

Janusz Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2016 ss. 398

Termin *megatrend* przejął Autor od Johna Naisbitta (*Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie*. Poznań 1997). Służy on do opisu zjawisk globalnych, charakteryzujących ogólny kierunek zmian w dziedzinie ekonomii, kultury lub polityki społecznej. Książę Profesor odniósł tę nazwę do religii, to znaczy zaznaczenia wywodzących się z obserwacji współczesnych zjawisk, zmieniających stan i dynamikę przemian religijności w warunkach modernizacji społecznej i ponowoczesności. Jak zaznacza we *Wstępie*, socjologowie religii wskazują na sekularyzację, desekularyzację, pluralizację i indywidualizację religijną, a także na globalizację i nową duchowość jako na zjawiska mające – z wielkim prawdopodobieństwem – szansę „długiego trwania”, a więc wprowadzające różnorodne efekty i konsekwencje w obrazie obecnej i przyszłej religijności naszego kontynentu (s. 23).

Przedstawienie i szczegółowe omówienie tych fenomenów życia społecznego stanowi trzon nowej książki lubelskiego socjologa¹. W tym też porządku zostaną tu przedstawione.

1. *Sekularyzacja* rozumiana szeroko to zjawisko świadczące o rozluźnianiu więzi z religią i odchodzeniu od zinstytucjonalizowanych form pobożności (trend „od” religii). Niemiecki socjolog Franz-Xaver Kaufmann określa sekularyzację jako „proces dyfe-

¹ Na jej treść składa się *Przedmowa* (s. 9-18), *Wstęp* (s. 19-31), sześć rozdziałów (I. *Sekularyzacja jako megatrend społeczno-kulturowy* (s. 33-77); II. *Desekularyzacja i jej przejawy we współczesnym świecie* (s. 79-118); III. *Pluralizm społeczno-kulturowy a religijność* (s. 119-155); IV. *Indywidualizacja religijna jako megatrend społeczno-kulturowy* (s. 157-202); V. *Globalizacja i religia* (s. 203-261); VI. *Nowa duchowość jako megatrend społeczno-kulturowy* (s. 263-330), *Zakończenie* (s. 331-336), *Bibliografia* (s. 337-387), *Nota bibliograficzna* (s. 389-390), streszczenie w języku angielskim (s. 391-398), *Wykaz skrótów* (s. 399).

rencjacji społecznej, która «oznacza w swej treści usamodzielnienie się sfery religii i równoczesne uwolnienie innych dziedzin życia społecznego od roszczeń religii jako instytucji dążącej poprzez struktury kościelne do sprawowania nad nimi kontroli» (s. 33-34)². Sekularyzacja jest „powszechnie stosowanym paradygmatem lub narzędziem koncepcyjnym, ukierunkowującym analizę pola religijnego i rozumienia jego podstawowych dynamizmów” (s. 35). Samo pojęcie zawiera w sobie różnorodne treści wzajemnie się dopełniające, a więc zeświecczenie religii, usuwanie autorytetów kościelnych z dziedzin świeckiego panowania i władzy, usuwanie i zachowywanie zarazem dzieł i dorobku chrześcijaństwa w życiu świeckim, warunek demitologizacji wiary i zarazem „uduchowienia sfery świeckiej”, dechrystianizacja i „odkościelnienie” szerokich kręgów społecznych (s. 43): „Zjawisko sekularyzacji oznacza stopniową «emigrację» religii na margines życia społecznego (marginalizacja religii) i sprowadzenie jej do jednej z wielu dziedzin życia [...]. Sekularyzacja jako proces społeczno-kulturowy dokonuje się zarówno na płaszczyźnie instytucji i organizacji społecznych, jak i na płaszczyźnie ludzkiej świadomości. Jest swoistą «sygnaturą» czasów współczesnych” (s. 44).

Szczególłą rolę w inicjowaniu trendu sekularyzacyjnego i uwiarygodnienia tezy sekularyzacyjnej, a także jej wyjaśnienia i opisania odegrał amerykański socjolog Peter L. Berger w latach sześćdziesiątych XX wieku. Od końca lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia on sam odrzuca tezę sekularyzacyjną i wskazuje na desekularyzację, co więcej, twierdzi, że „żyjemy w świecie «ponownie zaczarowanym»³, o odradzającej się religijności w skali światowej”, a Europa Zachodnia „jest ostatnim bastionem sekularyzacji” (s. 58). Interesujące, że

² F.X. Kaufmann, *Czy chrześcijaństwo przetrwa?*, Kraków 2004, s. 11-12, cyt. za: J. Mariański, *Megatrendy religijne w społeczeństwach ponowoczesnych. Studium socjologiczne*, Toruń 2016, s. 33-34, 38. „W warunkach funkcjonalnej dyferencjacji jednostka w swoim myśleniu, odczuwaniu i działaniu podlega wpływom zróżnicowanych subsystemów społecznych, nie zależy tylko od jednego subsystemu (np. religijnego), który motywowałby możliwości działania w dziedzinie życia rodzinnego, politycznego czy zawodowego, [a nawet moralności i religii]” (J. Mariański, *Megatrendy*, s. 34, 33).

³ Chodzi o przeciwstawienie się Weberowskiej tezie o »odczarowaniu świata« (M. Lubiszowska-Żółtkowska, *Weber Max*, w: *Leksykon socjologii moralności. Podstawy – teorie – badania – perspektywy*, red. J. Mariański, Kraków 2015, s. 909.

wielu socjologów amerykańskich, w tym José Casanova, odrzucało od początku tezę sekularyzacyjną, procesy określane tym mianem traktowali jako „upowszechniające się osłabienie przekonań i praktyk religijnych” (s. 42). Prawdą jest jednak to, że choć nie stawia się dziś znaku równania pomiędzy modernizacją społeczną a zanikaniem religii w sferze życia publicznego oraz że przyjmuje się pogląd, że „religia będzie wciąż istnieć jako integralna, normalna część modernizujących się i nowoczesnych społeczeństw” (Grace Davie), że „w otoczeniu wciąż podlegającym sekularyzacji nadal istnieją wspólnoty religijne” (Jürgen Habermans), to jednak – jak twierdzi Casanova – w społeczeństwach europejskich „nie następuje odwrócenie trendu sekularyzacji, rozumianej jako osłabienie przekonań i praktyk religijnych. Coraz więcej rodzin w Europie nie pełni roli w procesach socjalizacji religijnej, coraz więcej młodych Europejczyków wychowuje się bez osobistej relacji do tradycji chrześcijańskiej. Proces sekularyzacji rozumianej jako «odkościelnienie» w Europie trwa i nie dostrzega się oznak odwrócenia tego trendu” (s. 65, 85).

2. *Desekularyzacja*, zwłaszcza w Europie, „nie oznacza jeszcze jakiejś silnej rewitalizacji religijności” (s. 84). W moim przekonaniu fakt, że coraz więcej mówi się o zindywidualizowanej, „mozaikowej” i synkretycznej religijności (s. 65), o „paradygmacie zmian form religijnych, czyli pluralności religijnej” (s. 66), wskazuje raczej na wciąż aktualną tezę sekularyzacyjną⁴, a opowiadanie się za megatrendem deseekularyzacji wydaje się pomyłką, w sytuacji gdy pojęcie *religii* w socjologii wydaje się tak bardzo niejednoznaczne, a dostrzeganie renesansu religijnego, choć niekoniecznie w formie kościelnej (s. 87), zdaje się tę wątpliwość coraz bardziej potwierdzać: „Papież Franciszek podkreśla, że powrót do *sacrum* i poszukiwania duchowe, które charakteryzują naszą epokę, są zjawiskami dwuznacznymi (EG nr 89)” (s. 237).

W stwierdzeniu, że postępująca sekularyzacja współczesnych społeczeństw dosięgła swej granicy, a jest nią „antropologiczna

⁴ „Demontaż kościelnie ukształtowanej religijności i powstawanie nowych form życia religijnego wiąże się silnie z procesami pluralizacji i indywidualizacji. Niektórzy określają te zjawiska jako postmodernistyczną sekularyzację [...]. Różne postaci nowej religijności i duchowości są według niektórych socjologów nie tyle alternatywą czy zaprzeczeniem sekularyzacji, lecz przeciwnie – oznaką postępującej sekularyzacji” (s. 104).

potrzeba sensu w jednostkach i grupach społecznych, połączona z ustawicznymi próbami przewycięzania doświadczeń frustracji, kryzysu tożsamości i deficytu bycia we wspólnocie”, które może zaspokoić religia, nie należy – w moim przekonaniu – widzieć tego symptomu ani w „pentekostalnych ruchach przebudzeniowych” (Afryki i obu Ameryk), ani w fundamentalistycznym islamie, ani zafiksowanym na własnej jaźni buddyzmie. Wydaje się, że raczej można mówić o „alternatywnej religijności i duchowości”, wypełniającej przestrzeń między kościelną religijnością i niereligijnością, pomiędzy kościelną a „odkościelnioną», niezwiązaną i sprywatyzowaną religijnością, będącą swoistym *bricolage*⁵.

Faktem jest jednak, że socjologowie definiują desekularyzację jako „odradzanie się religii w życiu publicznym” (trend «ku» religii) (s. 91) i wskazują na trzy jej znamiona: odradzanie się tradycyjnych form wyrazu religijnego, synkretyczne przekształcenie tradycji religijnych, odnowienie społecznego i politycznego znaczenia religii uniwersalnych (s. 95). Jak podkreśla ksiądz Mariański, „religijność nie wykazuje tendencji spadkowych ani też nie jest w zaniku, staje się natomiast mniej uchwytana w swoich wymiarach zewnętrznych i mniej ukościelniona” (s. 94) i skłania się ku „równoległemu współwystępowaniu” tych dwóch procesów, o których jest mowa: „Obydwa procesy: sekularyzacji i desekularyzacji traktuje się jako równoległe przebiegające w rzeczywistości społecznej, a nie jako następujące po sobie, ani nie w tym sensie, że kończy się era sekularyzacji, a zaczyna się faza desekularyzacji” (s. 94). Podobnie jak Jan Domaradzki sekularyzację i desekularyzację traktuje jako etapy „tego samego dynamicznego procesu przekształceń religii” (s. 95), a ich pełne przeciwstawienie traktuje jako fałszywą alternatywę (s. 104).

⁵ Myślę, że socjologowie winni uczyć się także od teologów. Nie może być bowiem mowy o jednokierunkowym przekazie informacji. Dlatego warto odnieść się do refleksji Hansa Künga na temat prawdziwości religii, a więc do teologii fundamentalnej (apologetyki). Tybiński teolog sformułował następujące zasady interreligijnej kryteriologii: (a) ta religia jest prawdziwa i dobra, która chroni człowieczeństwo i je rozwija (jest to podstawowe kryterium etyczne); (b) ta religia jest prawdziwa i dobra, która pozostaje wierna swemu źródłu i kanonowi (jest to podstawowe kryterium religijne); (c) ta religia jest prawdziwa i dobra, w której założeniach teoretycznych i działaniach praktycznych można rozpoznać ducha Jezusa Chrystusa (jest to kryterium specyficznie chrześcijańskie) (H. Küng, *Projekt Weltethos*, 3. Aufl., München–Zürich 1994, s. 127).

Skoro teza sekularyzacyjna została przełamana, to potrzebne są teorie wyjaśniające, kiedy i dlaczego różne aspekty religijności zmieniają się, wzrastają albo zmniejszają się. Próbuje się zatem trend ku religijności uzasadniać osiągnięciem przez sekularyzację „granicy antropologicznej” (s. 86-87), „wyzwolenia z różnorodnych ograniczeń”, „szukania silnej, a zarazem postępowej religii” (s. 97), „teorią rynku” lub „racjonalnego wyboru” (s. 98-101)⁶, „potrzeby życia w ramach struktury, a nie w atmosferze niejasności”, „przywiązania do wspólnoty niż podzielenia przekonań (przywiązanie do więzi lokalnych)” (s. 101), „indywidualizacją religijną i autonomią religijnych podmiotów”, „rozróżnieniem między religią a tym, co religijne” (s. 103), co ostatecznie prowadzi do „sakralizacji *ja*” i tworzenia „prywatnego boga”, powstawaniem od połowy lat sześćdziesiątych ubiegłego stulecia i żywiołowym wręcz rozwojem „nowych ruchów religijnych”, „poszukiwaniem nowych form Transcendencji” (s. 105-107).

Część socjologów (na przykład José Casanova, Thomas Meyer), analizując proces desekularyzacji, wskazuje na wzrost tendencji deprivatyzacji religii, a więc powolnego powrotu religii na scenę życia publicznego. Ksiądz Profesor Mariański, przywołując Casanovę, stwierdza, że choć „liberalna maksyma «religia jest sprawą prywatną» jest zasadniczo słuszna, ale nie można sądzić, że religia należy wyłącznie do sfery prywatnej i nie powinna zajmować się sprawami publicznymi albo, że nie powinna podejmować w swoich rozważaniach takich problemów, tzn. nie wolno jej mieszać się do spraw społeczeństwa obywatelskiego” (s. 109). Co więcej, dzisiaj religia staje się „do pewnego stopnia obrońcą świeckiego państwa i prawno-państwowej demokracji”: „Thomas Meyer – kontynuuje Ksiądz Mariański – wymienia trzy płaszczyzny oddziaływania religii na życie społeczne: a) płaszczyznę metafizycznego sensu życia i oczekiwania zbawienia [...]; b) płaszczyznę indywidualnych i zbiorowych wzorów życia, codziennej kultury życia [...]; c) płaszczyznę

⁶ „W sytuacji rynkowej religie czy wyznania muszą zwiększyć swoje wysiłki dla utrzymania się na rynku, aby móc sprzedawać swe «produkty». Żadna z nich nie może pretendować do roli jedyne go depozytariusza i zarządcy *sacrum* [...]. Według zwolenników rynkowej teorii religii, im pole religijne jest bardziej pluralistyczne, im bardziej zorientowane rynkowo, tym większa jest witalność religijna” (J. Mariański, *Megatrendy*, s. 98).

społecznych i politycznych wartości podstawowych, ważnych dla współżycia ludzi” (s. 111).

3. *Pluralizm* (lub pluralność) jest uznawany za podstawową zasadę organizacji nowoczesnego społeczeństwa (s. 119): „Empirycznie rozumiany pluralizm oznacza mnogość wyznań i religii (pluralizm religijny), wartości (pluralizm aksjologiczny), grup społecznych (pluralizm społeczny), stylów i filozofii życia (pluralizm kulturowy) oraz sił kształtujących zjawiska polityczne (pluralizm polityczny)” (s. 123). W warunkach pluralizmu społeczeństwo oferuje jednostkom wiele możliwych do wyboru opcji i preferencji, systemów wartości i norm często niekompatybilnych ze sobą, niedobór reguł spajających społeczeństwo pluralistyczne, co w konsekwencji może prowadzić do wytworzenia się „próżni aksjologicznej”: „Społeczeństwo pluralistyczne występuje raczej jako «likwidator» niż «producent» wartości [...], a prawo jednostki do *konsensu* przekształca się w prawo do *dissensu*”. Mówi się nawet o swoistym synkretyzmie w poglądach i opiniach (s. 125), mimo oczywistego niebezpieczeństwa, jakie zagraża jednostce, a poprzez nią społeczeństwu: „W warunkach radykalnego pluralizmu łatwo o bezradność wobec niebezpieczeństw i nieszczęść, o powiększenie obszarów niepewności i ryzyka, o utratę sensu życia, mimo że otwiera ona nieograniczone możliwości wyboru spośród różnorodnych opcji, w tym także moralnych i religijnych. Nic bowiem nie jest oczywiste, każda sprawa może być oceniana z różnych perspektyw” (s. 126). Święty Jan Paweł II nazywa to stanowisko jednym z „najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy”: „Uprawniona wielość stanowisk ustąpiła miejsca bezkrytycznemu pluralizmowi, opartemu na założeniu, że wszystkie opinie mają równą wartość: jest to jeden z najbardziej rozpowszechnionych przejawów braku wiary w istnienie prawdy, obserwowanego we współczesnym świecie. Od takiej postawy nie są wolne pewne koncepcje życia pochodzące ze Wschodu” (*Fides et ratio*, art. 5). Wszystko to sprawia – podkreśla Ksiądz Profesor – że „w społeczeństwach pluralistycznych o cechach ponowoczesności brak jest wiarygodnych pomocy i wskazówek orientacyjnych. Cała rzeczywistość staje się problematyczna i chaotyczna, brakuje bowiem uniwersalnego kodu organizującego życie indywidualne i społeczne” (s. 126). Mamy do czynienia z kulturową, moralną, polityczną i religijną ambiwalen-

cją. Jest to więc poważne wyzwanie dla nas wszystkich, którzy czują się odpowiedzialni za kształt życia społecznego w ogóle, by oprzeć się przewidywanej przez Allvina Tofflera „trzeciej fali”, głoszącej potęgę mniejszości: „Miejsce społeczeństwa o wyraźnej budowie warstwowej [...] zajmuje wspólnota złożona z tysięcznych – często doraźnych – mniejszości, które w nieustannym wirze przemian tworzą zmieniające się układy relacji i napięć, z rzadka tylko mogąc dojść do zgodnej decyzji w najważniejszych kwestiach. Napływająca trzecia fala podmywa przeto same prawne podstawy większości funkcjonujących dziś rządów” (s. 129)⁷.

4. *Indywidualizacja* stanowi charakterystyczną cechę współczesnych społeczeństw, także społeczeństwa pluralistycznego, które odcięte od przeszłości „nie jest ukierunkowane na ideały, wzorce, normy, cele, lecz na fleksybilny samorozwój i samosterowność” (s. 157). W procesie indywidualizacji dochodzi do upowszechniania się przekonania o „indywidualnym prawie do swobodnego wyboru przekonań, postaw i wzorów zachowań” (s. 158), a więc i upadku autorytetów (osób, instytucji społecznych, tradycji). Podstawą wyboru w każdej dziedzinie stają się subiektywne decyzje podejmowane przez jednostki, oparte na swoiście rozumianej „wolności” i „głosie sumienia”.

Indywidualizację często rozumie się jako „uwolnienie się czy emancypację od tradycyjnych zależności” i dlatego jest ona często ujmowana jako „korelat pluralizmu” (s. 160, 163) lub oznacza „swoistą sakralizację «ja»” (s. 164). Książd Mariański przywołuje tu opinię socjologa niemieckiego Helmuta Klagesa, który zmianę wprowadzoną przez indywidualizację opisuje jako „przejście od wartości obowiązku i akceptacji do wartości samorozwojowych (samorealizacyjnych). Te pierwsze dotyczą takich wartości, jak: dyscyplina, posłuszeństwo, spełnianie obowiązków, wierność, samoopanowanie i powściągliwość, te drugie związane są z wartościami hedonistycznymi, jak poszukiwanie przyjemności, przygód, emocjonalność, lub wartościami indywidualnymi, jak: kreatywność, spontaniczność, poczucie niezwiązania, samorealizacja. Podejmowanie autonomicznych decyzji przez jednostki w odniesieniu

⁷ A. Toffler, *Budowa nowej cywilizacji. Polityka trzeciej fali*, Poznań 1996, s. 113, cyt. za: J. Mariański, *Megatrendy*, s. 129.

do różnych dziedzin życia codziennego oznacza kierowanie się na wartości samorozwojowe, charakterystyczne dla społeczeństw ponowoczesnych” (s. 165).

Oczywiście, proces indywidualizacji zawiera w sobie cechy pozytywne: uwolnienie od zewnętrznych ograniczeń, przekonanie o posiadaniu niezbywalnych praw, swobodę wyboru, odpowiedzialność za swoje działania, ale wraz ze wzrostem własnych przekonań i wyborów rośnie tak zwana kultura tymczasowości: w miejsce nakazów wchodzi oferta, a w miejsce norm – propozycja. W miejsce poszerzonych znacząco możliwości wyboru zmniejsza się wartość każdej z nich. W krańcowych wypadkach jednostka chce używać wolności bez odwoływania się do jakichkolwiek ograniczeń. Samo-realizacja pojmowana indywidualistycznie, skoncentrowana na sferze osobistej, pomniejsza lub przyczynia się do zaniku zobowiązań moralnych w zakresie działań pozaosobistych, zagrażając wspólnym wartościom i normom lub osłabiając więzi wspólnotowe i konsens aksjologiczny, zanika poczucie godności na rzecz autentyczności i obowiązku publicznego na rzecz arbitralnego indywidualizmu kosztem dobra społeczeństwa (s. 165-180).

Indywidualizacja religijna wiąże się z wyzwaniem (emancypacją) spod wpływów społecznych i religijnych oraz podejmuje samodzielne (autonomiczne) decyzje w tej dziedzinie (s. 184), a za swego sprzymierzeńca ma dezinstytucjonalizację⁸. Za niemieckim socjologiem Hubertem Knoblauchem Książd Mariański wskazuje na trzy typy tego rodzaju indywidualizacji: (a) jednostka formuje swoją religijność z zasobu istniejących systemów religijnych: indywidualny synkretyzm; (b) jednostka zmienia swoją religię na inną, przekształcając przy tym swe przekonania, a nawet tożsamość; (c) jednostka podziela równocześnie różne przekonania religijne, stosownie do osobistych okoliczności (s. 184).

5. *Globalizacja* nie przejawia się tylko w zarządzaniu gospodarką, nadając jej wymiar kontynentalnej lub światowej współzależno-

⁸ Dezinstytucjonalizacja oznacza „osłabienie, a nawet rozpad instytucjonalnych zobowiązań, przede wszystkim utratę monopolistycznej pozycji Kościołów i osłabienie kontroli społecznej [...]. Dezinstytucjonalizacja przekształcająca się w indywidualizację oznacza znaczący przyrost możliwości wyboru form życia religijnego” (J. Mariański, *Megatrendy*, s. 188).

ści, choć ten wymiar życia stał się jej podłożem. Niektórzy twierdzą, że wielkie religie znamionują procesy o charakterze globalizacyjnym. Globalizacja jest procesem albo zawiązką (składających się na nią) różnorodnych procesów, w wyniku którego różnorodne przejawy życia społecznego (w tym religia) przybierają postaci związków skupionego w jeden organizm o różnych wymiarach. Już teraz – czy tego chcemy, czy nie – doświadczamy „globalnej ekonomii [...], globalnego rządzenia politycznego, [globalnego] stanu społeczności międzynarodowej, globalnego społeczeństwa obywatelskiego, kulturowej świadomości globalnej” (s. 207)⁹. Profesor Piotr Sztompka określa globalizację jako „proces zagęszczania i intensyfikowania się powiązań i zależności ekonomicznych, finansowych, politycznych, militarnych, kulturowych, ideologicznych między społecznościami ludzkimi, co prowadzi do unifikacji świata w tych wszystkich zakresach, i odzwierciedla się w pojawieniu się więzi społecznych, solidarności i tożsamości w skali ponadlokalnej i ponadnarodowej” (s. 206)¹⁰. Szanse dla rozwoju społeczeństwa globalnego Pani Profesor Anna Pawełczyńska widzi w globalizacji moralnej, to znaczy w takim, które uznawałoby pewne zasady regulujące porządek moralnym w skali całej ludzkości (s. 208-209). Należy też zastanowić się nad globalizmem, który może przerodzić się w ideologię. Pewne symptomy można zauważyć na polu gospodarki (zdobywania dóbr, rynku pracy, podziału na Pierwszy, Drugi, Trzeci i Czwarty Świat). Dlatego niektórzy przestrzegają przed globalizmem wyzwytym z moralności, „zamknięciu człowieka w granicach tego świata (globu)” (s. 211)¹¹. Niebezpieczeństwo uniformizacji stanowi realne zagrożenie dla kultury nie tylko w sensie wykorzenienia, ale demonicznego synkretyzmu (zbitki), „w którym będą dominować nowe skale wartości, opierające się niejednokrotnie na kryteriach materialistycznych i konsumpcjonistycznych, niesprzyjających jakimkolwiek otwarciu na Transcendencję: Przedstawiciele katolickiej nauki społecznej podkreślają, że globalizacja powinna stawać

⁹ W. Morawski, *Konfiguracje globalne: struktury, agencje, instytucje*, Warszawa 2010, s. 39, cyt. za: J. Mariański, *Megatrendy*, s. 207.

¹⁰ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2012, s. 671, cyt. za: J. Mariański, *Megatrendy*, s. 206.

¹¹ Z. Zdybicka, *Religia w kulturze. Studium z filozofii religii*, Lublin 2010, s. 208, cyt. za: J. Mariański, *Megatrendy*, s. 211.

się środowiskiem wzrostu bez marginalizacji, powinna być regulowana i zdemokratyzowana, nie można jej pozostawić pod władzą neoutylitaryzmu i neoliberalizmu, jak jest obecnie” (s. 212). Trzeba też pamiętać i o tym, że „w warunkach globalizacji także kryzysy nabierają charakteru globalnego, a kryzysy ekonomiczne są często konsekwencją kryzysów etycznych” (s. 220).

Pozostaje do omówienia zagadnienie wzajemnych relacji pomiędzy globalizacją a religią. Ksiądz Profesor Mariański zawarł tę refleksję w formie „konkurencyjnych hipotez”, co nie oznacza wykluczenia wpływów odwrotnych, to znaczy „oddziaływań religii na procesy globalizacyjne”. Swe przemyślenia zawarł w ośmiu hipotezach (s. 231-247), które warto przemyśleć. Jest przekonany, że trudno przypuścić, by mogła zaistnieć „globalna religia” (s. 245): „Ukształtowanie się globalnego systemu religijnego w warunkach globalizacji, która charakteryzuje się pełną ambiwalencją dialektyki innowacji i destrukcji, tego, co stare i nowe, co lokalne i co uniwersalne, jest mało prawdopodobne” (s. 247). W moim przekonaniu do niedawna za taką próbę można było uznać *New Age*.

6. *Nowa duchowość* to termin, który pojawił się w socjologii dopiero w latach dziewięćdziesiątych XX wieku jako pojęcie o wiele szersze treściowo niż „religijność” i jest kojarzony „raczej z formą przekonań, które niekoniecznie wiążą się z jakąkolwiek instytucją religijną czy kościelną” (s. 265-266). Do niedawna duchowość i religijność były łączone. Dziś te pojęcia są rozłączne: nie jestem religijny, ale duchowy: „O ile termin «duchowość» nie zakłada, a przynajmniej nie zawsze zakłada opozycję religii i duchowości, to termin «nowa duchowość» wskazuje wyraźnie na alternatywę «albo religia – albo religia». Duchowość jest niekiedy określana jako «nowoczesna forma wyznania religijnego»” i jest łączona „z doświadczeniem, przeżyciem osobowym i niezapośredniczonym przez instytucje” (s. 269). Jak pamiętamy, przez socjologów wskazujących na obecność megatrendu desekularyzacyjnego, *nowa duchowość* jest dowodem na powrót *sacrum* w życie społeczne i kulturę społeczeństwa ponowoczesnego.

Socjologowie dopiero kilka dziesięcioleci zajmują się zagadnieniem nowej duchowości. O tym, jak namysł ten jest niedoskonały, świadczy kilkadziesiąt jej określeń i tyleż samo określeń na jej różne przejawy (s. 276-277), ale „staje się jednym z wielkich tematów

badawczych współczesnej socjologii religii i socjologii moralności, a nawet – być może – odrębnej subdyscypliny socjologicznej, tj. socjologii duchowości” (s. 278). Jest ona, jak podkreśla Książd Mariański, efektem „krzyżowania się” różnych idei religijnych i światopoglądowych, zacierania granic pomiędzy tym, co religijne i niereligijne, ezoteryki, „ruchów przebudzeniowych”, poszukiwania sensu własnej egzystencji, są więc ostatecznie wyrazem swoistego synkretyzmu po części także opartego na bazie ruchów fundamentalistycznych (s. 279). Jej rozrostowi sprzyja rozwijający się „pluralizm społeczno-kulturowy” oraz „strukturalny indywidualizm”, połączony „z całkowitym odrzuceniem tradycyjnych autorytetów i norm” (s. 279): „Niektórzy zwolennicy teorii sekularyzacyjnych – notuje Profesor – uważają nową duchowość za swoistą modę, uboczny produkt kryzysu nowoczesności. «Ucieczką w duchowość mają ludzie reagować na wyobcowanie, banalność, jednowymiarowość życia, na poczuciu, że społeczeństwo wywołuje u nich *chorobę*, wreszcie na prowadzącą do depresji *psychiczną bezduszość*» [...] Traktują oni nową duchowość jako fenomen przejściowy, który zniknie wraz z przezwyciężeniem różnorodnych kryzysów spowodowanych przez nowoczesność (roztopi się jak śnieg na wiosnę)” (s. 280)¹². Ekspansji *nowej duchowości* sprzyjają następujące cechy współczesnych wysoko rozwiniętych społeczeństw: nastawienie na autonomię i indywidualizm, dostęp do natychmiastowej gratyfikacji, niestawianie wymagań, ciągła możliwość zmiany wierzeń, możliwość wyróżnienia się spośród innych, budowanie krótkotrwałych relacji, podbudowywanie własnego „ja”, współwystępowanie nowej duchowości z modami i trendami (ekologia, joga, medycyna orientalna), pozorny odwrót od materializmu (s. 285)¹³.

¹² P.M. Zulehner, *Przyszłość Kościoła, przyszłość duchowości*, „Więź” 2006, nr 12, s. 59-60, cyt. za: J. Mariański, *Megatrendy*, s. 280.

¹³ M. Hyla, *Duchowość ponowoczesna jako produkt konsumpcyjny*, w: *Pozareligijne wymiary duchowości*, red. Z. Pasek, K. Skowronek, R. Tyrała, Kraków 2013, s. 210-211, cyt. za: J. Mariański, *Megatrendy*, s. 285.

*

Wydaje się, że dobrym zakończeniem refleksji nad przedstawioną książką będą zdania zaczerpnięte z *Przedmowy* do niej. Pani Profesor Maria Libiszowska-Żółtkowska pisze: „Książka Janusza Mariańskiego *Megatrendy religijne w społeczeństwach współczesnych. Studium socjologiczne* wpisuje się w trwającą od lat wśród socjologów dyskusję na temat religijnego kształtu świata, współczesnej roli religii, znaczenia Kościoła katolickiego, czy szerzej – tradycyjnych Kościołów chrześcijańskich w warunkach europejskiej kultury modernistycznej i postmodernistycznej oraz strukturalnej globalizacji świata. Różnorodność i bogactwo inwencji w zachodzących współcześnie przemianach światopoglądowych obliuguje socjologów do teoriiotwórczej aktywności i probabilistycznych prognoz. Dla socjologów słowo «teoria» ma fundamentalne znaczenie, stanowi najwartyściowszy cel pracy badawczej. Ujęcie teoretyczne pozwala opisać, zrozumieć i interpretacyjnie wyjaśnić badaną rzeczywistość” (s. 9).