

## **Marcin Nowak, Sacrum na kliknięcie? „Znak”, listopad 2011, nr 678.**

**Za pośrednictwem Internetu można dziś uczestniczyć we mszy świętej, odmawiać modlitwy, a nawet przyjmować wirtualne sakramenty. Sieć coraz wyraźniej odpowiada na potrzebę przynależenia do wspólnoty wierzących. Czy współczesna duchowość może całkowicie przenieść się do cyberprzestrzeni?**

**W dyskusji na temat wpływu Internetu na życie współczesnego człowieka zarysowują się dwa poglądy krańcowe i jeden starający się pogodzić sprzeczne stanowiska.** Krańce wyznaczają z jednej strony cyfrowi entuzjaści, z drugiej – cyfrowi pesymiści. Cyfroentuzjaści są przekonani o ogromnych możliwościach, jakie stwarza Internet. Jest on dla nich realizacją odwiecznej tęsknoty za pełnią wolności i emanacją egalitarnego społeczeństwa. Sieć w ich opisach jawi się jako przestrzeń kształtująca ludzką wyobraźnię, miejsce, w którym mogą spotkać się ludzie o różnym społecznym czy kulturowym pochodzeniu. Wydaje im się oczywistością, że Internet pokonuje wszelkie podziały, jakie dotychczas funkcjonowały w społeczeństwach.

Dla cyfropesymistów nie jest to tak oczywiste. Charakterystyczne dla przedstawicieli tego środowiska jest przekonanie o negatywnych konsekwencjach nadmiernego przebywania w cyberprzestrzeni. Rzeczywistość cyfrowa „rozmiękcza” osobowość współczesnego człowieka, a tym samym uderza we wspólnotę – przekonują. Internet jest dla nich zbiorem wyobcowanych jednostek niezdolnych do budowania więzi z innymi, wchodzących w przypadkowe, krótkotrwałe i powierzchowne kontakty. Ta iluzja relacji międzyludzkich – ich zdaniem – ogranicza kontakty realne, a w konsekwencji osłabia tradycyjne więzi społeczne.

Podobne podejście uwidacznia się także w poglądach na relację między Internetem a religią. Tutaj również mamy z jednej strony przedstawicieli stanowiska opowiadającego się za całkowitym przeniesieniem religii do Internetu, z drugiej natomiast tych, którzy uważają, że te dwie rzeczywistości są na tyle od siebie różne, iż mówienie o jakiegokolwiek relacji pomiędzy nimi to nedorzecznosc.

Trzecią grupę stanowią cyfrorealiści, czyli ci, którzy Internet traktują jak każde inne narzędzie, mają świadomość jego możliwości, ale i ograniczeń. Internet jest dla nich skutecznym środkiem, którego przydatność wyczerpuje się jednak między innymi w przypadku sakramentów. Jest to granica, której nie potrafią i nie chcą przekroczyć.

Różnorodność form obecności religii w rzeczywistości wirtualnej jest ogromna. Rozróżnienie na „religię w sieci” (*religion online*) oraz „sieciową religię” (*online religion*) autorstwa Christophera Hellanda, prezentowane już we wrześniowym numerze „Znaku” w tekście Pauli Płukarskiej *Religijny Internet w Polsce – hierarchiczny i interaktywny?* pozwala nieco uporządkować te niebywale bogate zjawiska.

### **„Nierealna” wspólnota**

Z „sieciową religią” mamy do czynienia tam, gdzie umożliwia się użytkownikom Internetu przynależność do społeczności wirtualnych pozwalających na praktykowanie danej religii. Są

to wszystkie te miejsca, które ułatwiają wchodzenie w kontakt z innymi wyznawcami, odprawianie rytuałów, modlitw, medytacji, organizowanie i przeprowadzanie pielgrzymek.

„Sieciowa religia” to jednak nie tylko rytuały, ale także specyficzne rozumienie wspólnoty. Mark Smith podaje kilka cech, które odróżniają społeczności wirtualne od tych istniejących w sieci. Są to:

- **aprzestrzenność:** możliwość dotarcia społeczności wirtualnych wszędzie tam, gdzie dociera Internet, o każdej porze, w każdej części globu;
- **asynchroniczność:** komunikacja w społecznościach internetowych nie musi się odbywać w czasie rzeczywistym – wysyłając komuś e-mail lub rozmawiając na forum, nikt nie spodziewa się natychmiastowej odpowiedzi, zwykle dopuszcza się pewne opóźnienia, nawet wówczas gdy rozmowa odbywa się w czasie rzeczywistym za pomocą czatu;
- **acielesność:** w przypadku społeczności wirtualnych nie ma miejsca na komunikację niewerbalną; oczywiście nowe możliwości technologiczne (kamery) mogą ową acielesność do pewnego stopnia wyeliminować;
- **astygmatyczność:** w wyżej wymienionych społecznościach sieciowych mniej niż w „realu” liczą się cechy społeczno-demograficzne czy fizyczne osób. Ludzie zaangażowani w społeczności internetowe mogą nigdy nie mieć szansy spotkać się w „realu” i to Internet umożliwia im nawiązanie relacji. Wchodząc w relacje, ulegamy stereotypom – bardzo często postrzegane cechy innych osób determinują nasz sposób zachowania wobec nich; astygmatyczność polega na tym, że możemy się w owym postrzeganiu mylić, może ono wcale nie zachodzić lub być ograniczone do wybranych cech. Internet daje duże możliwości ukrycia wielu z nich;
- anonimowość.

Do powyższych cech należy jeszcze dodać intencjonalność. Ludzie uczestniczą we wspólnotach wirtualnych z własnej woli – wybierają i decydują, której z nich chcą być członkami. Nie są tak silnie jak w realnych wspólnotach krępowani poprzez konwenanse czy normy społeczne i obyczajowe.

Dla zwolenników „sieciowej religii” nie ulega wątpliwości, że społeczności wirtualne zaspokajają zarówno potrzebę życia towarzyskiego, wsparcia, jak i informacji, a dodatkowo budzą poczucie przynależności oraz tożsamości grupowej. I choć więzi, które budują, nie są uzależnione od terytorium, to jednak można je uznać – zdaniem zwolenników „sieciowej religii” – za pełnoprawne społeczności ludzkie.

### **Sacrum online**

Fundamentem, na którym zdaje się opierać koncepcja „sieciowej religii”, jest kategoria „przeniesienia”. Kryje się za nią przekonanie, że nie ma różnicy między rzeczywistością *offline* a *online*. Jak pisze w swojej pracy *Religia a Internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Piotr Siuda: „Tożsamość sieciowa internautów w żadnym wypadku nie jest tak oderwana od tożsamości realnej, jak chcieliby pesymiści. Każda bowiem aktywność ludzi w cyberprzestrzeni podporządkowana jest celom ludzi w świecie realnym. To, jak zachowujemy się w realu, determinuje nasze zachowanie internetowe”.

Z takiej perspektywy religia w Internecie nie jest niczym nadzwyczajnym, stanowi po prostu jedną z aktywności, które człowiek „przeniósł” do rzeczywistości wirtualnej. Dla zwolenników sieciowej religii to „przenoszenie” wiąże się z zaistnieniem w sieci rozmaitych aktywności: modlitw, rytuałów, medytacji, pielgrzymek.

W Internecie bez trudu można znaleźć witryny umożliwiające praktykowanie „sieciowej” religii. Wystarczy spojrzeć na stronę [VirtualChurch.com](http://VirtualChurch.com), która została stworzona dla tych, którzy nie mają czasu lub ochoty uczęszczać do realnej świątyni. Na [VirtualChurch.com](http://VirtualChurch.com) można wziąć udział w protestanckim nabożeństwie, pomodlić się, przeczytać lub posłuchać fragmentów Pisma Świętego.

Kolejnym przykładem jest projekt **Church of Fools**, którego genezę, cele, konstrukcję oraz efekty świetnie opisał w swoim artykule jeden z jego twórców – Simon Jenkins. Trwający dwanaście tygodni, zapoczątkowany w maju 2004 r. projekt polegał na stworzeniu modelu trójwymiarowej świątyni, w której odprawiane byłyby msze, oraz toczyły się dyskusje na tematy religijne. Twórców sponsorował Kościół metodystów z Wielkiej Brytanii oraz biskup Londynu. Wirtualny Kościół nie identyfikował się z żadnym konkretnym odłamem chrześcijaństwa, skierowany był do wszystkich wyznawców tej religii. Celem eksperymentu była odpowiedź na pytanie, czy tego rodzaju religijne środowisko wirtualne sprawdzi się jako wspólnota wierzących. Jak opisuje Jenkins, msze spotkały się z ogromnym zainteresowaniem internautów, o Kościele było głośno w prasie i w Internecie. W ciągu jednego dnia wirtualną świątynię odwiedziło 41 tys. wiernych.

Znamienne jest to, że obecnie – zwłaszcza jeżeli chodzi o strony umożliwiające interakcje – dominują witryny w języku angielskim ulokowane w kręgu szeroko rozumianej religii protestanckiej. Być może wynika to z faktu, że cechuje ją indywidualistyczne przeżywanie wiary.

### **Prywatny Kościół Powszechny**

„Sieciowa religia” jest kolejnym wcieleniem szerszego zjawiska określanego przez socjologów mianem duchowości pozakościelnej lub prywatyzacją religii. Jest to jeden z nowszych przejawów procesu modernizacji zachodniego świata. Początkowo sekularyzacja dotyczyła głównie uniezależniania się życia społecznego i jego instytucji od wpływów religii i Kościołów (sekularyzacja obiektywna). Kolejny etap to ewolucja społeczeństw określanych jako ponowoczesne. Wiąże się ona z demontażem religijności kościelnej i rozwojem różnych form duchowości pozakościelnej; poszukiwaniem *sacrum* poza oficjalnymi strukturami wspólnot, a nawet poza religią; jednym słowem: z detradycjonalizacją. Sama tradycja coraz częściej oceniana jest selektywnie, według zindywidualizowanych kryteriów. Jej rola w kształtowaniu tożsamości jednostki i wspólnot wyraźnie słabnie. W ponowoczesnych społeczeństwach religia zaczyna funkcjonować według reguł podaży i popytu. Z wielości ofert konkurujących ze sobą Kościołów wybiera się te, które odpowiadają osobistym potrzebom. W konsekwencji pogłębia się różnica między treścią nauczania Kościoła a treściami, które składają się na subiektywną tożsamość ludzi wierzących.

Dominującą formą społeczną religii w niektórych krajach staje się swoiste *bricolage*, będące kombinacją treści pochodzących z różnych źródeł. Przeżywanie religii jest ważniejsze niż ściśle określone treści dogmatyczne podawane do wierzenia. „Religijni didżeje” uznają pewne fragmenty światopoglądu chrześcijańskiego, ale zestawiają je z elementami pochodzącymi z innych źródeł (światopogląd naturalistyczny, religie wschodnie, New Age itp.). Elementy

wiary, podobnie jak inne elementy kultury, są do dyspozycji jednostki, mogą łączyć się w rozmaity sposób (np. wiara w reinkarnację i chrześcijaństwo).

Niektóre z form duchowości pozakościelnej obywają się do pewnego stopnia bez wiary w Boga. Są one np. związane z pewnymi ofertami ezoterycznymi, będącymi jedynie swoistymi technikami osiągnięcia wewnętrznej doskonałości czy szczęścia. Religia jawi się tutaj jako gwarant dobrego samopoczucia. Odzwierciedla tę sytuację znana formuła: „Bóg nie – religia tak”. Człowiek chce mieć religię – twierdzi kard. Joseph Ratzinger – ezoteryczną czy jakąkolwiek inną, ale nie chce Boga osobowego, który stawia mu konkretne zobowiązania i wymagania. We współczesnym świecie obserwujemy oddzielanie się prywatnej duchowości od Absolutu. Dlatego mówi się nie tyle o kryzysie religii, ile raczej o kryzysie Boga.

Interesujące może być pytanie o rodzaj więzi, jaki występuje pośrednio w religijności sieciowej, a bezpośrednio także w jej formach pozakościelnych.. Z pomocą przychodzi nam tu Charles Taylor. W książce *Oblicza religii dzisiaj* wyróżnia on trzy modele obecności religii w życiu społecznym: paleodurkheimowski, neodurkheimowski i postdurkheimowski.

Cechą charakterystyczną dwóch pierwszych modeli jest traktowanie jej jako „rzeczy w najwyższym stopniu zbiorowej”. Istnieje nieodłączny związek wiary w Boga z przynależnością do szerszej wspólnoty, przy czym przynależność rozumiana jest w sposób tradycyjny, tzn. jako fizyczne uczestniczenie w spotkaniach tejże wspólnoty.

„Rewolucja ekspresywistyczna”, jak nazywa ją Taylor, nie tylko sprawiła, że wszelki przymus w dziedzinie religijnej wydaje się dziś absurdalny, ale upowszechniła również przekonanie, że praktyki religijne mają sens o tyle, o ile przemawiają do człowieka osobiście i wpływają na jego rozwój. Do istoty duchowości postdurkheimowskiej należy więc zrywanie więzi przynależności. W wyniku tego rzeczywistość społeczna, zamiast być miejscem wzajemnej obecności i wspólnego działania, staje się sceną publicznej prezentacji i odgrywania ról.

Jakiego typu więź oferuje dziś religia? Gdyby przemiany, którym ulega, następowały rzeczywiście linearnie, zgodnie z prostym schematem nakreślonym przez Taylora – od modelu paleodurkheimowskiego, poprzez neodurkheimowski, do postdurkheimowskiego – powinniśmy być dziś świadkami całkowitego zaniku wszelkich instytucji religijnych. Religia powinna być doskonale „oczyszczona” z wszelkich relacji z Kościołem i stać się zjawiskiem wyłącznie indywidualnym i całkowicie prywatnym. Religia zatem, wbrew etymologii tego terminu (łac. re/igo, -are „łączyć, wiązywać ponownie”), nie powinna łączyć ludzi ani ze sobą, co pozostaje w sprzeczności z teorią Durkheima, ani z Transcendencją – rozumianą na sposób Offego czy Eliadego. Jeśli zatem jej istotą w ujęciu chrześcijańskim jest przede wszystkim wiązanie człowieka z Bogiem oraz ludzi między sobą, by uczynić z nich Lud Boży, zwany Kościołem, powstaje pytanie, czy duchowe przeżycie, które nie otwiera człowieka, lecz skupia go jedynie na sobie, można jeszcze nazywać religią?

Człowiek religijny zawsze był świadomy swojego aktywnego zaangażowania w doświadczenie *sacrum*. Jednakże świadomość ta może być interpretowana tak, jak gdyby religia nie była niczym więcej jak tylko subiektywnym doświadczeniem. W takim ujęciu pozostaje ona całkowicie zamknięta wewnątrz jaźni. Chociaż taka interpretacja w oczywisty sposób kłóci się z naturą doświadczenia religijnego, jest ona nadal powszechnie uważana za poprawną.

## „Nie dajcie się pozbawić tych świętych tajemnic”

Odważne i pełne nadziei, ale nie bezkrytyczne. Tak w paru słowach można określić oficjalne stanowisko Kościoła Katolickiego, wobec Internetu, przedstawione przez abp. Johna P. Foley'a, Przewodniczącego Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu.

Instrukcja Pastoralna o Środkach Społecznego Przekazu *Communio et Progressio*, opublikowana w 1971 roku, podkreśliła następujący punkt: „Kościół postrzega te media jako »dary Boże«, które, w zgodzie z Jego opatrnościowym zamiarem, jednoczą ludzi w braterstwie i w ten sposób pomagają im współdziałać z Jego planem zbawienia”. (*Communio et Progressio*, 2).

Jak zauważają przedstawiciele Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu, z religijnego punktu widzenia media posiadają ważne zalety: „są źródłem wiadomości i informacji o wydarzeniach i ideach oraz służą jako narzędzia ewangelizacji i katechezy. Dzień po dniu dostarczają inspiracji, niosą otuchę i stwarzają sposobność do modlitwy ludziom zmuszonym do pozostawania w domach lub w instytucjach publicznych”. ([Etyka w Środkach Społecznego Przekazu](#), 11) Poza i ponad tymi korzyściami istnieją jednak także inne, charakterystyczne także dla Internetu. Daje on ludziom bezpośredni i natychmiastowy dostęp do wspaniałych bibliotek, muzeów oraz miejsc kultu, dokumentów i nauczania Magisterium, pism Ojców i Doktorów Kościoła oraz duchowej mądrości wieków. Daje szanse przezwyciężania odległości i izolacji, umożliwiając kontakt z podobnie myślącymi ludźmi dobrej woli, którzy łączą się w wirtualnych społecznościach wiary, by nawzajem zachęcać się i wspierać.

Internet ma zastosowanie w wielu rodzajach działalności Kościoła – ewangelizacji, w tym zarówno reewangelizacji, nowej ewangelizacji, jak i tradycyjnej misyjnej posłudze *ad gentes*, katechezie i innych rodzajach edukacji, działalności informacyjnej, apologetyce, zarządzaniu i administracji oraz pewnych formach duszpasterskiego poradnictwa i kierownictwa duchowego. Chociaż rzeczywistość wirtualna cyberprzestrzeni nie może stać się zamiennikiem prawdziwej wspólnoty ludzkiej, wcielonej rzeczywistości sakramentów i liturgii czy też bezpośredniej proklamacji Ewangelii, może jednak je uzupełniać, przyciągać ludzi do pełniejszego doświadczenia życia wiary i ubogacać życie religijne korzystających z niej osób. Dostarcza ona także Kościołowi środka komunikacji z poszczególnymi grupami młodzieżą i młodymi dorosłymi, osobami starszymi i zamkniętymi w domach, żyjącymi na odległych terenach, członkami innych wspólnot, z którymi kontakt innymi sposobami jest utrudniony.

Internet jednak, jak każde narzędzie, ma także swoją negatywną stronę i rodzi problemy, na które Kościół musi znaleźć odpowiedź. Świadomość tych pytań jest widoczna w dokumentach obrazujących stanowisko Stolicy Apostolskiej wobec nowego medium.

Wśród potencjalnych niebezpieczeństw wymienia się zależność, jaka zachodzi pomiędzy używaniem Internetu a utrwalaniem się postawy konsumpcyjnego podejścia do religii. Kościół dostrzega także, że wirtualna rzeczywistość cyberprzestrzeni niesie z sobą pewne niepokojące implikacje także dla innych dziedzin życia. Dlatego czuje się zobowiązany bardzo wyraźnie podkreślić, że rzeczywistość wirtualna nie jest zamiennikiem Realnej Obecności Chrystusa w Eucharystii, sakramentalnej rzeczywistości innych sakramentów i współdziałania w kulcie sprawowanym w żywej wspólnotcie. W Internecie nie ma sakramentów; a doświadczenia religijne, możliwe w nim dzięki łasce Boga, nie są

wystarczające w oderwaniu od współdziałania z innymi wiernymi w świecie rzeczywistym. (Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu *Kościół a Internet*). Dla chrześcijan bowiem wspólnota jest czymś więcej niż społecznością czy stowarzyszeniem. Po Wcieleniu termin „wspólnota” zyskał głębsze, specyficznie znaczenie.

Rozumienie Kościoła jako komunii ma swoją bogatą historię. Już w okresie patrystycznym Święty Ignacy Antiocheński podkreślał, że u fundamentów jedności gmin chrześcijańskich tkwi doskonała wiara i miłość do Jezusa Chrystusa, ożywiana mocą Ducha Świętego. Komunia utwierdzana jest przez przeżywanie sakramentów, zwłaszcza przez gromadzenie się na Eucharystii. Cyryl nawoływał: „Nie odszczepiajcie się od wspólnoty, nie dajcie się pozbawić tych świętych tajemnic”.

Tajemnic, których nie sposób wyjaśnić wyczerpująco za pomocą pojęć socjologicznych czy filozoficznych, choć one mogą z całą pewnością pomóc w pogłębieniu samego zagadnienia. Powrót do źródeł jest zawsze budujący i odświeżający.

Przy pisaniu tekstu korzystałem z następujących publikacji:

1. Siuda, P. (2010). *Religia a internet. O przenoszeniu religijnych granic do cyberprzestrzeni*, Warszawa.
2. Mazurkiewicz, P. (2005). *Jakiego typu więź oferuje dzisiaj religia? Na marginesie lektury pism Charelsa Taylora*, w: *Teorie wspólnotowe a praktyka społeczna. Obywatelskość, polityka, lokalność*, red. Aneta Gawkowska, Piotr Gliński, Artur Kościański, Warszawa.
3. *Kościół – communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*, red. Andrzej Draguła, Szczecin 2009.
4. Mariański, J. (2005). *Religijność poza Kościołem – próba socjologicznego opisu zjawiska*, w: *Kultury religijne. Perspektywy socjologiczne*, red. Andrzej Wójtowicz, Warszawa–Tyczyn.
5. Dupré, L. (2003). *Inny wymiar. Filozofia religii*, tłum. Sabina Lewandowska-Głuszyńska, Kraków.
6. Offmański, A. (2009). *Przemiany w rozumieniu wspólnoty jako naturalnego środowiska wzrastania*, w: „*Kościół – communio jako podmiot i środowisko współczesnej katechezy*”, red. Andrzej Draguła, Szczecin.
7. *Bóg i świat. Wiara i życie w dzisiejszych czasach. Z kardynałem Josephem Ratzingerem rozmawia Peter Seewald*, tłum. Grzegorz Sowinski, Kraków 2001.
8. Taylor, C. (2002). *Oblicza religii dzisiaj*, tłum. Adam Lipszyc, przekład przejrzał Łukasz Tischner, Kraków.
9. Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Kościół a Internet*, Watykan, 22 lutego 2002.

MARCIN NOWAK – doktorant w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego