje się zauważyć u licznych katolików polskich zainteresowanie zarówno duchowością religijną, jak i duchowością świecką czy ateistyczną oraz tzw. nowymi formami religijności. Sytuację tę trafnie ujmował na początku obecnego wieku Peter Neuner w następującej konstatacji: „Indywidualizacja religii przyczynia się do tego, że i możliwości wyboru ulegają radykalizacji; w modzie nie jest już przestrzeganie tradycji, lecz osobiste upodobania, nie potencjał prawdy, lecz pomoc w konkretnych sytuacjach życiowych, nie obowiązujące dogmaty, lecz przeżycie religijne. Kościoły, ich wyznania i przekonanie, że prowadzą do prawdy, natrafiają na brak zaufania. Religia stała się zróżnicowana, ma różne oblicza, piętno wywarł na niej pluralizm, modernizm i postmodernizm” (2001, s. 261–262).

Sławomir Henryk Zareba w tym kontekście zaznacza, że: „Ewolucja religijności, która ujawnia się odchodzeniem od instytucjonalnych form manifestacji stosunku do religii w kierunku form bardziej zredukowanych czy wręcz sprywatyzowanych, jest zjawiskiem o tyle interesującym, o ile posiada nadal związek z ludzką egzystencją” (2008, s. 68–69).

Według Anthony Giddensa: „religijność w świecie późno ponowoczesnym należy jednak przede wszystkim oceniać jako funkcję zachodzących w nim gwałtownych zmian, niestabilności i zróżnicowania. Tradycyjne religie wprawdzie słabną, ale religia zachowuje swoją potężną siłę. Oddziaływanie religii w jej tradycyjnych i nowych formach, prawdopodobnie nadal będzie ogromne. Religia daje wielu ludziom odpowiedzi na trudne pytania o istotę i sens życia, wobec których racjonalizm pozostaje bezradny. Nie dziwi zatem, że w czasach gwałtownych przemian wiele osób szuka w religii odpowiedzi, ukojenia i je znajduje. Coraz częściej reakcje na zachodzące zmiany przybierają całkiem nowe formy, takie jak nowe ruchy religijne, kulty, sekty i praktyki z New Age. Nawet jeśli te formy na pierwszy rzut oka niekoniecznie przypominają »religię«, to zdaniem krytyków tezy i sekularyzacji są one efektem przemian, które zachodzą w obszarze religijności i towarzyszą głębokiej zmianie społecznej” (2012, s. 709).

## Bibliografia

- Acquaviva, S. (1983). Rozdźwięk między teorią religii niewidzialnej a jej weryfikacją. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów* (Tłum. W. Kurdziel). Wyd. Apostolstwa Modlitwy.
- Bainbridge, W., Stark, R. (2000). *Teoria religii* (Tłum. T. Kunz). Nomos.
- Banaszak, M. (1989). *Historia Kościoła katolickiego* (Tom 1). Wyd. Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.
- Baniak, J. (2012). Wprowadzenie: Wielowymiarowość i kontekst kulturowe duchowości religijnej a inne formy duchowości. W: Baniak, J. (red.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne* (s. 5–35). Wyd. Adam Marszałek.
- Baniak, J. (2015). *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach młodzieży polskiej. Od akceptacji do kontestacji*. Nomos.
- Baniak, J. (2016). Czy kryzys wiary? Prawdy religijne katolicyzmu w świadomości licealistów i studentów. Od akceptacji do kontestacji. *Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne UKSW*, 17(4), 28–50.
- Baniak, J. (2021a). Parafia rzymskokatolicka w świadomości młodzieży polskiej z przełomu wieków. Badania socjologiczne z lat 1988–2018. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 1(33), 99–124.
- Baniak, J. (2021b). Eklezjalne dogmaty wiary katolickiej w świadomości dorosłych katolików polskich z przełomu wieków. *Humaniora Czasopismo Internetowe*, 4(36), 32–58.
- Baniak, J. (2021). Autorytet i formy władzy Kościoła instytucjonalnego w społeczeństwie w ocenie młodzieży polskiej z przełomu wieków. *Collectanea Theologica*, 1, 195–206.
- Baum, G. (1980). Definition von Religion in der Soziologie. *Concilium*, 6/7, 405–417.
- Bellah, R.N. (1998). Ewolucja religijna. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B. Kruppiak; s. 139–153). Nomos.
- Berger, P.L. (1971). *La religion dans la conscience moderne*. Le Centurion.
- Berger, P.L. (1983). *Spoteczne tworzenie rzeczywistości* (Tłum. J. Niznik). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Berger P.L. (1997). *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii* (Tłum. W. Kurdziel). Nomos.
- Berger, P.L., Luckmann, Th. (1998). Socjologia religii a socjologia wiedzy. W: Piwowarski, W. (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B. Kruppiak; s. 131–138). Nomos.
- Berger, P.L. (2001). Reflections on the Sociology of Religion Today. *Sociology of Religion*, 4, 443–456.

- Berger, P.L., Pauli, R. (2015). *Altare der Moderne. Religion in pluralistischen Gesellschaften*. Frankfurt Campus Verlag, 109–114.
- Berger, P.L. (2015). Desecularization. <https://www.the-american-interest.com/2015/05/13desecularization>
- Beyer, P. (2005). *Religia i globalizacja* (Tłum. T. Kunz). Nomos.
- Boos-Nünning, U. (1972). *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalanalisierung und Messung religiöser Einstellungen*. Grunewald.
- Borowik, I. (1997). *Procesy instytucjonalizacji religii w powojennej Polsce*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Borowik, I., Doktor, T. (2001). *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Nomos.
- Borowik, I., Grotowska, S. (red.). (2018). *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych*. Wyd. Naukowe Scholar.
- Borowik, I. (2021). Religia w dyskursach przestrzeni publicznej a legitymizacja. Relacje pojęć. W: A. Górny, J. Kijonka, Z. Zagafa (red.), *Pejzaże kultury, religii, regionu i rodziny. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Wojciechowi Świątkiewiczowi* (s. 379–390). Studio NOA – Ireneusz Olsza.
- Bożewicz, M. (2020). Wpływ pandemii na religijność Polaków. Raport CBOS, (74), 137.
- Bourdieu, P. (2000). *Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*. Universitätsverlag.
- Bożewicz, M. (2020). Religijność Polaków w ostatnich 20 latach. Komunikat z badań CBOS. Nr 63/2020/, 1–5.
- Buksiński, T. (2011). *Publiczne sfery i religie*. Wyd. Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Burzyńska-Wentland, L. (2019). Ograniczanie praktyk religijnych i rugowanie wartości chrześcijańskich z życia uczniów i ich rodziców przez władze oświatowe w okresie Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej. Wspomnienia nauczycieli. *Przegląd Religioznawczy*, 3(273), 58–76.
- Carrier, H. (1960). *Psycho-sociologie de l'appartenance religieuse*. Presses de l'Université Grégorienne.
- Carrier, H. (1964). Socialpsychologie der Zugehörigkeit zur Kirche. W: W. Menges, N. Greinacher (hrsg.), *Die Zugehörigkeit zur Kirche* (s. 42–52). Mainz.
- Casanova, J. (1998). Deprywatyzacja religii. W: W. Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. J. Ziemek; s. 409–428). Nomos.
- Casanova, J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie* (Tłum. T. Kunz). Nomos.
- Casanova, J. (2009). *Europas Angst vor der Religion*. Berlin University Press.

- Chafasiński, J. (1979). *Drogi awansu społecznego robotnika*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Chmielewski, M. (2015). Duchowość chrztu według papieskich orędzi i przemówień na Światowych Dniach Młodzieży. *Roczniki Teologiczne KUL*, 5, 5–21.
- Ciesielski, R. (2021). Oblicza prywatyzacji religijności w czasie pandemii. *Przegląd Religioznawczy*, 2(280), 143–160.
- Cipriani, R., Faggiano, M. P. (2020). *La religione dei valori diffusi. Intervista qualitativa e approccio misto di analisi*. Franco Angeli.
- Ciupak, E. (1981). *Socjologia religii*. Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych.
- Ciupak, E. (1984). *Religijność młodszego Polaka*. Wyd. Książka i Wiedza.
- Ciupak, E. (1990). Wiara religijna i ateizm jako kategoria socjologiczna. W: W. Piwowski, W. Zdaniewicz (red.), *Religijność polska w świetle badań socjologicznych* (s. 26–37). Pallottinum.
- Ciupak, E. (1994). Religijność poza Kościołem. W: W. Zdaniewicz (red.), *Żnaczenie Kościoła w pierwszych latach III Rzeczypospolitej* (s. 27–39). Pallottinum.
- Ciupak, E. (2003). Religia w świetle teorii socjologicznej. *Ateneum Kaptuńskie*, 1(141), 6–19.
- Czarnowski, S. (1956). *Kultura*. W: S. Czarnowski, *Dzieła* (Tom 1). Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Czerniawska, M. (2021). Stosunek do religii i instytucji religijnych – analiza uwarunkowań aksjologicznych. *Przegląd Religioznawczy*, 4(282), 183–202.
- Daniluk, M. (1985). Duchowość chrześcijańska. W: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka* (Tom 4, s. 317–330). Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dębski, M. (2004). Religijność kościelna. W: M. Libiszowska-Żótkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii* (s. 342–343). Wyd. Księży Werbistów VERBINUM.
- Dębski, M. (2005). Przejawy „niewidzialnej” religii w religijności młodzieży akademickiej w województwie pomorskim. *Socjologia Religii*, 3, 127–148.
- Dingemans, L., Remy, J. (1966). Kryteria żywotności katolicyzmu. W: B. Cywiński, *Lu-dzie – wiara – Kościół. Analizy socjologiczne* (Tłum. H. Zawadzka; s. 113–142). Biblioteka „Więzi”.
- Dobbelaere, K. (1998). Socjologiczna analiza definicji religii. W: W. Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. J. Siek; s. 139–153). Nomos.
- Drozdowicz, J. (2021). Neopoganizm a przemiany religijności młodzieży amerykańskiej. *Przegląd Religioznawczy*, 2(280), 161–185.

- Drozdowicz, Z. (2013). Religiotwórcza moc duchowości według Gerardusa van der Leuwa. *Przegląd Religioznawczy*, 3(249), 93–103.
- Drozdowicz, Z. (2019). Wiara i niewiara w Boga amerykańskich uczonych. *Przegląd Religioznawczy*, 2(272), 3–17.
- Drozdowicz, Z. (2020a). Kontrowersje wokół deizmu. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 2(30), 13–22.
- Drozdowicz, Z. (2020b). Teizm współczesnych uczonych – wybrane postacie. *Przegląd Religioznawczy*, 2(276), 3–19.
- Drozdowicz, Z. (2020c). Ateizm współczesnych filozofów – wybrane postacie. *Przegląd Religioznawczy*, 1(175), 3–21.
- Drozdowicz, Z. (2021). Zachodni neopoganizm – wybrane problemy badawcze. *Przegląd Religioznawczy*, 1(279), 3–20.
- Drozdowicz, Z. (2020). Religia na (mniej) poważnie. Nowe ruchy religijne i religie prześmiewcze w kontekście współczesnych przemian kulturowych. *Przegląd Religioznawczy*, 2(276), 179–190.
- Dunlap, K. (1946). *Religion: Its Function in Human Life: Study of Religion from the Point of View of Psychology*. McGraw Hill Book Co.
- Durkheim, E. (1990). *Elementarne formy życia religijnego* (Tłum. A. Zadrożyńska). Wyd. Naukowe PWN.
- Dyczewska, A., Pasek, Z. (2021). Gdzie jest „niebo”? (Re)definicje sacrum a nowa duchowość. *Przegląd Religioznawczy*, 3(281), 41–54.
- Firlit, E. (2006). Kościół i parafia w świadomości społecznej – wybrane problemy. W: W. Zdaniewicz, S.H. Zareba (red.), *Religia – Kościół – społeczeństwo. Wyniki badań socjologicznych w 12 diecezjach: 1996 – 2006* (s. 77–93). Pallottinum.
- Firlit, E. (2013). Erozja wspólnotowego wymiaru religijności katolików w Polsce. *Przegląd Religioznawczy*, 4(250), 133–146.
- Frankowski, E.M. (2006). *Religijność katolików diecezji sandomierskiej. Studium socjologiczne*. Oficyna Wydawnicza Fundacji Uniwersyteckiej w Stalowej Woli.
- Fukuyama, Y. (1961). The Major Dimension of Church Member ship. *Review of Religious Research*, 2, 154–161.
- Gawęł-Luty, E. (2020). Wolność, religia, sumienie, wychowanie w kontekście wymogów współczesności. *Przegląd Religioznawczy*, 3(277), 59–71.
- Giddens, A. (2004). *Socjologia* (Tłum. A. Szulżycka). Wyd. Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2012). *Socjologia* (Tłum. O. Siara, A. Szulżycka, P. Tomanek). Wyd. Naukowe PWN.



- Glock, Ch.Y. (1958). *The Religious Revival in America?* W: J. Zahl (ed.), *Religion and Face of America*. University of California Press.
- Glock, Ch.Y. (1962). On the Study of Religious Commitment. *Religious Education*, 57(sup4), 98–110. <http://doi.org/10.1080/003440862057S407>
- Glock, Ch.Y., Stark, R. (1965). *Religion and Society in Tension*. Rand McNally.
- Głowacka-Sobiech, E. (2021). Duchowość i religijność w początkach polskiego skautingu. *Przegląd Religioznawczy*, 4(282), 155–167.
- Głowacki, A. (2019). Oceny sytuacji Kościoła katolickiego w Polsce. Komunikat z badań Nr 101/2019. CBOS. [https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/K\\_101\\_19.pdf](https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/K_101_19.pdf)
- Gołąb, A. (2017). Wiara lub niewiara polskich naukowców a ich poglądy na relacje między nauką a religią. *Roczniki Psychologiczne*, 20, 63–79.
- Goodman, N. (1997). *Wstęp do socjologii* (Tłum. J. Polak). Wyd. Zysk i S-ka.
- Grabowska, M. (1989). Wywiad w badaniu zjawisk „trudnych”. Przypadek polskiej religijności. W: A. Sufek, K. Nowak, A. Wyka (red.), *Poza granicami socjologii ankietowej* (s. 141–166). Wyd. Naukowe Uniwersytetu Warszawskiego.
- Grabowska, M. (2018). *Bóg a sprawa polska. Poza granicami teorii sekularyzacji*. Wyd. Naukowe Scholar.
- Grotowska, S. (1999). *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*. Nomos.
- Grumelli, A. (1983). *Sekularyzacja pomiędzy religią a ateizmem*. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów* (Tłum. D. Pawłowska; s. 404–412). Wyd. Apostolstwa Modlitwy.
- Grzymała-Moszczyńska, H., Motak, D. (red.). (2015). *Religia, religijność, duchowość. W poszukiwaniu nowych perspektyw. Księga jubileuszowa dla Profesora Pawła Sochy od przyjaciół i uczniów*. Wyd. Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Grzywocz, K. (2020). *Patologia duchowości. Od niezdrowej religijności do dojrzałej wiary*. Wyd. WAM.
- Guzowska, B. (2020). Świecka religia życia – perspektywa filozoficzna. *Przegląd Religioznawczy*, 2(276), 191–198.
- Heland-Kurzak, K. (2021). *Dziecięca kreacja obrazu Boga i religijności. Perspektywa pedagogiczna*. Wyd. Akademii Pedagogiki Specjalnej.
- Hryniewicz, W. (2002). *Chrześcijaństwo nadziei. Przyszłość wiary i duchowości chrześcijańskiej*. Wyd. ZNAK.

- Isański, J. (1919). Religijność i sekularyzacja w Polsce i w innych krajach Europy. W: J. Kaczmarek (red.), *Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka z okazji siedemdziesięciolecia urodzin i czterdziestolecia pracy naukowo-badawczej* (s. 489–500). Wyd. Wydziału Nauk Społecznych UAM.
- Jarosz, M. (2011). Pojęcie duchowości w psychologii. W: O. Gorbaniuk, B. Kostrubiec-Wojtachno, D. Musiał, M. Wiechetek (red.), *Studia z psychologii w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim* (Tom 16). Wyd. KUL.
- Kapała, M., Frąckowiak, T. (2008). Duchowy rozwój człowieka – między biernością i aktywnością. W: A. Keplinger (red.), *Bierność społeczna. Studia interdyscyplinarne*. Wyd. Psychologii i Kultury ENTEJA.
- Kaufmann, F.X. (1998). Religia i nowoczesność. W: W. Piwowski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B. Widła; s. 361–382). Nomos.
- Kehrer, G. (1997). *Wprowadzenie do socjologii* (Tłum. J. Piezga). Nomos.
- Klimski, W. (2020). Experience of faith and participation in culture in times of critical art. *Przegląd Religioznawczy*, 3(277), 213–227.
- Kocher, R. (1988). Wandel des religiösen Bewusstsein in der Bundesrepublik Deutschland. W: F.-X. Kaufmann, B. Schafers (hrsg.), *Religion und Gesellschaft in Deutschland* (Gegenwartskunde-Sonderheft, 5; s. 145–158). VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Krok, D. (2009). Religijność a duchowość – różnice i podobieństwa z perspektywy psychologii religii. *Polskie Forum Psychologiczne*, 14(1), 126–141.
- Kubiak, A.E. (2002). Duchowość nowej ery. *Studia Socjologiczne*, 1(164), 43–60.
- Kurdupski, M. (2020). Msze święte po zniesieniu limitów w kościołach nadal hitem w telewizji (29.06). <https://www.wirtualnemedial.pl/arttykul/ogladalnosci-mszy-swietych-covid-19-jak-sie-zmieniala>
- Le Bras, G. (1983). Badanie żywotności katolicyzmu francuskiego. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów* (s. 301–313). Wyd. Apostolstwa Modlitwy.
- Libiszowska-Żótkowska, M. (2004). Definicje socjologiczne religii. W: M. Libiszowska-Żótkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii* (s. 66–69). Wyd. Księży Werbistów VERBINUM.
- Libiszowska-Żótkowska, M. (2018). Resakralizacja w ponowoczesnej scenarii. Nowe odśrogni religii i duchowości. W: I. Borowik, S. Grotowska, P. Stawiński (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych*. Wyd. Naukowe SCHOLAR.
- Lichnorowicz, A. (2021). *Sekularyzacja przyspiesza. Także w Polsce*. Wywiad z Ronaldem Inglehartem. *Dziennik Gazeta Prawna*, (14 lutego,) 1–4.

- Luckmann, T. (1967). *The Invisible Religion: The Transformation of Symbols in Individual Society*. New York.
- Luckmann, T. (1996). *Niewidzialna religia. Problem religii we współczesnym społeczeństwie* (Tłum. L. Bluszczy). Nomos.
- Machalski, J. (2019). Korelacje między religijnością a poczuciem sensu życia młodzieży szkół ponadgimnazjalnych w Poznaniu w świetle koncepcji Viktora E. Frankla i Dirka Hutsebauta. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 3(27), 61–77.
- Mariański, J. (1983). *Kościół w społeczeństwie przemysłowym*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Mariański, J. (1991). *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Instytut Wydawniczy PAX.
- Mariański, J. (1993). *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym. Polska lat dziewięćdziesiątych*. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański, J. (2004). *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Nomos.
- Mariański, J. (2006). *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański, J., Wargacki, S. (2011). Nowa duchowość jako megatrend społeczny i kulturowy. *Przegląd Religioznawczy*, 4, 127–149.
- Mariański, J. (2013). Praktyki religijne w Polsce w procesie przemian. W: L. Adamczuk, E. Firlit, W. Zdaniewicz (red.), *Postawy społeczno-religijne Polaków: 1991–2012* (s. 48–63). Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Mariański, J. (2018). Duchowość religijna i niereligijna – analiza pojęć. W: I. Borowik, S. Grotowska (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych* (s. 175–195). Wyd. Naukowe Scholar.
- Mariański, J. (2019a). *Nowa religijność i duchowość – mit czy rzeczywistość? Studium socjologiczne*. Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Mariański, J. (2019b). Modernizacja społeczna a religijność – zmienne relacje. *Przegląd Religioznawczy*, 1(271), 19–43.
- Mariański, J. (2020a). *Desekularyzacja we współczesnym świecie. Mit czy rzeczywistość?* Płocki Instytut Wydawniczy.
- Mariański, J. (2020b). Religia i religijność w społeczeństwie tradycyjnym i nowoczesnym w ujęciu Petera Ludwiga Bergera. *Collectanea Theologica*, 2, 230–254.
- Mariański, J. (2020c). Indywidualizacja jako proces społeczno-kulturowy a moralność. *Pedagogika. Studia i Rozprawy*, 29, 11–33.

- Mariański, J. (2021a). *Peter Ludwig Berger (1929 – 2017). Przejście od teorii sekularyzacji do desekularyzacji*. Wyższa Szkoła Nauk Społecznych z siedzibą w Lublinie.
- Mariański, J. (2021b). Pluralizm społeczno-kulturowy a religia i religijność – zmienne relacje. W: A. Górny, J. Kijonka, Z. Zagała (red.), *Pejzaże kultury, religii, regionu i rodziny. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Wojciechowi Świątkiewiczowi* (s. 125–150). Studio NOA – Ireneusz Olsza.
- Mariański, J. (2021c). Petera L. Bergera przejście od teorii sekularyzacji do teorii desekularyzacji (1929–2017). *Humaniora. Pismo Internetowe*, 1, 69–98.
- Mazurek, M. (2019). Sekularyzacja czy może pluralizm i indywidualizacja? Rozważania o charakterze religijności Polaków (na przykładzie badań). *Przegląd Religioznawczy*, 4(274), 175–203.
- Micklethwait, J., Wooldridge, A. (2011). *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat* (Tłum. J. Grzegorzczak). Wyd. Zysk i S-ka.
- Mielicka-Pawłowska, H. (2013). *Religijność zorientowana ekologicznie*. W: H. Mielicka-Pawłowska (red.), *Religijne wymiary życia społecznego* (s. 378–389). Wyd. Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach.
- Mielicka-Pawłowska, H. (2015). Duchowość jako forma moralności religijnej. *Colloquium*, 4, 115–132.
- Mielicka-Pawłowska, H. (2018). Wydarzenia religijne jako forma ponowoczesnej duchowości. W: I. Borowik, S. Grotowska, P. Stawiński (red.), *Religia wobec wyzwań współczesności z perspektywy nauk społecznych* (s. 213–229). Wyd. Naukowe SCHOLAR.
- Milcarek, P. (2021). Pandemia, dom, Święta Liturgia. *Pastores*, (1), 28–43.
- Miształ, W. (2012). Cyberprzestrzeń i mass media sprzymierzeńcem duchowości? *Analecta Cracoviensia*, 44, 179–190.
- Neuner, P. (2001). *Psychospołeczne i polityczne uwarunkowania chrześcijaństwa dziś*. W: M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Chrześcijaństwo jutra. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej* (s. 256–158). Wyd. Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Parsons, T. (1983). Religia jako źródło innowacji twórczej. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów* (Tłum. B. Leś; s. 153–157). Wyd. Apostolstwa Modlitwy.
- Parsons T. (1983). Motywacje wierzeń i zachowań religijnych. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów* (Tłum. B. Leś; s. 198–203). Wyd. Apostolstwa Modlitwy.
- Pasek, Z. (2013). *Nowa Duchowość. Konteksty kulturowe*. Wyd. AUREUS.
- PEW. (2017). <http://www.pewforum.org/2018/05/29/being-christian-in-western-europe>
- Piotrowski, J. (2018). *Transcendencja duchowa. Perspektywa psychologiczna*. Wyd. Liberi Libri.
- Piwoński, W. (1974). Socjologiczna definicja religii. *Studia Socjologiczne*, (2), 197–218.

- Piwowarski, W. (1977). *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Biblioteka „Więzi”.
- Ptaszek, R.T. (2017). *Żmierzch Europy? Perspektywy przyszłości a chrześcijaństwo*. Wyd. von Borowiecky.
- Radwan, M. (1983). Rodowód sekularyzacji. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów* (s. 413–427). Wyd. Apostolstwa Modlitwy.
- Robertson, R. (1987). From secularization to globalization. *Journal of Oriental Studien*, (1), 28–32.
- Robertso, R. (1998). Główne zagadnienia analizy religii. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B. Kruppiak; s. 154–181). Nomos.
- Romanowicz, W. (2017). Nowa duchowość jako zjawisko społeczno-kulturowe w nowoczesnym społeczeństwie. *Rozprawy Społeczne*, 11(1), 7–13.
- Ryczan, K. (1993). Przemiany tradycji religijnej. W: W. Piwowarski, J. Styk (red.), *Przemiany religijności społeczeństwa polskiego* (s. 27–37). Pallottinum.
- Sadłoń, W. (2018). Laicyzacja przyspiesza. *Przewodnik Katolicki*, (26), 2–3.
- Schelsky, H. (1998). Czy trwała refleksja podlega instytucjonalizacji? W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B. Widła; s. 189–206). Nomos.
- Sierocki, R. (2021). The Faces of Religion, Religiosity, and Sirituality in the Light of the Results of the Trend Reports Research. *Studia Humanistyczne Akademii Górniczo-Hutniczej*, 20(3), 51–68.
- Skorupka, A. (2020). Koncepcja religii i religijności Ronalda Dworkina. *Przegląd Religioznawczy*, 2(276), 83–97.
- Skurczak, J. (2020). *Duchowość ateistyczna. Propozycja francuskiej filozofii religii*. Wyd. Liberi Libri.
- Sochoń, J. (2020). Samotny w kościele. *Teologia Polityczna*. <https://teologiapolityczna.pl/ks-jan-sochon-w-kosciele>
- Sroczyńska, M. (2020a). Deligitimization of religious demension of marital and family intimacy in students' evaluation. In: Eds. Zaręba S. H., Zarzecki, M., *Between Construction and Deconstruction oh the Universes of Maeaning. Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988-1998-2005-2017*. Peter Lang.
- Sroczyńska, M. (2020b). Młodzież w poszukiwaniu sacrum. Rozważania socjologiczne. *Przegląd Religioznawczy*, 2(276), 113–128.
- Stachowska, E. (2019a). Mobilizacje religijne w Polsce. Ujęcie socjologiczne. *Przegląd Religioznawczy*, 4(274), 175–203.
- Stachowska, E. (2019b). Religijność młodzieży w Europie – perspektywa socjologiczna. *Przegląd Religioznawczy*, 3(276), 77–94.

- Stachowska, E. (2020). Religia i religijność w czasie koronawirusa na przykładzie Polski. Perspektywa socjologiczna. *Przegląd Religioznawczy*, 3(277), 111–126.
- Stark, R., Glock, Ch.Y. (1998). *Wymiary zaangażowania religijnego*. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B. Kruppiak; s. 182–187). Nomos.
- Stawiński, P. (2014). Socjologia duchowości. Wybrane aspekty w kontekście amerykańskim. *Collectanea Theologica*, 2, 131–144.
- Stenger, J.V. (2018). *Bóg Błędna hipoteza. Jak nauka wykazuje, że Bóg nie istnieje* (Tłum. T. Sieczkowski). Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.
- Szauer, R. (2020). Między dystansem a potrzebą. Stosunek młodzieży akademickiej do Kościoła i duchowieństwa. Studium socjologiczne. *Przegląd Religioznawczy*, 2(276), 191–198.
- Sztaba, M. (2015). Pedagogia osoby wobec zagadnienia duchowości. *Forum Pedagogiczne*, 2, 41–62.
- Sztajer, S. (2015). Ideowy wymiar badań religioznawczych, *Człowiek i Społeczeństwo*, 39, 26–34.
- Sztajer, S. (2020). *Nowoczesne strategie immunizacji przekonań religijnych*. *Przegląd Religioznawczy*, 2(276), 243–252.
- Sztajer, S. (2021). Religijność uczonych w perspektywie kognitywnej. *Przegląd Religioznawczy*, 4(282), 39–47.
- Szulakiewicz, M. (2021). Religia jako warunek metafizycznej otwartości? Religijne podstawy otwartego świata. *Przegląd Religioznawczy*, (279), 169–185.
- Szurzykiewicz, J. (2015). Religia, religijność i duchowość jako zasoby osobowe i kapitał społeczny w pedagogice społecznej/pracy socjalnej. *Pedagogika Społeczna*, 1(55), 23–49.
- Świątkiewicz, W. (2020a). Moral profiles and religious affiliations of academic youth. In: S.H. Zaręba, M. Zarzecki (eds.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning Research into the religiosity of Academic Youth in the Years 1988-1998-2005-2017*. Peter Lang.
- Świątkiewicz, W. (2020b). Odwrócony Dekalog, popękana kultura. Socjologiczne refleksje wokół kultury i religijności. *Roczniki Nauk Społecznych KUL*, 21, 125–143.
- Świątkiewicz, W. (2021). *Światy wartości u progu pandemii. Socjologiczne studium społeczności miejskiej*. Wyd. Uniwersytetu Śląskiego.
- Torzewski, A. (2020). Sources of the Possibility of the Contemporary turn towards Religion. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 2(30), 59–74.
- Torzewski, A. (2021). Możliwość religii w obliczu współczesnego pluralizmu. *Humaniora. Czasopismo Internetowe*, 2(34), 31–45.

- Trigg, R. (2012). *Equality, Freedom, and Religion*. Oxford University Press.
- Turner, B.S. (2011). *Religion and Modern Society: Citizenship, Sekularization and the State*. Cambridge University Press.
- Turowski, J. (1993). *Socjologia. Małe struktury społeczne*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Turowski, J. (1994). *Socjologia. Wielkie struktury społeczne*. Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Urban, H.B. (2015). *New Age, Neopagan, and Religious Movements: Alternative Spirituality in Contemporary America*. University of California Press.
- Velenga, S. (2003). Wie „Gott” in den Niederlanden verblasst: Ein kultureller Trend in einen sakularen Staat. In Ch. von Gartner, D. Pollack, M. Wohlarab (hrsg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz* (s. 197–214). Opladen.
- Wach, J. (1958). *Sociology of Religion*. University of Chicago Press.
- Wach, J. (1961). *Socjologia religii* (Tłum. Z. Poniatowski). Wyd. Książka i Wiedza.
- Weber, M. (1984). *Szkice z socjologii religii* (Tłum. J. Prokopiuk, H. Wandowski). Wyd. Książka i Wiedza.
- Weber, M. (1994). *Etyka protestancka a duch kapitalizmu* (Tłum. J. Miziński). Wyd. TEST.
- Wilson, B.R. (1998). Religia w zsekularyzowanym społeczeństwie. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B. Kruppiak; s. 354–360). Nomos.
- Wójtowicz, A. (2004). *Współczesna socjologia religii. Zakożenia, idee, programy*. Wyd. Wyższej Szkoły Społeczno-Gospodarczej w Tyczynie.
- Wysocka, E. (2019a). *Religijność młodzieży studenckiej – przypisywane religii znaczenia w życiu codziennym (dwie dekady zmiany)*. Przegląd Religioznawczy, 4(274), 105–120.
- Wysocka, E. (2019b). Funkcje religii w życiu młodego pokolenia – perspektywa podłużna. W: J. Kaczmarek (red.), *Między socjologią a filozofią i teologią. Księga jubileuszowa dla Profesora Józefa Baniaka* (s. 159–188). Wyd. Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM.
- Wysocki, A. (2021). Franciszek Mirek a początki socjologii religii w Polsce oraz jego wkład w rozwój szkoły lubelskiej. W: M. Jewdokimow, W. Sadłoń (red.), *Witold Żdaniewicz i badania lubelsko-warszawskiej szkoły socjologii religii* (s. 13–27). Wyd. Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Yinger, M.J. (1960). *Religion, Society and the Individual*. New York.
- Yinger, M.J. (1967). Pluralism, Religion and Secularism. *Journal for Scientific Study of Religion*, 6, 12–24.
- Yinger, M.J. (1998). Religia, kultura i społeczeństwo. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B. Kruppiak; s. 297–315). Nomos.

- Zagała, Z. (2021). Księża i Kościół w świetle wyników sondaży Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS). W: A. Górny, J. Kijonka, Z. Zagała (red.), *Pejzaże kultury, religii, regionu i rodziny. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Wojciechowi Świątkiewiczowi* (s. 391–403). Studio NOA – Ireneusz Olsza.
- Zaręba, S.H. (2003). Religijność młodzieży polskiej w warunkach nowego ładu społeczno-politycznego. *Ateneum Kaptańskie*, 2-3(567-568), 286–298.
- Zaręba, S.H. (2004). Socjalizacja religijna. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii* (s. 370–374). Wyd. Księży Werbistów VERBINUM.
- Zaręba, S.H. (2008). *W kierunku jakiej religijności? Studia nad katolicyzmem polskiej młodzieży*. Zakład Wydawnictw Statystycznych.
- Zaręba, S.H., Zarzecki, M. (eds.). (2020). *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2017*. Peter Lang.
- Zarzecki, M. (2020). Religion.pl – religiousness of academic youth within the paradigm of Web 2.0. In S.H. Zaręba, M. Zarzecki (eds.), *Between Construction and Deconstruction of the Universes of Meaning Research into the Religiosity of Academic Youth in the Years 1988–1998–2005–2017*. Peter Lang.
- Zdaniewicz, W. (2020). *System społeczny zakonu a funkcja apostołska (na przykładzie żeńskich zgromadzeń zakonnych w Polsce*. Wyd. Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- Zduniak, A. (2017). Religijność, duchowość, nowa duchowość. Próba teoretycznego rozgraniczenia kluczowych pojęć współczesnej socjologii religii. *Przegląd Religioznawczy*, 2, 159–170.
- Zielińska, K. (2018). *W walce o hegemonię? Religia w polskiej sferze publicznej na przykładzie debat sejmowych (2001–2015)*. Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Zielińska, K. (2019). W poszukiwaniu inspiracji badawczych: religia w sferze publicznej w perspektywie teorii dyskursu. *Studia Socjologiczne*, 2(233), 48–59.
- Zwierzdzyński, M.K. (2010). Religia – duchowość – postmodernizm. Problem znaczeń. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy* (s. 79–93). Nomos.
- Zulehner, P.M. (1998). Religia z wyboru jako dominująca forma społeczna. W: W. Piwoński (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (Tłum. B.J. Skirmunt; s. 383–408). Nomos.
- Żolniercz, J., Sak, J. (2017). Współczesne badania nad wpływem religijności na zdrowie człowieka. *Journal of Education. Health and Sport*, 7(4), 100–112.
- Żurek, A. (2020). Religijność polskich rodzin a proces modernizacji rodziny. *Przegląd Religioznawczy*, 1(275), 83–96.



## **Sociological approach to the phenomenon of religion, religiosity and spirituality**

**Abstract:** In this article I present the following three issues: (1) religion – its essence and functions; (2) religiosity – its definitions, parameters and indicators, forms and types, social dimension of religiosity, cultural religiosity, new religiosity; (3) spirituality and religious spirituality. The basis of this article are the references, terms, points of view and reflections of many religious sociologists on all the phenomena included here: religion, religiosity, spirituality and new (religious) spirituality.

**Keywords:** religion, religiosity, types and forms religiosity, spirituality, religious spirituality.