

Przegląd Religioznawczy 1(291)/2024

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

JAREMA DROZDOWICZ

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

Wydział Studiów Edukacyjnych

e-mail: jaremad@amu.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0003-1060-6324>

DOI: 10.34813/ptr1.2024.10

Religijność globalnej młodzieży – nowe trajektorie i konteksty tożsamości

Religiosity of global youth:
New trajectories and contexts of identity

Abstract. The text aims to reconstruct and reveal key results in the religious mechanisms of young people. However, the global dimension presented here allows us to discuss the problem in a wide range of generational and identity definitions defined today in many examples of specific particularism characteristic not only of the young generation, but also of many other social groups. The research problem arising from the discussion of aspects of identity is the disciplinary application to obtain specific data regarding, for example, the nature of Western secularization. The thesis of global secularization appears in the light coming not only from Western countries, but also from many other emerging regions of the world, that it is strongly overestimated. Thus, one can gain access to the system and possibly increased spiritual realms in a technological society. used for anthropological analysis, which is new global religiosity takes on and is more culturally complex than answers to existential questions.

Keywords: youth religiosity, youth, identity, secularization, new religiosity

Problem najnowszych trendów społecznych zyskuje złożony i niejednoznaczny charakter w kontekście współczesnej religii i religijności. W odniesieniu do zmiany pokoleniowej kwestia procesów zachodzących w wymiarze ducho-

wości młodych ludzi nabiera pełniejszego znaczenia dopiero, gdy uwzględnimy szereg zmiennych wpływających nie tylko na pojawianie się nowych form religijności, ale także na globalną transformację w obrębie struktur tożsamości. Ta zmiana kulturowa stanowi obiekt zainteresowania nauk, dla których pojęcie kultury jest centralną kategorią analityczną. Niezależnie od tego, czy mowa jest tutaj o antropologii kulturowej, socjologii, czy studiach kulturowych, widoczny staje się zwrot ku nowym obszarom refleksji kulturowej. Wynika on z charakteru wspomnianej zmiany i dotyczy tych sfer życia społecznego, które dotąd pozostawały poza wpływem takich czynników globalizacyjnych, jak kultura masowa, konsumpcjonizm czy determinizm technologiczny. Dlatego obszar współczesnej religii i religijności, który zwykle pozostawał poza ich wpływem, jest obecnie objęty tymi samymi procesami, które zachodzą równoległe we wszystkich innych sferach kultury. Dzieje się tak na skutek złożonych czynników historycznych, ekonomicznych i politycznych, których osią jest bezsprzecznie wzorzec myśli zachodniej. Rodzą się jednak pytania o relacje międzykulturowe i naturę procesów globalizacyjnych. Są one bowiem nierzadko redukowane do wybranych wymiarów globalizacji i poprzez nie dalej analizowane już w oparciu o błędne przesłanki. Jak ujmuje to autorzy raportu Banku Światowego, wymiar ekonomiczny stał się dziś podstawowym kryterium pomiaru globalnych związków pomiędzy jednostkami państwowymi, organizacjami czy systemami społecznymi (Spence, Leipziger, 2010). Perspektywa ta jest zgodna z twierdzeniem Thomasa Friedmana, że upowszechnianie się wolnorynkowego kapitalizmu jako globalnego standardu porządku społeczno-ekonomicznego jest główną wykładnią wszelkich procesów globalizacyjnych (Friedman, 1999).

Związek trendów globalizacyjnych i przemian zachodzących w obszarze religijności jest najczęściej rozważany przez badaczy formułujących swoje wnioski na podstawie definicji tego, czym są owe trendy w kontekście najważniejszych wskaźników ekonomicznych, politycznych i społecznych, które dotąd z powodzeniem uchodziły za standardową formułę tego zjawiska. Globalizacja definiowana była zatem w kategoriach procesów homogenizacyjnych, jeśli chodzi o wzory społeczne i kulturowe, a także rosnącej roli ponadnarodowych i ponadregionalnych powiązań o charakterze komunikacyjnym, geopolitycznym i makroekonomicznym. To klasyczne ujęcie jest jednak nieadekwatne do najnowszych zjawisk społecznych. W pierwszym z wymienionych obszarów koncepcyjnych można przywołać teorię sformułowaną przez George'a Ritzera, Anthony'go Giddensa czy Arjuna Appaduraia. Zwłaszcza ten ostatni jest przykładem rozumienia globalizacji jako ogólnego formatu stosunków, w którym model zachodni stanowi wyznacznik globalnej modernizacji i zmiany obowiązujących porządków społeczno-kulturowych.

W znanej pracy *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalisation* Appadurai zwraca jednak uwagę nie na globalne połączenia *per se*, lecz na pęknięcia i różnice powstałe na skutek ich przemożnego wpływu na nasze życie w tak skonstruowanym świecie (Appadurai, 1996, s. 27). Jego fundamentem są bowiem dwa czynniki, a raczej dwie historyczne fazy, tj. masowe migracje i elektroniczne środki przekazu. Warunkują one obecną dynamikę zmian kulturowych poprzez przenikanie się i współzależność ekonomii, polityki i procesów społecznych. Jak zauważa Appadurai, globalizacja kultury nie jest jednak tożsama z homogenizacją, choć procesy te wykorzystują mechanizmy homogenizacyjne, stosowane przez lokalne ekonomie polityczne i kulturowe (Appadurai, 1996, s. 42). W konsekwencji zostają one zaprzęgnięte w narodowe dyskursy tożsamości, idee wolnorynkowe lub fundamentalizmy. Efektem tego jest stałe napięcie między homogenicznością a różnicą, a także „pożeranie się” idei, których źródła tkwią jeszcze w myśli oświeceniowej. Zdaniem Appaduraira stanowi to o naturze globalnej kultury i rzutuje na pięć podstawowych obszarów, w których współcześnie następuje przepływ idei i treści: 1) etniczny, 2) medialny, 3) technologiczny, 4) finansowy i 5) ideowy. Przedstawiona przez niego wizja globalizacji jest konstruktem o złożonej strukturze i uwzględnia wysokie tempo globalnych transformacji. Gdy zaś weźmiemy pod uwagę zmiany pokoleniowe i ich podstawy lokujące się w polu tożsamości, tezy te stają się szczególnie aktualne. Fluktuacje tożsamości stanowią też odrębny temat dyskusji nad dzisiejszym stanem procesów globalizacyjnych i warunkowaniem przez nie takich pól współczesnej kultury, jak sfera wierzeń.

Jak zauważa Manuel Castells, problem tożsamości w dobie globalizacji rezonuje bardziej w ostatnich latach aniżeli w minionych dekadach (Castells, 2006). Jednocześnie stwierdza on, że kulturowo konstruowane tożsamości rzutują dziś bezpośrednio na wzory percepcji rzeczywistości. Spoglądanie na świat przez pryzmat kultury jest w tym sensie czymś powszechnym i stanowi jeden z widocznych schematów kreowania globalnej ekumeny znaczeń, zwłaszcza w dobie cyfrowo stymulowanej mediasfery umożliwiającej natychmiastową akulturację i hybrydyzację języka kultury symbolicznej. Różne idee lokalne zostają poddane formatowaniu i adaptacji do nowych kontekstów, znoszących dotychczasowe granice i ramy rozumienia. Dla Castellsa globalizacja jest przede wszystkim procesem strukturalnym, co znaczy, że nie jest zwykłą ideologią, lecz obiektywnie zachodzącym procesem w obrębie ekonomii, społeczeństwa, instytucji, kultury itd. (Castells, 2006, s. 57). Bezpośrednie jego efekty obserwujemy w praktykach codzienności czy formach komunikacji. Poszukiwanie w nich odpowiedzi na to, kim jesteśmy, stanowi popularną formułę tożsamości globalnych, ta zaś jest upowszechniana w społeczeństwie sieci dzięki narzędziom medialnym. W tym układzie struktury

tożsamości podlegają nieustannym transformacjom i hybrydują rozmaite treści w celu zaspokajania jednostkowych potrzeb identyfikacji. Umożliwia to konstruowanie obrazów wspólnoty ponad aparatem państwa, narodu czy grupy etnicznej. Warto zauważyć, że włączane w te struktury są nie tylko elementy kultur etnicznych i narodowych, lecz także składowe kultury popularnej obecne w infosferze. Dla Castellsa i innych socjologów komunikacji proces ten stanowi niezbywalną właściwość współczesności. Globalne zależności oraz kanały obiegu informacji lub znaczeń tworzą skomplikowane układy sieciowe, wpływając zarówno na jednostkowe tożsamości, jak i na ogólne ramy ich umocowania w rzeczywistości i w jej poszczególnych wymiarach. Nie może zatem dziwić, że Giddens mówi o globalizacji jako zjawisku postrzeganym w czterech wymiarach: 1) ekonomii kapitalizmu, 2) systemu państwa narodowego, 3) światowego ładu militarnego, 4) poziomu uprzemysłowienia (Giddens, 2008). Ukazane przez niego konsekwencje nowoczesności dotyczą każdego z nich w różnym stopniu, lecz wszystkie kształtują pęd modernizacyjny bazujący na przekonaniu o konieczności wyrażania własnego ja w kategoriach sytuujących się ponad granicami pojęcia narodu, lokalności i lokalnych interesów czy nawet własnej biografii. Heikki Patomäki identyfikuje ten imperatyw zespolenia jednostkowych tożsamości z wielką historią jako słabość każdej globalnej tożsamości, sprzeczny nie tylko z politycznym realizmem, założeniami teorii poststrukturalnej, ale także z fenomenem kosmopolityzmu, którego zasadnicza idea zezwala na jednoczesne bycie tu i tam w sensie przynależności kulturowej, społecznej lub realizacji interesów poszczególnych grup narodowych, społecznych i politycznych (Patomäki, 2010).

Niemniej tożsamość globalna jest zjawiskiem badanym nie tylko w kontekście komunikacyjnym. Ma ona również istotne znaczenie społeczne. Jak dostrzegają bowiem Joseph de Riviera i Harry Carson, globalna tożsamość wymaga stworzenia poczucia globalnego komunitaryzmu, by nowa wspólnota była budowana poprzez rytuały, pozwalające celebrować relacje pomiędzy jej członkami (de Riviera, Carson, 2015, s. 315). Przeprowadzone przez wspomnianych badaczy psychologiczne studia preliminarne tych relacji w kontekście tożsamości globalnej przyniosły odpowiedzi na trzy zasadnicze pytania wyłaniające się z tego fenomenu. Odnoszą się one do globalnej wspólnotowości jako formy wyrazu globalnej tożsamości, tj. tego, jakie składowe globalnej tożsamości mogą podlegać celebracji, a także tego, w jakim stopniu ta celebracja wpływa na uczestników globalnej wspólnoty. Ich wyniki pokazały, że nie tylko możliwe i istotne jest poczucie przynależności do wspólnot ponadlokalnych, ale także to, że celebracja związku z globalną wspólnotą wzmacnia go i zakotwicza na poziomie tożsamościowym (de Riviera, Carson, 2015, s. 322). Przyjęta w wyniku tego skala poczucia globalnego obywatelstwa

określa korelację między praktykami przynależności a poczuciem nie tyle bycia obywatelem świata, ile bliskości ze wszystkimi ludźmi na poziomie intersubiektywnym. Jest ona stosowana jako narzędzie badania relacji przynależności także przez innych badaczy, np. Sama McFarlanda i Williama Hornsby'ego czy A.M. Malscha i Allena M. Omoto (McFarland, Hornsby, 2015; Malsch, Omoto, 2007). Aspekt psychologiczny globalnej tożsamości pozostaje zatem zagadnieniem analizowanym w kontekście budowania nowych form społeczeństwa obywatelskiego. Struktury tego modelu społecznego ulegają jednak także przemianom na poziomie globalnym, ponieważ znaczące relacje, wiążące ludzi ze sobą, są kształtowane przez znacznie bardziej złożone czynniki niż na poziomie narodowym. Instytucja państwa i jej aparat instytucjonalny nie są bowiem w stanie wyjść naprzeciw potrzebom obywateli w zakresie wyrażania ich tożsamości, zwłaszcza gdy tożsamości te wykraczają poza ustalone wzory etniczności, klasy społecznej, płci, rasy czy religijności. Globalna tożsamość jest zatem z definicji transgresywną konstrukcją umieszczoną w polu dynamicznych przemian, a wymienione wyżej odniesienia kulturowe są często niewspółmierne z widocznymi w przestrzeni publicznej źródłami treści, istotnymi dla omawianego typu tożsamości. Problem ten staje się widoczny w kontekście religijnym. Czerpanie inspiracji z kultury masowej do tworzenia nowych form duchowości i religijności stanowi właśnie przykład procesu konstruowania kolejnych specyficznie pojmowanych iteracji samoidentyfikacji globalnych. O ile jednak popreligijność jest interesującym z socjologicznego punktu widzenia zjawiskiem, o tyle nie wyczerpuje katalogu nowych form wierzeniowych funkcjonujących w globalnym obiegu znaczeń. Zwłaszcza gdy mówimy o religijności globalnej młodzieży, możemy dostrzec trendy z jednej strony charakterystyczne wyłącznie dla pokoleń dzisiejszych nastolatków i młodych dorosłych, z drugiej – ukazujące konsekwencje procesów transformacji kulturowej obejmujących wiele innych grup społecznych.

Pojęcie globalnej młodzieży samo w sobie jest dość problematyczne, jeśli chcemy traktować je w sposób zbiektywizowany jako użyteczną badawczo kategorię operacyjną. Zgodnie z definicją ONZ za młodzież uznajemy ludzi w wieku 15–24 lata. Niemniej pojęcie to znajduje dziś zastosowanie w analizach dokonywanych na rzecz rozmaitych instytucji międzynarodowych zainteresowanych uporządkowaniem tendencji globalizacyjnych i ukazaniem charakteru współczesnych ram relacji społecznych. Należą do nich Organizacja Narodów Zjednoczonych, UNESCO, organizacje pozarządowe i niezależne think tanki. Analizy te obejmują zazwyczaj takie parametry, jak: zdrowie i dobrostan, edukacja, szanse i kompetencje zawodowe, światopogląd polityczny, partycypacja w życiu publicznym i postawy obywatelskie, czynniki wykluczenia lub inkluzji. Według autorów raportu The Commonwealth

Secretariat wskaźnik rozwoju globalnej młodzieży (Youth Development Index) w wymienionych obszarach pokazuje, że wśród młodych ludzi ze 181 badanych krajów następuje powolny wzrost w zakresie YDI, a ogólna sytuacja polepsza się szybciej w krajach nienależących do obszaru Wspólnoty Narodów odpowiednio z wartościami 2,8 i 3,1 (The Commonwealth Secretariat, 2020, s. XXV). Z kolei Międzynarodowa Organizacja Pracy (International Labour Organization) w raporcie z 2022 r. wskazuje, że na globalnych rynkach pracy bezrobocie w tej grupie jest trzykrotnie wyższe niż wśród osób dorosłych (International Labour Organization, 2022, s. 26). Jest to jednak zrozumiałe ze względu na proces kształcenia młodzieży, lecz również uwarunkowane negatywnymi skutkami procesów makroekonomicznych i niepewnej sytuacji ostatnich lat zarówno w znaczeniu geopolitycznym, jak i nadal odczuwalnych skutków pandemii COVID-19.

Religia pozostaje jednak zwykle poza głównym obszarem zainteresowania tych instytucji z powodu apriorycznie zakładanej sekularyzacji młodego pokolenia albo jest obiektem debat, lecz bardziej w kontekście lokalnym lub regionalnym. Globalna młodzież jest grupą społeczną, w której zmiany w sferze duchowości i religijności są ściśle powiązane z płaszczyzną kulturową, i to ten aspekt rzeczywistości należy rozpatrywać jako decydujący podczas rekonstrukcji przemian globalnej religijności. Jak zauważa Jennifer Gidley (2002), można wskazać kilka głównych antynomii i czynników kulturowych kształtujących omawiane procesy. Należą do nich: 1) opozycja indywidualizm – komunitaryzm, 2) kolonizacja – wyobraźnia, 3) sekularyzacja kultury globalnej, 4) degradacja środowiska naturalnego (Gidley, 2002, s. 8). Najbardziej interesującym trendem w kontekście przedstawionego tu problemu jest sekularyzacja. Gidley identyfikuje społeczne i ideologiczne skutki procesów sekularyzacyjnych wśród globalnej młodzieży, z kontestacją obowiązujących dotąd norm społecznych, upowszechnianiem się postaw osadzonych w racjonalności ekonomicznej i wynikającym z niej nastawieniem na realizację ideałów kapitalizmu. Podobne stanowisko reprezentuje Mark Weston, który w studium przygotowanym dla UNICEF-u sugeruje, że zerwanie dotychczasowej umowy społecznej przez młode pokolenie jest dystynktywne dla sytuacji ostatnich dwóch dekad, w których globalne kryzysy dotknęły tę grupę znacząco (Weston, 2022, s. 1). Widoczne na tym tle wykluczenie młodzieży z procesów decyzyjnych przekłada się w jego przekonaniu na zerwanie więzi z instytucjami, wykluczenie edukacyjne, deficyty kluczowych kompetencji i trudności w znalezieniu pracy. Bazując na danych płynących z badań przeprowadzonych w ramach projektu The British Council Next's Generation w grupie wiekowej 15–24 lata w 17 krajach (tak o dużym, jak i małym PKB), Weston przytacza opinie badanych i stwierdza, że tym, co charakteryzuje dzisiaj aspiracje ży-

ciowe młodych ludzi, jest żądanie włączenia ich do wielopoziomowej debaty społecznej i przeciwdziałanie międzypokoleniowym podziałom (Weston, 2022, s. 3). Tworzenie bezpiecznej przestrzeni do takiej debaty, wprowadzenie efektywnych narzędzi przełożenia jej wyników na podejmowane decyzje to jedne z przedstawianych postulatów. Ważnym elementem wizji przyszłości tworzonej przez badaną młodzież jest ponadto konieczność wypracowania odpowiednich płaszczyzn porozumienia i komunikacji, zarówno w formie cyfrowej, jak i fizycznej. Ten ostatni postulat jest o tyle ciekawy, że pokazuje jedną z kluczowych cech młodego pokolenia – technicyzację relacji i języka. Dlatego nie może dziwić obecność narzędzi cyfrowej komunikacji i mediów społecznościowych w każdej sferze życia i codziennych praktyk globalnej młodzieży (Kowalczyk, 2022). Rzutuje to też na sferę religijną, a widocznym wzorem nowej globalnej religijności jest nie tylko włączanie rozmaitych treści cyfrowych w doktryny nowych ruchów religijnych, wykorzystanie nowoczesnych narzędzi i kanałów komunikacji przez tradycyjne kościoły w celu pozyskania młodych wiernych, wszechobecność estetyki typowej dla cyfrowego świata w ikonografii religijnej, ale także ustanowienie technologii cyfrowych sworzniem duchowych poszukiwań i uznanie ich jako niezbywalnej składowej współczesności na poziomie ideologicznym. W efekcie współczesna globalna religijność przechodzi głębokie transformacje w wymiarze strukturalnym i często migruje wraz z młodymi ludźmi w rzeczywistość cyfrową.

Czym jest zatem globalna młodzież? Rozpatrując ten fenomen w wymiarze kulturowym i tożsamościowym, można stwierdzić, że reprezentuje ona cechy właściwe kondycji kultury zachodniej w epoce postprzemysłowej i globalnego obiegu informacji. Taka definicja nie jest jednak zadowalająca, jeśli chcielibyśmy ustalić, jak reprezentowane dzisiaj przez młodych ludzi postawy i wartości zyskują wyraz w tych obszarach życia społecznego, które z rzadka jedynie wiążą się lub wiązały się dotąd z typowymi dla późnego zachodniego kapitalizmu konsumeryzmem i materializmem. Wskazane przeze mnie wcześniej postulaty politycznej i społecznej sprawczości są obecnie coraz głośniej wyrażane w odniesieniu do kluczowych problemów współczesności, takich jak kwestie środowiskowe i skutki życia w dobie antropocenu czy radykalizacja stanowisk politycznych i polaryzacja spojrzeń na porządek społeczny. Tożsamość globalnego nastolatka z konieczności jednak zostaje osadzona w dostępnej ofercie kultury globalnej, i to ta właśnie oferta określa ramy konstruowania partykularnych i ogólnych form autoidentyfikacji. Jak twierdzi Zbyszko Melosik, globalny nastolatek jest produktem globalnej kultury konsumpcji i rozumuje zgodnie z jej logiką, określając własne ja (Melosik, 2002). Kieruje się on często takimi wartościami tej kultury, jak nastawienie na uzyskanie przyjemności, natychmiastowość, hiperpartykularyzacja, skrajny indywidualizm lub obse-

syjny konsumeryzm. Odpowiadają one wymogom kultury instant, tj. modelu, w którym opozycja kultury wysokiej i niskiej zostaje unieważniona na rzecz imperatywu natychmiastowości dostępu i nieograniczonej konsumpcji. Według Melosika styl życia w ciągłym przyspieszeniu przekłada się na traktowanie rzeczywistości przez globalnych nastolatków w sposób, w jaki poruszają się oni w świecie cyfrowych treści. Klikając pomiędzy szybko zmieniającymi się ofertami, dokonują doraźnych wyborów i budują struktury własnej tożsamości na podstawie popkulturowych znaczeń lub sami tworzą hybrydowe formy kulturowe, by następnie osadzić je w polu globalnych sieci relacji.

Globalna religijność i globalna młodzież rozpatrywane w perspektywie systemowej stanowią zjawiska podlegające obecnie równoległym przemianom na wielu płaszczyznach, nie tylko w kontekście wpływu nowych technologii na zmianę dróg komunikacji. Jest to także związane ze zmianą dokonującą się w formach i charakterze procesów socjalizacyjnych, których źródło znajduje się nierzadko poza domeną lokalności, i skłania do spojrzenia na lokalne transformacje społeczne także od strony uwarunkowania ich przez wybrane czynniki globalizacyjne. Niemniej gdy rozpatrujemy religijność globalnej młodzieży w kategoriach liczb bezwzględnych, możemy dostrzec tendencje kształtujące się zarówno w krajach zamożnej globalnej północy, jak i uboższego południa, a dotyczące przemian religijności nie tylko w tej grupie wiekowej. Przypatrując się tym trendom w najbardziej uogólnionym, globalnym wyrazie, możemy nie tylko określić zespół głównych czynników transformacyjnych religijności młodzieży, lecz także dostrzec zależności pomiędzy trendami charakterystycznymi dla adolescentów i osób dorosłych. Pozwoli to zweryfikować hipotezę na temat globalnej sekularyzacji, a na pewno ją zniuansować w związku z widocznym rozwarstwieniem międzypokoleniowym. Jest to o tyle istotne, że dane regionalne, np. ze Stanów Zjednoczonych, zebrane przez Instytut Gallupa wskazywały jeszcze w 2008 r., iż 77% Amerykanów jasno definiuje siebie jako chrześcijan (Newport, 2009).

Tymczasem w raporcie na temat globalnej religijności Pew Research Center z 2012 r. i badań realizowanych w 230 krajach w ramach projektu „Global Religious Futures” nie potwierdzono spadku znaczenia religii we współczesnym życiu społecznym, gdyż 8 na 10 osób nadal deklaruje związek z jakąś formą wierzeń (Pew Research Center, 2012, s. 9). Dawało to wówczas około 5,8 miliarda ludzi (dorosłych i młodzieży) wykazujących afiliację religijną, czyli 84% światowej populacji. Ciekawe jest jednak to, że z tej liczby aż 1,1 miliarda osób nie deklarowało konkretnej afiliacji, lecz nadal wykazywało postawy religijne, co daje w sumie 16% populacji. Sprawia to, że grupa ta zajmuje trzecie miejsce pod względem wielkości, zaraz po chrześcijanach i muzułmanach. Warto zauważyć, że większość (76%) ludzi z tej grupy zamieszkuje ludne regiony Azji

i Pacyfiku. Pierwszą pod względem popularności religią w tym regionie jest hinduizm, a następnie islam i buddyzm. Region ten jest też obecnie najludniejszy i skupia prawie 60% globalnej populacji. Średnia wieku wynosi w nim na 2023 r. 31,9 lat, co daje względnie młodą populację w takich krajach, jak Indie czy Chiny kontynentalne.

Fakt ten koresponduje z danymi dotyczącymi wieku respondentów. Średnia wieku badanych muzułmanów wyniosła 23 lata, a wśród hindusów mediana wynosiła 26 lat, przy średniej we wszystkich grupach wynoszącej 28 lat (Pew Research Center, 2012, s. 13). Dla porządku warto przywołać dane dotyczące średniej wieku dla pozostałych badanych grup – wynosiła ona odpowiednio: chrześcijanie – 30 lat, religie tradycyjne – 33 lata, brak afiliacji religijnej – 34 lata, buddyści – 34 lata, Żydzi – 36 lat. Nietrudno zatem dostrzec, że globalny przyrost populacji i skupienie jej na kontynencie azjatyckim ma przełożenie na dane statystyczne dotyczące poziomu globalnej religijności. Widoczna jest również tendencja demograficzna mówiąca o spadku średniej wieku tam, gdzie przyrost naturalny jest największy. Pozwala to na sformułowanie twierdzenia, że największa dynamika przyrostu naturalnego przekłada się na inspirowane wymianą pokoleń dynamiczne zmiany w wybranych sferach życia społecznego i kultury, a zatem także religii i duchowości. Według innego raportu tej samej instytucji z 2017 r. przewiduje się bowiem, że już w 2035 r. muzułmanie będą najszybciej rozwijającą się demograficznie grupą religijną na świecie, a dzieci urodzone w tej grupie będą nieznacznie liczniejsze niż ich chrześcijańscy rówieśnicy w stosunku 225 do 224 milionów (Pew Research Center, 2017, s. 4). W przypadku tych ostatnich młodzi wyznawcy będą znaczący jedynie regionalnie, głównie na obszarze Afryki subsaharyjskiej i przewiduje się, że proces ten będzie widoczny przez kilka nadchodzących dekad. Na drugim końcu spektrum demograficznego będą znajdować się osoby bez jednoznacznej afiliacji religijnej, wśród których spadek urodzeń jest wyraźny i zgodnie z prognozami w latach 2055–2060 jedynie 9% nowo narodzonych dzieci pojawi się w tej grupie. Wynika z tego, że współczesna i przyszła globalna religijność nabiera młodego charakteru i to w bardzo tradycyjnym znaczeniu przynależności przyszłej młodzieży do dużych wyznań.

Podobne wnioski płyną z najnowszych danych zebranych przez IPSOS w 2023 r. i odnoszących się do charakteru globalnej religijności (IPSOS, 2023). Znajdujemy wśród nich bardziej szczegółowe dane z 26 krajów, w tym odnoszące się do treści religijnych i stosunku do nich globalnych wyznawców. Objawiający się w odpowiedziach problem podziału pokoleniowego został ujęty poprzez wskazanie na specyficzną religijność przedstawicieli pokolenia Z (ludzi urodzonych w latach 1997–2012), jak też jej odmienność

względem religijności pokolenia baby boomers (ludzi urodzonych w latach 1945–1960), pokolenia X (urodzonych w latach 1965–1980) i pokolenia millenialsów (urodzonych w latach 1980–1997). Jeśli chodzi o główne tendencje związane z afiliacją religijną i rozwarstwieniem pokoleniowym, widzimy, że nieznaczna większość (52%) boomersów to chrześcijanie, a w przypadku pokolenia Z – to już jedynie 42% badanych (pokolenie X i millenialsi to odpowiednio: 44% i 48%). Wśród boomersów jest też najwyższy odsetek osób bez afiliacji religijnej, wynoszący 32%, przy wartości pokolenia Z na poziomie 29%, pokolenia X – 29% i millenialsów – 28%. Zgodnie z tymi danymi religijność globalnej młodzieży podpada pod dość tradycyjny wzorzec przynależności do kluczowych grup religijnych. Nie wyklucza to jednak tendencji sekularystycznych wśród młodych ludzi, jak np. katolików i protestantów z pokolenia Z. O ile spadek zainteresowania tymi wyznaniem odnotowuje się w tej grupie w niektórych krajach, o tyle w innych widać tendencję przeciwną. Najwyższą wartość negatywną wśród młodych katolików odnotowuje się w Belgii (29%), Włoszech (28%), Peru (25%), Polsce (24%) i Francji (22%). Nieznaczne wzrosty identyfikacyjne widać zaś w Afryce Południowej (6%), Australii (5%), Szwecji (4%) i Wielkiej Brytanii (3%). Ciekawe jest pokrywanie się części tych krajów z negatywną identyfikacją z protestantyzmem. Wynosi ona w przypadku Szwecji 24%, Australii – 23%, Wielkiej Brytanii – 19%, Kanady – 14% i Afryki Południowej – 13%. Trudno natomiast jednoznacznie ocenić na tym etapie, na ile zjawisko konwersji religijnej przyczynia się do tych rozbieżności, a na ile mamy tu do czynienia ze zmianami w demografii poszczególnych grup wyznaniowych. Znaczący wzrost można zaś odnotować w części tych państw w przypadku religii orientalnych, takich jak islam, buddyzm czy hinduizm. W samej Wielkiej Brytanii przedstawiciele pokolenia Z wykazują wzrost identyfikacji z islamem o 16%, w Szwecji – o 12%, a w Belgii – o 10%. Tutaj z kolei czynnikiem zmiany są procesy migracyjne ostatnich kilkunastu lat. Skokowy wzrost zainteresowania buddyzmem wśród młodzieży widać zaś w Singapurze (22%), a największy spadek w Japonii (21%) i Korei Południowej (13%). Jeśli zaś chodzi o hinduizm, to dynamika pozytywnej identyfikacji pokolenia Z nie jest już tak duża i wynosi w Indiach i w Kanadzie 6%, a w Australii – 3%.

Pomijając globalne dane demograficzne, warto się zastanowić, jak kształtuje się globalna religijność w zakresie doktryn i idei religijnych. Raport IPSOS przynosi także w tej mierze ważne informacje na temat głównych składowych doktrynalnych oraz ich zależności od siebie. Jest to istotne dla zrozumienia argumentów na rzecz globalnej religijności i zweryfikowania tezy o globalnej sekularyzacji. I tak aż 61% badanych wierzy w Boga w postaci opisanej w świętych pismach, 21% deklaruje brak wiary w Boga lub jakkolwiek inną istotę wyższą, 20% wyraża natomiast wiarę w wyższą siłę lub istotę, lecz nie

w formie opisanej w świętych pismach. Tych, którzy wierzą w tradycyjnie pojmowanego Boga, najwięcej jest w krajach takich jak: Brazylia, Afryka Południowa, Turcja, Indie, Kolumbia, Meksyk i Peru. W perspektywie międzypokoleniowej przekonania te rozkładają się dość równomiernie między poszczególnymi kohortami (z wyjątkiem boomersów) i oscylują wokół 40% respondentów wierzących w tradycyjnego Boga (boomersi to 35%). Rozbieżności widać natomiast w przypadku pozostałych przekonań. Boomersi są bowiem grupą, w której najliczniej występują agnostycy i ateści (21%), przy najmniejszej wartości tych postaw w pokoleniu Z (19%). Millennialsi i pokolenie X reprezentują w tej kwestii zbliżone wartości (odpowiednio: 20% i 21%). Podobnie rzecz ma się w przypadku indywidualnej wizji religii i Boga przy wartościach wynoszących 20% dla boomersów, 22% – dla pokolenia Z, 20% – dla millenialsów i 19% – dla pokolenia X.

Nie oznacza to jednak, że młode pokolenie wykazuje globalnie tendencje neokonserwatywne. W pokoleniu Z można również zauważyć dynamikę związaną z kryzysem wiary i spadkiem liczby osób identyfikujących się z tradycyjnymi dogmatami wielkich religii (IPSOS, 2023, s. 16). Najbardziej negatywny stosunek we wskazanej grupie do tych przekonań mają mieszkańcy Meksyku (20%), Brazylii, Włoch i Południowej Afryki (17%), Kolumbii (16%) i Stanów Zjednoczonych (14%). Wzrost zainteresowania globalnej młodzieży tym typem religijności widać zaś wyraźnie w Szwecji (28%) i w nieco mniejszym stopniu w Niemczech i na Węgrzech (12%), a także w Wielkiej Brytanii (11%) i Holandii (7%). Mając na uwadze te deklaracje, można także określić wartości wierzeń wypływające z zasadniczych idei obecnych w wielkich religiach światowych, takie jak wiara w istnienie nieba, piekła, istot nadprzyrodzonych i szatana. Wśród przedstawicieli pokolenia Z idee te podziela dość wysoki odsetek osób, oscylujący we wszystkich wymienionych odniesieniach wokół 20%. Co więcej, religia i religijność wydaje się nadal dla młodych ludzi ważną składową codziennych praktyk i światopoglądu. W przypadku danych IPSOS odnotowano wzrost o 9% wśród osób deklarujących, że religia jest ważnym czynnikiem w ich życiu, o 7% – twierdzących, że wierzący prowadzą szczęśliwsze życie, i o 9% – wyrażających opinię, że ludzie religijni są lepszymi obywatelami. Nieznaczny wzrost (3%) widać w przypadku identyfikacji religijnej jako podstawy własnej tożsamości. Ciekawy jest wynik dotyczący stosunku młodych ludzi do osób niereligijnych. Wśród respondentów aż o 13% więcej twierdzi, że traci szacunek do takich osób w chwili, gdy się o tym dowiadują. Nie oznacza to jednak, że współczesna młodzież jest mniej tolerancyjna od poprzedników. Aż 76% respondentów czuje się bowiem komfortowo w towarzystwie osób reprezentujących inne wyznanie (IPSOS, 2023, s. 2). Można zatem zaryzykować twierdzenie, że młode pokolenie osób

religijnych wykazuje znacznie wyższy poziom tolerancji religijnej niż pokolenie ich rodziców i dziadków.

Co można zatem powiedzieć o religijności globalnej młodzieży w aspekcie relacyjnym? Dla lepszego zrozumienia odpowiedzi na to pytanie należy zastanowić się najpierw nad naturą preferowanych relacji społecznych pokolenia dzisiejszych nastolatków i młodych adolescentów. Jak twierdzi Anthony Turner, w tym względzie pokolenie Z jest grupą wykazującą duże zainteresowanie wchodzeniem w relacje i interakcje społeczne, aczkolwiek pośrednikiem w nich są technologie medialne, głównie rozwiązania smartfonowe (Turner, 2015, s. 107). Wysoki wskaźnik korzystania z tych technologii wiąże się zdaniem Turnera z istotną cechą tego pokolenia, tj. unikaniem niepewności i odrzucenia społecznego, skutkującą cyfrowym eskapizmem w sieci społecznościowe i świat cyfrowej fantazji. Redukcja bezpośrednich relacji i upowszechnienie się cyfrowego pośrednictwa skutkuje też jednak takimi zjawiskami, jak rosnący problem cyberprzemocy czy oczekiwanie natychmiastowej gratyfikacji, oraz problemami natury neurologicznej, jak deficyty w zdolności skupiania uwagi. Nie bez przyczyny brak głębi relacyjnej w wymiarze społecznym i psychologicznym jest dla pokolenia Z źródłem frustracji na poziomie intersubiektywnym, to zaś wpływa nie tylko na sferę religijną, ale także na relacje intymne, zawodowe lub rówieśnicze.

Podsumowując główne tendencje zmiany w religijności globalnej młodzieży i wyniki dostępnych badań nad tym zjawiskiem, można stwierdzić, że współczesną młodzież przyciągają do religii trzy zasadnicze czynniki: 1) poczucie odnalezienia celu i sensu życia w bezpośredniej relacji z Bogiem (przy jednoczesnym odrzuceniu jej wymiaru instytucjonalnego w dotychczasowej formie), 2) poczucie przynależności do wspólnoty ludzi myślących w podobny sposób i podzielających dane przekonania religijne, 3) przekonanie o tym, że wiara religijna czyni różnicę w jakości życia i wpływa pozytywnie na dokonywane wybory i dylematy etyczne, stanowiąc swego rodzaju drogowskaz w hiperpartykularnej i niezbornej rzeczywistości, w której szybka zmiana stała się standardem nowoczesnego życia (Collins-Mayo, 2012, s. 85). Intymność relacji z Bogiem i indywidualizacja tego stosunku poprzez odrzucenie struktur instytucjonalnych należy zatem do cech dystynktywnych kultury globalnej młodzieży w tym sensie, że jej przedstawiciele coraz częściej otwarcie wyrażają ten postulat i podejmują działania na rzecz zmiany religijnego status quo w tym wymiarze, lecz bez porzucenia podstawowych idei doktrynalnych. Obserwację tę potwierdza bardziej ogólny zwrot subiektywny kultury globalnej. Spersonalizowana religijność staje się wówczas pewną formą duchowości i pozwala na silniejszą dywersyfikację praktyk, znaczeń i języka, jak również wartości mieszczących się w danej formule globalnej religijności współczes-

nego nastolatka. I choć ów nastolatek nierzadko wykazuje zainteresowanie sferą duchowości i religią, to w szerszej skali transformacji międzypokoleniowej widać również duży stopień religijnej indyferencji globalnej młodzieży. Jak uważa David Voas, obojętność religijna to dominujący wśród młodych ludzi typ postawy, a brak zainteresowania tą sferą życia może wynikać z upowszechniania się modelu konsumenckiego (Voas, 2009). To, co Voas nazywa rozmytą wiarą (ang. *fuzzy fidelity*), nie jest wcale tożsame z sekularyzacją. Zasięg i powszechność indyferencji religijnej jest w przekonaniu tego badacza zupełnie inną kategorią zjawisk i stoi w sprzeczności z tezą sekularyzacyjną, ponieważ stosunek do idei religijnych i transcendencji w modelu sekularnym stanowi niezmiennie subwersję religijnego status quo, a dziś widzimy w wielu sferach zanik postaw o takim charakterze.

Literatura

- Appadurai, A. (1996). *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis – London: University of Minnesota Press.
- Appadurai, A. (2006). The right to research. *Globalisation, Societies and Education*, 4(2), 167–177.
- Castells, M. (2008). *Siła tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cnaan, R.A., Gelles, R.J., Sinha, J.W. (2004). Youth and Religion: The Gameboy Generation Goes to “Church”. *Social Indicators Research*, 68, 175–200.
- Collins-Mayo, S. (2012). Youth and religion. An international perspective. *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik*, 11 (1), 80–94.
- Friedman, L.T. (1999). *The Lexus and the Olive Tree*. New York: Anchor Books.
- Giddens, A. (2008). *Konsekwencje nowoczesności*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Hernandez, B.C. (2011). *The religiosity and spirituality scale for youth: development and initial validation*. LSU Doctoral Dissertations, 2206, 1–38.
- IPSOS (2023). *Global Religion: Religious Beliefs Across the World*, 1–40.
- Kowalczyk, E. (2022). Digital competences of generation Z in the area of work and professional development. *Zeszyty Naukowe. Organizacja i Zarządzanie*, 159, 169–182.
- Malsch, A.M., Omoto, A.M. (2007). *Prosocial behavior beyond borders: Understanding a psychological sense of global community*. Claremont: Department of Psychology, Claremont Graduate University.
- McFarland, S., Hornsby, W. (2015). An analysis of five measures of global human identification. *European Journal of Social Psychology*, 45, 806–817.
- Nilan, P., Feixa, C. (2006). Introduction: youth hybridity and plural worlds. W: P. Nilan, C. Feixa (red.), *Global Youth? Hybrid Identities, Plural Worlds* (s. 1–13), London – New York: Routledge.
- Patomäki, H. (2010). Is a global identity possible? The relevance of Big History to self-other relations. *Refugee Watch*, 13, 53–77.

- Pew Research Center (2012). *The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010*. Washington DC.
- Pew Research Center (2017). *The Changing Global Religious Landscape*. Washington DC.
- Rivera, J. de, Carson, H.A. (2015). Cultivating a Global Identity. *Journal of Social and Political Psychology*, 3(2), 310–330.
- Secretary-General's Report to the General Assembly, A/36/215, 1981.
- Spence, M., Leipziger, D. (red.) (2010). *Globalization and Growth Implications for a Post-Crisis World*. Washington DC: World Bank Group.
- Turner, A. (2015). Generation Z: Technology and Social Interest. *The Journal of Individual Psychology*, 71(2), 103–113.
- Voas, D. (2009). The Rise and Fall of Fuzzy Fidelity in Europe. *European Sociological Review*, 25(2), 155–168.