

**Religia i Kościół
w świadomości katolików świeckich
w Polsce i w Niemczech.
Kontynuacja czy zmiana nastawienia?**



Religia i Kościół w świadomości katolików świeckich w Polsce i w Niemczech. Kontynuacja czy zmiana nastawienia?

pod redakcją
Józefa Baniaka



Poznań 2013

KOMITET NAUKOWY
Jerzy Brzeziński, Zbigniew Drozdowicz (przewodniczący),
Rafał Drozdowski, Piotr Orlik, Jacek Sójka

RECENZENT
prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz

Wydanie I

PROJEKT OKŁADKI
Adriana Staniszevska

REDAKCJA
Adriana Staniszevska

KOREKTA
Michał Staniszevski
Adriana Staniszevska

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe Wydziału Nauk Społecznych
Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu 2013

Publikacja finansowana z funduszy Instytutu Socjologii UAM
i Dziekana Wydziału Nauk Społecznych UAM

ISBN 978-83-62243-77-8

WYDAWNICTWO NAUKOWE WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH
UNIwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
60-569 Poznań, ul. Szamarzewskiego 89c

DRUK
Zakład Graficzny UAM
61-712 Poznań, ul. Wieniawskiego 1

SPIS TREŚCI

JÓZEF BANIAK	
Wprowadzenie. Religijność i kościelność katolików w Polsce na tle zmiany pokoleniowej i społecznej	7

Część pierwsza

UWARUNKOWANIA RELIGIJNOŚCI MŁODZIEŻY SZKOLNEJ

JÓZEF BANIAK	
Wierzenia i praktyki religijne gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu	51
BARTOSZ JAMNIAK	
Przeżycia i doświadczenia religijne dzieci w wieku szkolnym	75
REMIGIUSZ SZAUER	
Wpływ stylu życia na religijność młodzieży. Analiza socjologiczna	89

Część druga

WIERZENIA I PRAKTYKI RELIGIJNE MŁODZIEŻY U PROGU DOROSŁOŚCI

EWA MISZCZAK	
Stan wiedzy maturzystów z województwa lubelskiego na temat świętości. Raport z badań	107
EMILIA ZIMNICA-KUZIOŁA	
Lednica jako jedna z form ewangelizacji młodzieży	123

Część trzecia

WPLYW NOWYCH MEDIÓW NA RELIGIJNOŚĆ KATOLIKÓW I POSTRZEGANIE KOŚCIOŁA INSTYTUCJONALNEGO W POLSCE

ALEKSANDRA KIŻEWSKA	
Internet jako czynnik kształtujący przemiany życia religijnego młodych	139
AGNIESZKA ZDUNIAK	
Obraz Kościoła w oczach internautów po wyborze nowego papieża	155

Część czwarta

KULTUROWE UWARUNKOWANIA I ZRÓŻNICOWANIA RELIGIJNOŚCI I KOŚCIELNOŚCI KATOLIKÓW W POLSCE I W NIEMCZECH

JÓZEF BANIAK	
Od <i>sacrum</i> do <i>profanum</i> . Desakralizacja rytów przejścia w Polsce w świetle wyników badań socjologicznych	171
LESZEK GAJOS	
Rola wartości religijnych w kształtowaniu tożsamości mieszkańców wiejskich parafii na Podkarpaciu	207
DOMINIK KUBICKI	
Przewycięzanie zwrotu od <i>Veritas Prima</i> do prawdy ewolucyjnej busolą reorientacji Kościoła i społeczeństwa polskiego w odtworzeniu międzypokoleniowej więzi kulturowej	225
WŁADYSŁAW KAMIŃSKI	
Religiosität und Einstellungen zur katholischen Kirche in Deutschland angesichts des Wandels der Zugänge zu sozialen und materiellen Ressourcen der Gesellschaft. Aktueller Stand der Forschung	241

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii

Wprowadzenie

Religijność i kościelność katolików w Polsce na tle zmiany pokoleniowej i społecznej

Zadanie podjęte w niniejszym opracowaniu, czyli zebranie wyników wielu badań i dokonanie analizy socjologicznej postaw wobec religii i Kościoła instytucjonalnego oraz religijności katolików w Polsce na tle zmiany pokoleniowej i społecznej, wbrew pozorom, nie jest łatwe do wykonania, i to z wielu powodów. Do głównych utrudnień tego przedsięwzięcia poznawczego można zaliczyć, bez obawy o przesadę, choćby czas, w którym dokonywały się pod presją różnych czynników te zmiany; wielość i różnorodność metodologiczna badań socjologicznych i religioznawczych poświęconych wprost wierze, religijności i kościelności młodych i dorosłych katolików w minionym okresie 65 lat, czyli od drugiej połowy XX wieku – czasie bogatym w przeróżne zdarzenia i procesy społeczne i kulturowe, które nie pozostały bez wpływu na życie religijne i nastawienie Polaków do Kościoła instytucjonalnego i jego aktywności w życiu jednostek i grup społecznych; czy też próba racjonalnego spojrzenia na konsekwencje i kierunki tych zmian w religijności i kościelności trzech pokoleń katolików polskich w tym okresie. Chcąc wykonać to zadanie, posłużyłem się dwoma podstawowymi kryteriami gromadzenia i analizy prezentowanych tu prac naukowych: doboru problematyki i czasu realizacji badań. W świetle tych obaw powstaje pytanie, co działo się i co stało się z nastawieniem do religii i Kościoła, a także z religijnością katolików pod wpływem ważnych przemian zachodzących

w tym okresie w różnych sferach życia społecznego, w państwie budującym demokrację i gospodarkę wolnorynkową po odrzuceniu zasad ideologicznych i ekonomicznych totalitarnego państwa socjalistycznego, a także w Kościele instytucjonalnym, którego ilość i jakość tych zmian zwyczajnie zaskoczyła i wywołała pewną niewydolność funkcjonowania w nowych warunkach życia jednostek i zbiorowości społecznych. Próba odpowiedzi, choćby częściowej, na to trudne pytanie stanowi zadanie, które chcemy podjąć i wykonać w tej publikacji. Wykonamy je owocnie, uwzględniając wyniki wielu badań naukowych, których autorzy podejmowali ten temat w różnych przedziałach tego okresu, a także prezentując kilkanaście opracowań stanowiących treść tej książki, ukazujących obiektywnie ciągłość i zmianę w życiu religijnym trzech pokoleń katolików polskich: najmłodszego, średniego, będącego na progu dorosłości, oraz w pełni już dorosłego. Oczywiście nie sposób zaprezentować tu wyników wszystkich badań poświęconych temu zagadnieniu ze względu na ich ilość i jakość metodologiczną. Cel nasz jest skromniejszy, aczkolwiek uwzględnimy tu te badania, które ukazują sytuację i zmiany w religijności dzieci, młodzieży i osób dorosłych w różnych przedziałach czasowych minionego okresu, a przy tym korespondują z analizami wyników badań autorskich tworzących strukturę tej książki. Oba typy badań będą w stanie przedstawić jasny obraz przemian w religijności i kościelności katolików polskich, jakie miały miejsce w tym właśnie okresie.

Jaki był w przeszłości, a jaki jest obecnie katolicyzm młodzieży polskiej? Czy młodzież polska była i jest nadal religijna, jeśli uwzględnimy warunki życia religijnego postulowane przez doktrynę religijno-moralną Kościoła rzymskokatolickiego? Pytania te mają już swoją historię, bowiem stawiali je w latach 60. i 70. XX wieku socjologowie zajmujący się wiarą i religijnością ówczesnej młodzieży polskiej, a jednocześnie są one aktualne dziś, gdyż uwzględniają je także badacze religijności współczesnego pokolenia młodych Polaków związanych z katolicyzmem. Pytanie, czy młodzież jest religijna, postawił 40 lat temu profesor Edward Ciupak, chcąc obiektywnie przedstawić dylematy religijne i światopoglądowe młodzieży żyjącej w tamtym okresie (Ciupak 1973: 147–177). Uzyskanie miarodajnej odpowiedzi na to pytanie wymaga, jego zdaniem, poddania oglądowi kilku grup młodzieży: wiejskiej, robotniczej, inteligenckiej, szkolnej i akademickiej. Istotne są tu też inne determinanty warunkujące stosunek młodego pokolenia do religii, takie jak: miejsce urodzenia i wychowania, poziom rozwoju psychicznego (wiek), metody i zasięg wychowawczego oddziaływania rodziny, a także wychowywania instytucjonalnego szkoły i Kościoła (Ciupak 1973: 147). Autor ten przyjmuje, że w opisie religijności tej kategorii ludności, jej katolicyzmu, należy uwzględnić co najmniej trzy podstawowe zakresy identyfikacji z wiarą i religią katolicką: „a) stanowiska ortodoksyjne, zasadzające się na akceptowaniu wszystkich wartości, zasad i dogmatów religijnych; b) postawy nonkonformistyczne, oparte na pozytywnym stosunku młodzieży do wybranych elementów ideologii

katolickiej; c) zjawisko odchodzenia młodzieży od modelu poprawnego katolika w wymiarze teoretycznym (uznawanie prawd wiary) i praktycznym (wypełnianie praktyk obowiązkowych). Zatem katolicyzm młodzieży należy ukazywać w jego wielorakim zróżnicowaniu, ustalając stopień identyfikacji z wykorzystaniem tych trzech wskaźników” (Ciupak 1973: 148). Inaczej mówiąc, w dalszej analizie należy skoncentrować się na trzech pytaniach: Jaki był w przeszłości i jaki jest obecnie stopień identyfikacji młodzieży polskiej z katolicyzmem oraz które z jego elementów były kiedyś i nadal są najsłabiej, które najsilniej utrwalone w postawach i zachowaniach młodzieży? W jakim kierunku dokonywał się w tym okresie proces dechrystianizacji i laicyzacji postaw tej młodzieży oraz jaki był społeczno-psychologiczny mechanizm (sposób) odchodzenia pewnego jej odsetka od modelu katolickiej kultury religijnej? Jakie wzory i wartości świeckiej kultury i moralności przyjmowało w tym okresie najłatwiej i najchętniej młode pokolenie Polaków? Wybrane badania socjologiczne z różnych przedziałów tego okresu umożliwią odpowiedź na te pytania, tworząc określony obraz religijności i kościelności młodzieży polskiej w dawnym i aktualnym jej kształcie.

Z badań zrealizowanych przez Edwarda Ciupaka na przełomie lat 60. i 70. wśród 130 absolwentek szkół średnich pochodzących z różnych miast Polski, które nie zostały przyjęte na studia do wyższych uczelni i z tego powodu znalazły się w pomaturalnej szkole pielęgniarskiej w Warszawie, wynika, że ich postawy wobec religii były następujące: 1) wierzących i praktykujących było 60 (46,1%); 2) wierzących, ale niepraktykujących kultu – 64 (49,2%); 3) niewierzących, ale praktykujących – jedna osoba (0,7%); 4) niewierzących i niepraktykujących – 5 (3,8%). Z jednej strony autor przyznaje, że odsetek wierzących dziewcząt jest stosunkowo wysoki, ukazując ich ideową więź z religią – 124 osoby (95,3%), chociaż większość z nich zaniedbywała lub całkiem zarzuciła praktyki religijne, z drugiej strony pyta on, na ile ten wysoki wskaźnik więzi ideologicznej respondentek pozwala stwierdzić, czy ich religijność stanowi kontynuację religijnych wzorów rodzinnych, a na ile od nich odbiega? Chcąc ustalić tę zależność, Ciupak pytał respondentki, do której ze wskazanych kategorii (grup) religijności zaliczają swoją matkę w zestawieniu z własną kategorią religijności? Na podstawie ich odpowiedzi uzyskał następujące wskaźniki, biorąc pod uwagę typy postaw wobec religii: 1) wierzące i praktykujące – matki: 63,8% i córki: 46,2% (różnica wynosi +17,6 p.p.); 2) wierzące i niepraktykujące – 30,9% i 49,2% (różnica –18,3 p.p.); 3) niewierzące, lecz praktykujące – 4,9% i 0,8% (różnica +4,1 p.p.); 4) niewierzące i niepraktykujące – 0% i 3,8% (różnica –3,8 p.p.). Zatem w grupie wierzących i praktykujących, czyli najbardziej ortodoksyjnej, 17,7% ogółu badanych dziewcząt zrezygnowało z kontynuowania religijności „odziedziczonej” po swoich matkach, a 3,8% zerwało z nią całkowicie (Ciupak 1973: 153). Autor ten interesował się także wpływem szkoły licealnej na zmiany w postawach religijnych badanych dziewcząt. Jego ustalenia są następujące:

W dwóch pierwszych grupach są wyraźne zmiany: z 83% „wierzących i praktykujących” w okresie po ukończeniu szkoły podstawowej aż 32,8% respondentek zmieniło swoją postawę wobec religii po ukończeniu szkoły średniej, a od uzyskania matury, w czasie pobytu w Warszawie – zaledwie 4,6%. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę okres od ukończenia szkoły podstawowej do momentu uzyskania świadectwa dojrzałości, okazuje się, że z grupy pierwszej („wierzących i praktykujących”) do innych przeszło aż 36,9% respondentek. Równocześnie na poszczególnych etapach rośnie liczba „wierzących, lecz niepraktykujących” – początkowo o 28,6%, następnie o 4,5%, porównując zaś okres ostatni z pierwszym, stwierdzamy różnicę sięgającą aż 33,1%. Można przypuszczać, że warunkiem tych zmian były dwa główne czynniki: migracja z rodzinnego środowiska, dzięki której zmniejszył się wpływ rodziców i najbliższego otoczenia na postawy religijne badanych dziewcząt, oraz atmosfera wychowawcza szkoły, ułatwiająca przejście z grupy „wierzących i praktykujących” do grupy „wierzących, lecz niepraktykujących”. [...] Spadek liczby wierzących nie jest tu spadkiem bezwzględny, ponieważ jest on widoczny przy uwzględnieniu tendencji zwiększania się grupy niepraktykujących. [...] Dość duża liczebność grupy „wierzących” nie jest bynajmniej wyznacznikiem całkowitej ich identyfikacji z doktryną katolicką. [...] Są wśród nich i takie, dla których pytanie, czy jesteś wierząca, kojarzy się wyłącznie z ich emocjonalnym stosunkiem do odziedziczonej tradycji obyczajowej (Ciupak 1973: 155–156).

Autor ustalił również wpływ pochodzenia terytorialnego (wieś – miasto) na postawy religijne badanych osób w dwóch grupach deklaracji: 1) wierzących i praktykujących: wieś – 56,5%, miasteczko – 42,8%, miasto powiatowe – 40,3%, a różnice między nimi są znaczne: 13,7% i 16,2% i oznaczają regres wskaźników osób ortodoksyjnych w środowisku miejskim w zestawieniu z ich wskaźnikiem w środowisku wiejskim. Jednocześnie wzrastają tu wskaźniki wierzących, lecz niepraktykujących z 36,9% (wieś) do 50% (małe miasto) i 51,7% (miasto powiatowe), czyli o 13,1% i 14,8% badanych (Ciupak 1973: 157). Na postawy religijne badanych dziewcząt wpływało także ich pochodzenie społeczne. W grupie osób wierzących i praktykujących pochodzenie chłopskie miało 62,7% badanych, rzemieślnicze – 53,7% (spadek o 9 p.p.), robotnicze – 43,7% (spadek o 19 p.p.), inteligentkie – 30,9% (spadek o 31,8 p.p.). Jednocześnie wzrastały wskaźniki osób wierzących, lecz niepraktykujących w porównaniu z ich odsetkiem na wsi (32,5%), odpowiednio do: 46,1% (czyli o 13,6 p.p.), do 46,3% (o 13,8 p.p.), do 59% (o 26,5 p.p.) (Ciupak 1973: 158–159). Warto przy tym zwrócić uwagę, że te postawy wobec religii autor zauważył u młodych respondentek 40 lat temu, co nakazuje skonfrontowanie ich wskaźników z postawami młodzieży w innych latach, zwłaszcza w obecnym okresie.

Autor ten przyjął trafną tezę wskazującą, że „proces dechrystianizacji współczesnej młodzieży przejawia się dość często w sposób pośredni, między innymi w zmniejszeniu się poczucia obowiązku wobec nakazów kościelnych, dotyczących wykonywania pewnych czynności kultowych, czyli indywidualnych i zbiorowych praktyk religijnych” (Ciupak 1973: 160). W tym celu ustalił częstotliwość

spełniania przez badane dziewczęta obowiązku niedzielnej mszy i wielkanocnej spowiedzi. Z ustaleń tych wynika, że w mszy uczestniczyło odpowiednio: w każdą niedzielę 87 osób (66,9%), rzadziej niż co niedzielę – 31 osób (23,8%), a nie uczęszczało w ogóle 12 osób (9,2%). Katolik powinien wypowiadać się co najmniej raz w roku, zaś spowiedź częstsza kwalifikuje takich katolików do grupy ortodoksów. Spowiedź badanych dziewcząt przejawiała się następująco: co miesiąc – 16 osób (12,3%), kilka razy w roku – 63 osoby (48,4%), raz w roku – 32 osoby (24,7%), w ogóle się nie spowiada – 19 osób (14,6%). Jak często respondentki te modliły się indywidualnie, w formie odmawiania pacierza: codziennie – 74 osoby (56,9%), tylko w trudnej sytuacji życiowej – 13 osób (10%), nie modliły się wcale 43 osoby (33%). Uwzględniając wszystkie trzy typy praktyk religijnych, Ciupak podzielił respondentki na trzy kategorie praktykujących: ortodoksyjne – 45,3%, konformistki – 27,4% i nonkonformistki – 18,9%, biorąc pod uwagę średnie tych praktyk. Do grupy katolików zaliczył zaledwie 45,3% badanych ulegających wpływowi Kościoła, natomiast 46,3% badanych (łącznie konformistki i nonkonformistki) znalazło się poza zasięgiem bezpośredniego oddziaływania Kościoła (Ciupak 1973: 161–163). Autor zwrócił też uwagę na sprzeczności między deklaracjami respondentek dotyczącymi ich wiary i praktyk religijnych a realizacją różnych praktyk kultowych. W badanej grupie 46,1% dziewcząt deklarowało, że są wierzące i praktykujące, z kolei inne spełniają różne praktyki religijne: w mszy uczestniczyło 66,9% (różnica wynosi +20,8 p.p.), w spowiedzi – 60,7% (różnica +14,6 p.p.), pacierz odmawiało 56,9% (różnica +10,8 p.p.), rekolekcje odbyło 7,6% (różnica –38,5 p.p.); średnia praktyk wynosi 48% (różnica +1,9 p.p.). Wskaźniki te świadczą o sprzeczności między deklarowanymi postawami wobec religii i deklarowanymi praktykami religijnymi badanych osób, a różnica między nimi wynosi 17,7 p.p. (Ciupak 1973: 166).

W analizie tej ważną kwestią jest akceptacja lub negacja przez młodzież fundamentalnych zasad moralnych, propagowanych przez Kościół w sferze masowego wychowania, a także jej opinia na temat ewentualnej kontynuacji odziedziczonych wzorów życia religijnego i moralnego przez kolejne pokolenie katolików. Ciupak, chcąc dowiedzieć się, jak funkcjonują w świadomości jego respondentek nakazy moralne Kościoła, wybrał zagadnienie świadomego macierzyństwa, które wówczas stanowiło przedmiot kontrowersyjnych dyskusji społecznych, w tym w środowisku młodzieży, pytając je, czy uważają za dopuszczalne uzasadnione przerywanie ciąży? Odpowiedzi badanych na to pytanie rozłożyły się następująco: tak – 94 osoby (72,3%), nie – 13 osób (10%), nie mam zdania – 23 osoby (17,6%). Wyraźną przewagę stanowiły zatem sądy o charakterze antykatolickim (prawie 3/4 badanych), a jedynie 10% respondentek na 46,1% wierzących i praktykujących w pełni akceptowało katolicką teorię macierzyństwa. Czy respondentki będą wychowywać swoje dzieci w duchu tej doktryny moralnej nauki Kościoła, aby kontynuować ten model religijności

w swoim i następnym pokoleniu? W odpowiedzi na to pytanie badane dziewczęta przedstawiły następujące deklaracje: 1) będę wychowywać swoje dzieci ściśle według zasad religii – 47 osób (36,1%); 2) będę je częściowo wychowywać według zasad religii – 59 osób (45,3%); 3) będę je wychowywać poza zasadami religijnymi – 18 osób (13,8%); 4) brak określonego zdania – 6 osób (4,6%). Wyniki te pozwoliły Ciupakowi na sformułowanie wniosku, że religia – wbrew propagowanym wtedy poglądom – nie była wartością powszechnie uznawaną, gdyż jedynie 36,1% uczennic (na 46,1% wierzących i praktykujących oraz 45,3% zakwalifikowanych do kategorii ortodoksyjnych wyznawczyń) zamierzało w przyszłości wychowywać swoje dzieci według wszystkich zasad katolicyzmu, 45,3% planowało uwzględnienie tylko wybranych zasad, a 13,8% postanowiło wychować swoje dzieci bez pomocy moralnych norm katolicyzmu, czyli wskazały, iż nie uwzględnią ich w rodzinnej fazie procesu socjalizacji potomstwa (Ciupak 1973: 168–170; por. Trybusiewicz 1964: 158–165). Na tym tle powstaje pytanie, jaki odsetek osób deklarujących pełne i częściowe stosowanie norm moralnych katolicyzmu w wychowaniu swoich dzieci zastosował je praktycznie, a także czy wszystkie respondentki kwestionujące znaczenie wychowawcze tych norm postąpiły tak w rzeczywistości? Niestety, nie mamy odpowiedzi na te ważne pytania.

Wierzenia religijne młodzieży w wieku 18–24 lata były wtedy również przedmiotem ogólnopolskich badań Ośrodka Badania Opinii Publicznej przy Polskim Radiu, których wyniki zaprezentowała Zofia Skórzyńska w analitycznym opracowaniu socjologicznym (Skórzyńska 1960: 116–128). Z badań tych wynika, że 78,2% ankietowanej młodzieży uważało się za katolików, 70,6% zamierzało w przyszłości wziąć ślub kościelny, a 68,5% wierzyło w stworzenie świata przez Boga. Jednocześnie w grupie osób uznających się za katolików (jako 100%) aż 68,7% nie potępiało usuwania ciąży w sytuacjach koniecznych, 37% nie potępiało zdrady małżeńskiej, 16,2% nie wierzyło lub nie było pewnych, czy Bóg stworzył świat, 14,5% nie zamierzało w przyszłości brać ślubu kościelnego, a 9,3% nie planowało wychowywać swoich dzieci według zasad religii katolickiej. Postawy te są sprzeczne z doktryną Kościoła rzymskokatolickiego.

Edward Ciupak zestawiał wyniki różnych badań socjologicznych z lat 1960–1975, poświęconych przekonaniom i praktykom religijnym młodzieży szkolnej i akademickiej, stwierdzając zarazem, iż „wierzący wśród młodzieży szkolnej nie przekraczają w zasadzie 80%, a około 20% tej młodzieży deklaruje postawy niezgodne z instytucjonalnym modelem religijności. Wyniki uzyskane w tych badaniach pozwalają wydzielić trzy grupy postaw młodzieży wobec religii według jej deklaracji: ortodoksyjni, nominalni, areligijni (Ciupak 1984: 53–54). Tabela 1 ukazuje procentowe wskaźniki tych kategorii ze wszystkich badań.

Uśredniając wskaźniki globalnych postaw młodzieży szkolnej wobec religii ze wszystkich badań, należy stwierdzić, że dominują wśród niej osoby ortodoksyjne (52,9%), chociaż wskaźnik ten jest zróżnicowany w badanych środo-

Tabela 1. Typy wierzących wśród młodzieży polskiej w latach 1960–1975 (w %)

Autorzy badań	Respondenci wierzący według ustalonych typów			
	ortodoksyjni	nominalni	łącznie	areligijni
E. Ciupak	40,7	30,1	70,8	29,1
S. Pieńkowski	30,0	38,0	68,0	29,0
E. Wilemski, S. Prus	62,6	27,4	90,0	10,0
R. Dyoniziak	45,1	37,5	82,6	16,9
S. Kowalski	68,5	24,8	93,3	6,4
F. Adamski	70,3	25,0	95,3	0,0
Średnia	52,9	30,5	83,4	16,6

Źródło: Ciupak 1984: 53, tabela 1.

wiskach – największy jest w badaniach Franciszka Adamskiego (70,3%), który badania zrealizował wśród młodzieży katechizowanej w wybranych miastach Polski w 1975 r. na próbie 1015 osób (Adamski 1976: 126–138), a najmniejszy w badaniach Stefana Pieńkowskiego (30%), który zrealizował je w 1961 r. wśród uczniów szkół ponadpodstawowych w siedmiu województwach Polski na próbie 1120 uczniów (Pieńkowski 1962: 26–34). Jednakże można zauważyć, że 30,5% badanych uczniów cechowała wiara słaba i bardzo słaba, daleko posunięty agnostycyzm i obojętność wobec religii, a nawet sceptycyzm wierzeniowy. Odsetki tych osób w poszczególnych badaniach są zbliżone do siebie, przy czym największy (38%) wystąpił w środowisku badanym przez Pieńkowskiego, a najmniejszy (24,8%) w badaniach Stanisława Kowalskiego, które zrealizował on w 1962 r. na próbie 406 uczniów szkół średnich w Ostrowie Wielkopolskim (Kowalski 1962: 36–45). Ponadto 16,6% badanych to osoby areligijne, zwłaszcza licealiści ujawniający postawy agnostyczne, lub indyferentne religijnie. Zdecydowani ateści są tu nieliczni i w żadnej próbie badanej nie przekroczyli 10% jej składu osobowego. W łącznej kategorii areligijnych najwięcej ich było (29,1%) w badaniach E. Ciupaka (1970: 117–128) i S. Pieńkowskiego (29%), a najmniej (6,4%) w badaniach S. Kowalskiego. Nieco wyższe wskaźniki tych respondentów są widoczne w badaniach Ryszarda Dyoniziaka (16,9%), który zrealizował je w 1961 r. wśród maturzystów ze szkół krakowskich na próbie 211 osób (Dyoniziak 1962: 85–117; 1965: 48–59), oraz w badaniach Edmunda Wilemskiego i Stefana Prusia (10%), którzy wykonali je w 1958 r. wśród młodzieży katechizowanej w Warszawie na próbie 435 osób i w 1964 r. w średnich i wielkich miastach Polski na próbie 2694 uczniów objętych katechizacją (Wilemski, Prus 1964: 114–122).

Odmienny rozkład globalnych postaw wobec religii katolickiej badacze zauważyli w tamtym okresie w środowisku młodzieży akademickiej. Studenci wierzący stanowili przeciętnie około 65% swojej populacji, w tym w środowisku warszawskim 69,2%; badania te zrealizowano w uczelniach warszawskich w 1958 r. na próbie 733 studentów i powtórzono w 1961 r. wśród studentów

Politechniki Warszawskiej na próbie 235 osób (Pawełczyńska i Nowak 1965); w środowisku krakowskim – 71%; badania zrealizowano w 1961 r. wśród studentów kilku uczelni krakowskich na próbie 235 osób (Dyoniziak 1965); w środowisku katowickim – 62,5%; badania wykonano w 1965 r. wśród mieszkańców Domu Studenckiego UJ „Żaczek” na próbie 70 osób oraz wśród studentów uczelni katowickich na próbie 200 osób (Sowa 1971). W badaniach Jana Jerschiny, zrealizowanych w 1967 r. wśród 164 studentów Wyższej Szkoły Pedagogicznej, osoby ortodoksyjne stanowiły 49%, przy czym były one chłopskiego pochodzenia, czyli wywodziły się ze środowiska silnie związanego z katolicyzmem ludowym (Jerschina 1972).

W analizie tej ważną kwestią jest kult i praktyki religijne realizowane w tym okresie przez młodzież polską – szkolną, akademicką i pozaszkolną, które są przedmiotem zainteresowań i badań wielu socjologów religii. Wyniki wybranych badań na ten temat ukazują kolejne tabele, zapożyczone z zestawienia dokonanego przez Edwarda Ciupaka.

Tabela 2. Praktyki religijne uczniów szkół średnich w Polsce w latach 1960-1975 (w %)

Autorzy badań	Respondenci praktykujący według ustalonych typów			
	regularnie	nieregularnie	łącznie	niepraktykujący
S. Kisiel	82,0	12,2	94,2	5,8
F. Adamski	69,1	23,0	92,1	7,9
E. Wilemski	81,5	14,2	95,7	4,3
S. Kowalski	68,5	29,6	98,1	1,9
E. Ciupak	48,2	38,8	87,0	13,0
S. Pieńkowski	30,0	35,0	65,0	35,0
R. Dyoniziak	41,4	35,7	77,1	22,9
Średnia	60,1	26,9	87,0	13,0

Źródło: Ciupak 1984: 62, tabela 3.

Wskaźniki w tabeli 2 informują, że średnio 60,1% badanych uczniów szkół średnich deklarowało w tym okresie regularne spełnianie obowiązkowych praktyk religijnych, przy czym odsetki ich są dość zróżnicowane w każdym środowisku badanym – największe były w badaniach Edmunda Wilemskiego (81,5%) i Stefana Kisiela (82%) (Kisiel 1974: 58); średnie w badaniach Edwarda Ciupaka (48,2%) i Ryszarda Dyoniziaka (41,4%), a najmniejsze w badaniach Stefana Pieńkowskiego (30%). Różnica między skrajnymi wskaźnikami jest bardzo duża, gdyż wynosi aż 52 p.p. dla uczniów badanych przez Kisiela. Ponadto 26,9% tych respondentów spełniało praktyki religijne nieregularnie, w tym najwięcej było ich w badaniach E. Ciupaka (38,8%), a najmniej wśród respondentów S. Kisiela (12,2%) i E. Wilemskiego (14,2%). Różnica między nimi wynosi 26,6 p.p. łącznie praktyki spełniało na obu poziomach częstotliwości 87% respondentów, w tym

największy odsetek wśród respondentów S. Kowalskiego (98,1%), a najmniejszy wśród respondentów S. Pieńkowskiego (65%). Różnica między nimi wynosi 33,3 p.p. Pozostali respondenci (13%) nie spełniali obowiązku religijnego, a ich odsetki w poszczególnych badaniach znacznie się różnią – różnica między największym (35%) wśród respondentów S. Pieńkowskiego a najmniejszym (1,9%) wśród respondentów S. Kowalskiego wynosi 33,1 p.p.; także między odsetkiem ustalonym przez E. Wilemskiego (4,3%) i R. Dyoniziaka (22,9%) jest znaczna i wynosi 18,6 p.p. Można zatem stwierdzić, że zdecydowana większość badanych uczniów szkół średnich (87%) na różnym poziomie częstotliwości spełniała obowiązek praktyk religijnych nakazany przez prawo Kościoła rzymskokatolickiego.

Tabela 3. Uczestnictwo studentów w praktykach religijnych w latach 1960-1975 (w %)

Autorzy badań	Respondenci praktykujący według ustalonych typów			
	regularnie	nieregularnie	łącznie	niepraktykujący
J. Jerschina	53,0	28,0	81,0	19,0
E. Ciupak	45,3	27,4	72,7	27,3
R. Dyoniziak	35,4	31,4	66,8	33,2
A. Pawełczyńska	28,3	34,0	62,3	37,7
K. Z. Sowa	36,5	34,0	70,5	29,5
Średnia	39,7	31,0	70,7	29,3

Źródło: Ciupak 1984: 64, tabela 4.

Edward Ciupak zaznacza, że studenci polscy w większym stopniu niż uczniowie szkół średnich zaniebdywali wtedy praktyki religijne. Mniejsza kontrola społeczna sprawia, że konformiści przechodzą do grupy nonkonformistycznej, która w porównaniu z liczebnością tej kategorii wśród uczniów szkół średnich była większa o ponad 10 p.p. Studenci liczniej i częściej zaniebdywali obowiązki kultowe – ponad 30% z nich praktykowało częściowo, a blisko 30% wcale nie wypełniało tego obowiązku. Jedynie 39,7% deklaroowało regularne spełnianie praktyk religijnych. Łącznie w obu częstotliwościach obowiązek ten spełniało 70,7% studentów objętych badaniami w tych ośrodkach akademickich. Różnica między odsetkami praktykujących studentów i uczniów szkół średnich jest znaczna i wynosi: łącznie 16,3 p.p., w tym między praktykującymi systematycznie 20,4 p.p. i praktykującymi niesystematycznie 4,1 p.p. Wśród niepraktykujących jest więcej studentów (29,3%) niż uczniów szkół średnich (13%), czyli różnica wynosi 16,3 p.p.

Młodzież pozaszkolna najliczniej spełniała praktyki religijne, jeśli zestawimy wskaźniki częstotliwości jej praktykowania ze wskaźnikami praktyk studentów i uczniów szkół średnich. Niespełna połowa młodzieży z tej kategorii spełniała praktyki regularnie, a niewiele mniejszy odsetek (o 2,7 p.p.) spełniał je częściowo. Jedynie co dziesiąty przedstawiciel tej grupy młodzieży zupełnie zaniebdywał

Tabela 4. Deklaracja praktyk religijnych młodzieży pozaszkolnej
w latach 1960–1975 (w %)

Autorzy badań	Respondenci praktykujący według ustalonych typów			
	regularnie	nieregularnie	łącznie	niepraktykujący
W. Piwowarski	43,0	50,0	93,0	7,0
W. Piwowarski	52,0	45,0	97,0	3,0
W. Turek	63,0	37,0	100,0	0,0
R. Kijak	51,0	28,5	79,5	20,5
Cz. Staciwa	42,5	41,0	83,5	16,5
J. Laskowski	27,0	60,5	87,5	12,5
Średnia	46,4	43,7	90,1	9,9

Źródło: Ciupak 1984: 65, tabela 5.

spełnianie obowiązków kultowych. W badaniach Władysława Turka w ogóle nie było takich respondentów, zaś w badaniach W. Piwowarskiego stanowili oni jedynie 7% w Puławach i 3% w Płocku. Największy ich odsetek wystąpił wśród respondentów Ryszarda Kijaka i Wiesława Chmielnickiego.

Badacze religijności młodzieży wskazywali na różne motywy udziału w praktykach kultowych. Stefan Prus zaznaczał, że z własnej woli i poczucia potrzeb religijnych praktykowało jedynie 52% respondentów, 35% ze względu na otoczenie i pod presją rodziców, a 4% zerwałoby zupełnie z religią, gdyby nie odczuwali presji domu rodzinnego i lokalnego środowiska (Prus 1965: 164–165). Z kolei R. Dyonizak ustalił, że 40,8% uczniów i 62% uczennic krakowskich szkół średnich spełniało praktyki religijne przede wszystkim pod wpływem presji i kontroli rodziców, a około 10% (9,5% dziewcząt i 12,5% chłopców) czyniło to ze względu na opinię nietolerancyjnych koleżanek i kolegów ze szkoły lub środowiska zamieszkania (Dyonizak 1962: 109). Z relacji S. Kisiela wynika, że również młodzież katechizowana praktykuje z niewłaściwych powodów – z wewnętrznego wyboru i wewnętrznej potrzeby spełnia praktyki religijne 71% ogółu badanych respondentów (Kisiel 1974: 58). Wśród respondentów Andrzeja Nowaka potrzebę religijną odczuwało 63,7%, z kolei 26,4% spełniało praktyki wskutek przyzwyczajenia i przymusu rodziców (Nowak 1967: 102). W innej swojej pracy Nowak informował, że 15% młodzieży katechizowanej w ogóle nie odczuwało potrzeby uczestniczenia w mszy niedzielnej i świątecznej, a zaledwie dla 61% msza „wnosiła coś w życie” (Nowak 1970: 567-674).

Władysław Piwowarski zaznaczał, że dla 67,5% starszej młodzieży motywem przystępowania do spowiedzi była wewnętrzna potrzeba religijna, a 8,4% czyniło to wyraźnie pod presją środowiska. Autor ten zaznacza, że trudno mu było ustalić, czy dla 67,5% badanych potrzeba religijna jest motywem preferowanym, czy tylko jedną z pobudek. Sytuacja ta dotyczy także 74% młodzieży wiejskiej z regionu Puław badanej przez niego w innym czasie. Ponadto 15% tych respon-

dentów miało krytyczny stosunek do indywidualnej formy spowiedzi, a wśród nich 10% domagało się całkowitego jej zniesienia jako zbędnej praktyki w życiu religijnym (Piwowarski 1970: 70).

Jakie cechy charakteryzowały wierzenia i praktyki religijne młodzieży polskiej w latach 80. i 90. XX wieku? Czy dają się zauważyć wówczas istotne zmiany w życiu religijnym tej młodzieży w porównaniu z cechami religijności młodzieży z lat wcześniejszych? Próbując odpowiedzieć na te pytania, posłużę się wynikami wybranych badań reprezentatywnych na ten temat, obejmujących zarówno młodzież szkół średnich, jak i studentów uczelni wyższych.

Janusz Mariański, jako koordynator, dokonał przeglądu i opisu szerokich badań zrealizowanych w latach 1988 i 1998 w kilkunastu miastach w Polsce wśród uczniów 83 szkół średnich i studentów uczelni wyższych. Z zaplanowanej do badań populacji 1200 osób (800 uczniów i 400 studentów) uzyskano odpowiedzi od 1146 respondentów, czyli od 95,5% (Mariański 1989: 97–110; por. Piwowarski 1970: 70). Do dalszych analiz włączono odpowiedzi 1130 osób (780 uczniów i 350 studentów), co stanowi 94,2% próby pierwotnej (97,5% uczniów i 87,5% studentów z zaplanowanej próby). W całej przebadanej populacji uczniowie szkół średnich stanowili 69%, a studenci 31%. Wśród uczniów było 42,3% kobiet i 56,4% mężczyzn, a wśród studentów odpowiednio: 58% i 41,7%; 0,3% brak danych (Mariański 1991: 10–15). Jak kształtowały się globalne postawy wobec religii badanych wtedy uczniów i studentów? Autodeklaracja religijna badanej młodzieży wyglądała następująco: głęboko wierzący – 17,9%, wierzący – 61,8%, niezdecydowani w sprawach wiary – 15,3%, obojętni religijnie – 2,4%, niewierzący – 2,4%, brak danych – 0,3%. Wskaźnik głęboko wierzących i wierzących w całej badanej zbiorowości wyniósł 79,7%, w tym wśród uczniów – 82%, studentów – 74,3%, kobiet – 84,3%, mężczyzn – 75,6%, młodzieży wiejskiej – 90,3%, młodzieży miejskiej – 75,8%. Respondenci niewierzący najczęściej czuli się jeszcze formalnie związani z jakimś wyznaniem religijnym (Mariański 1991: 18–19). Częstotliwość praktyk religijnych badanych osób według ich deklaracji była następująca: praktykujący systematycznie – 49,6%, niesystematycznie – 32,7%, rzadko – 10,3%, niepraktykujący – 6,5%, brak danych – 1%. Wskaźnik praktykujących był większy od wskaźnika wierzących (79,7%), gdyż wynosił aż 92,5%, czyli o 12,8 p.p. J. Mariański tak ocenia tę sytuację: „w pewnych kręgach młodego pokolenia spełnia się niektóre praktyki religijne przede wszystkim z racji społeczno-kulturowych lub jakichś innych motywów pozareligijnych” (Mariański 1991: 34). Uczniowie deklarowali swoje praktyki według następującej częstotliwości: systematycznie – 75,5%, niesystematycznie – 10%, rzadko – 9,4%, niepraktykujący – 4,4%; zaś studenci odpowiednio: 75,2%, 12,3%, 11,1%; kobiety odpowiednio: 59,3%, 28,3%, 7,5%, 3,8%; mężczyźni odpowiednio: 41,1%, 36%, 13%, 9%; młodzież wiejska odpowiednio: 59,5%, 32,8%, 4,7%, 2,4%; młodzież miejska odpowiednio: 45,9%, 32,6%, 12,4%, 8%. Wyższy stopień aktywności

religijnej, wyrażający się w deklaracjach regularnie spełnianych praktyk, cechuje dziewczęta, uczniów i młodzież wiejską, a zaniedbania w tym względzie dotyczą części studentów, chłopców i młodzieży miejskiej (Mariański 1991: 34).

Czy religijność ludzi jest zależna od działań Kościoła instytucjonalnego? Badana młodzież odpowiedziała na to pytanie w następujący sposób: tak – 13%, nie – 66,5%, brak zdania – 20,5%; kobiety odpowiednio: 12,6%, 68,5%, 18,9%; mężczyźni odpowiednio: 13,3%, 64,7%, 22%; uczniowie odpowiednio: 14,6%, 61,3%, 24,1%; studenci odpowiednio: 9,4%, 78%, 12,6%; młodzież wiejska odpowiednio: 15,9%, 54,4%, 29,7%; młodzież miejska odpowiednio: 11,9%, 70,8%, 17,3%. Czy można być człowiekiem religijnym bez pomocy Kościoła jako wspólnoty wierzących (Ludu Bożego)? Odpowiedzi młodzieży badanej były następujące: tak – 27,3%, nie – 54%, niezdecydowani i brak odpowiedzi – 18,7%; kobiety odpowiednio: 16,7%, 59,7%, 23,6%; mężczyźni odpowiednio: 26,8%, 48,5%, 24,7%; uczniowie odpowiednio: 17,4%, 53,6%, 29%; studenci odpowiednio: 30,4%, 54,9%, 14,7%; młodzież wiejska odpowiednio: 23,7%, 54,4%, 21,9%; młodzież miejska odpowiednio: 29,5%, 59,6%, 16,9%; głęboko wierzący odpowiednio: 17,8%, 67,8%, 14,4%; wierzący odpowiednio: 28,5%, 55,6%, 15,9%; obojętni religijnie odpowiednio: 46,7%, 25,9%, 27,4%; niezdecydowani religijnie odpowiednio: 38,8%, 25,9%, 35,3%. Porównując wskaźniki wypowiedzi badanych na oba pytania, można stwierdzić, że młodzież zdecydowanie bardziej ceniła Kościół jako wspólnotę wierzących niż jako instytucję religijno-społeczną. Więcej niż połowa badanych twierdziła, że nie można być człowiekiem religijnym bez teologicznego wymiaru Kościoła, czyli wspólnoty wiary, a tylko nieliczni uzależniali religijność ludzi od jego instytucjonalnego wymiaru. Większość badanej młodzieży nie łączyła swojej religijności z kościelnością, czyli z bezpośrednim wpływem struktur kościelnych – parafii i księży (Mariański 1991: 38–39).

Młodzież kończąca szkoły w 1988 r. akceptowała podstawowe dogmaty katolickie w następującym porządku: stworzenie przez Boga ziemi i nieba – 86,1%; synostwo Boże Jezusa – 92%; istnienie Ducha Świętego – 87,8%; istnienie Boga w trzech osobach – 85,7%; istnienie życia pozagrobowego – 71,4%; nagrodę lub karę wieczną dla duszy po śmierci człowieka – 68,2%; istnienie szatana i piekła – 10,1%; pośrednictwo Kościoła między człowiekiem i Bogiem – 78,5%; to, że katolicyzm jest jedyną prawdziwą wiarą religijną – 54,8% (Kwiatkowski, Kościerza-Jaworska 1989: 89–100).

Specyficzne symptomy przemian świadomości religijnej młodzieży polskiej w latach 1989–1998 wychwyił Sławomir H. Zaręba, konfrontując je z cechami podobnych zmian w religijności młodego pokolenia Polaków we wcześniejszych okresach (Zaręba 2003: 189–225). Jak kształtowały się wskaźniki wiary i praktyk religijnych u objętych kwestionariuszem badawczym 2286 respondentów, wśród których byli uczniowie szkół średnich i studenci uczelni wyższych z różnych regionów kraju, biorąc pod uwagę oba terminy badań – rok 1989 i 1998? (tabela 4).

Tabela 4. Deklaracje wiary młodzieży w latach 1988 i 1998 (w %)

Stosunek do wiary religijnej	Terminy badań młodzieży		Różnica
	rok 1988	rok 1998	
Głęboko wierzący	17,9	10,1	-7,8
Wierzący	61,8	57,7	-4,1
Niezdecydowany	15,3	21,8	+6,5
Obojętny religijnie	2,4	7,3	+4,9
Niewierzący	2,4	2,4	0,0
Brak danych	0,2	0,7	+0,5

Źródło: Zaręba 2003: 191, tabela 9.

Analizując te wyniki, Zaręba podkreśla:

[...] współczesna młodzież okazuje się być mniej przywiązana do wiary religijnej. Wzrost odsetka niezdecydowanych, ale przywiązanych do religii, wskazuje na więzy z tradycją, w jakiej zostali wychowani. W stosunku do 1988 r. wzrósł również odsetek młodzieży obojętnej religijnie, zaś nie zmienił się wskaźnik osób niewierzących. [...] Na przestrzeni minionych 10 lat doszło do znacznych przeobrażeń objawiających się w tendencji spadkowej, gdy chodzi o odsetek osób deklarujących swoje bliższe związki z wiarą religijną. W stosunku do 1988 r. różnica ta wynosi 11,9% w skali ogólnej. Ze względu na cechy demograficzno-społeczne różnice te kształtują się następująco: wśród kobiet – spadek o 12,1%; wśród mężczyzn – spadek o 12,9%; wśród uczniów – spadek o 15,3%; wśród studentów – spadek o 4,5%; wśród mieszkańców wsi – spadek o 9,9%; wśród mieszkańców miast – spadek o 12,3%. [...] Porównując młodzież szkół średnich z młodzieżą akademicką, możemy przyjąć, że wśród tych pierwszych dokonują się dynamiczne przemiany w świadomości religijnej. [...] Jedną z przyczyn może wyphywać z faktu, iż część młodzieży szkolnej, bardziej niż nieco zbuntowanej wobec zastanych instytucji religijnych i niestabilizowanej jeszcze emocjonalnie, niechętnie identyfikuje się z wiarą religijną, narzucającą określony styl życia. Wśród młodzieży akademickiej [...] mamy do czynienia [...] ze znacznie większą stabilizacją poglądów religijnych (Zaręba 2003: 193).

Autor zaznacza, że „przewaga kobiet nad mężczyznami w 1988 r. wynosiła 8,7%, zaś w 1998 r. wzrosła do 9,5%. Może to oznaczać, że wśród młodzieży płci męskiej daje się zauważyć nieznaczny proces odchodzenia od wiary religijnej jako przeżycia osobistego. Podobna tendencja występuje, porównując wskaźniki deklaracji wiary mieszkańców wsi z mieszkańcami miast. Przewaga młodzieży wiejskiej nad miejską w 1988 r. wynosiła 14,5%, zaś w 1998 r. wzrosła do 16,9%” (Zaręba 2003: 193).

Wiara religijna wyraża się też w poczuciu (odczuciu) przez jednostkę bliskości Boga. Poczucie takie miały znikome odsetki badanej młodzieży: w 1988 r. – 30,4%, a w 1998 r. – 25,2% (spadek o 5,2 p.p.); a nie miało go odpowiednio: 28,1% i 24,6% (spadek o 3,5 p.p.); nie potrafiło określić swojej postawy odpo-

Tabela 5. Respondenci głęboko wierzący i wierzący według cech społecznych (w %)

Cechy społeczne młodzieży	Terminy badań środowiskowych	
	rok 1988	rok 1998
Kobiety	84,3	72,2
Mężczyźni	75,6	62,7
Uczniowie	82,3	67,0
Studenci	74,3	69,8
Mieszkańcy wsi	90,3	80,4
Mieszkańcy miasta	75,8	63,5
Ogółem	79,7	67,8

Źródło: Zaręba 2003: 192, tabela 16.

wiednio: 38,8% i 47,9% (wzrost o 9,1 p.p.); brak odpowiedzi: 2,7% i 2,3% (spadek o 0,4 p.p.); wśród kobiet odpowiednio: 38,1% i 34,8% (spadek o 6,6 p.p.); wśród mężczyzn: 23,7% i 18,3% (spadek o 5,4 p.p.); wśród uczniów: 28,1% i 21,6% (spadek o 6,5 p.p.); wśród studentów: 36,3% i 36,7% (wzrost o 0,4 p.p.); na wsi: 27,7% i 24,6% (spadek o 3,3 p.p.); w mieście: 31,6% i 25,6% (spadek o 5,9 p.p.); łącznie odpowiednio: 30,4% i 25,2% (spadek o 5,2 p.p.) (Zaręba 2003: 199–200). W Boga w trzech osobach wierzyło: 71,7% i 70,4% (spadek o 1,3 p.p.); nie wierzyło – 9,3% i 7% (spadek o 2,3 p.p.); nie zajęło postawy – 18,1% i 20,2% (wzrost o 2,1 p.p.); brak danych – 0,9% i 0,4% (spadek o 0,5 p.p.). W śmierć Jezusa na krzyżu wierzyło 83,7% i 72,2% (spadek o 11,5 p.p.), nie wierzyło 5,6% i 5,2% (spadek o 0,4 p.p.); brak postawy – 10,4% i 17,3% (wzrost o 6,9 p.p.), brak danych – 0,3% i 0,3%. W nagrodę i karę wieczną wierzyło 67,7% i 61,9% (spadek o 5,8 p.p.), nie wierzyło – 9,4% i 11,8% (wzrost o 2,4 p.p.), brak zdania – 22,1% i 25,8% (wzrost o 3,7 p.p.), brak danych – 0,8% i 0,6% (spadek o 0,2 p.p.). W istnienie piekła wierzyło 51,3% i 56,4% (wzrost o 5,1 p.p.), nie wierzyło – 18,8% i 17,1% (spadek o 1,7 p.p.), brak zdania – 28,8% i 25,9% (spadek o 2,9 p.p.), brak danych – 1,1% i 0,7% (spadek o 0,4 p.p.) (Zaręba 2003: 203–211).

Częstotliwość spełniania praktyk religijnych przez badaną tu młodzież kształtowała się następująco: systematycznie – 49,6% i 40,2% (spadek o 9,4 p.p.), niesystematycznie – 32,7% i 31% (spadek o 1,7 p.p.), rzadko – 10,3% i 18,3% (wzrost o 8 p.p.), nie praktykowało – 5,6% i 9,5% (wzrost o 3 p.p.), brak danych – 0,9% i 1% (wzrost o 0,1 p.p.). W analizie danych autor zaznacza, że „W ciągu 10 lat (od 1988 do 1998 r.) nieznacznie spadł wskaźnik osób deklarujących uczestnictwo w praktykach religijnych (o 3,1 p.p.); wśród kobiet spadek ten wyniósł o 2,8 p.p.; wśród mężczyzn o 3,6 p.p.; wśród uczniów o 4,5 p.p.; wśród studentów o 3,1 p.p.; wśród pochodzących ze wsi o 3,2 p.p.; wśród pochodzących z miasta o 2,8 p.p. (Zaręba 2003: 215–216). W mszy świętej w każdą niedzielę i nieco rzadziej uczestniczyło: 67,9% i 53,7% (różnica o 14,2 p.p.), pozostali respondenci

uczestniczyli ze zmienną częstotliwością: 23,7% i 34,9% (różnica o 11,2 p.p.); zupełnie nie uczestniczyli: 4,5% i 5,9% (różnica o 1,4 p.p.); brak wskazania i brak danych: 3,9% i 5,5% (różnica o 1,6 p.p.). Trend spadkowy w poszczególnych grupach respondentów był następujący: wśród kobiet o 13,2 p.p.; wśród mężczyzn o 15,9 p.p.; wśród uczniów o 17,2 p.p.; wśród studentów o 9,1 p.p.; na wsi o 10,4 p.p.; w mieście o 14,5 p.p.” (Zaręba 2003: 215–216). Autor zaznacza też, że „Podział badanych populacji według cech demograficzno-społecznych ujawnia niewielką tendencję spadkową w poszczególnych grupach – wśród kobiet spadek o 4 p.p.; wśród mężczyzn o 3,3 p.p.; wśród uczniów o 5,4 p.p.; wśród studentów o 4,2 p.p.; na wsi o 1 p.p.; w mieście o 3,7 p.p.” (Zaręba 2003: 218). Jeśli uwzględnimy dwie pierwsze kategorie częstotliwości (od tygodnia do miesiąca), zauważymy, że dość znaczne odsetki badanych w obu terminach przystępowały do komunii – 51,5% i 35,7% (różnica jest duża i wynosi 15,8 p.p.). Ponadto w skali jednego kwartału praktykę tę spełniało 27,4% i 37,3% badanych (wzrost o 9,9 p.p.).

Tabela 6. Częstotliwość przystępowania młodzieży badanej do komunii świętej (w %)

Częstotliwość komunii świętej	Terminy badań respondentów		
	rok 1988	rok 1998	różnica
Ostatni tydzień	17,7	17,9	-0,2
Ostatni miesiąc	33,8	17,8	-16,0
Kilka miesięcy	27,4	37,3	+9,9
Przed rokiem	6,7	9,2	+2,5
Kilka lat temu	8,8	9,6	+0,8
Nie od wielu lat	2,5	5,6	+3,1
Wcale nie przyjmuje	1,9	1,8	-0,1
Brak danych	1,2	0,8	-0,4

Źródło: Zaręba 2003: 218, tabela 17.

W badaniach tych wzięto też pod uwagę częstotliwość uczestniczenia młodzieży w nadobowiązkowych praktykach publicznych i prywatnych, których spełnianie świadczy o głębokiej pobożności osób je realizujących. Do praktyk tych należy także modlitwa indywidualna zanoszona do Boga bezpośrednio albo za pośrednictwem świętych czy Matki Jezusa. Tabela 6 ukazuje częstotliwość modlitwy osobistej badanej młodzieży.

Autor, analizując wskaźniki, pisze:

W stosunku do roku 1988 spadek deklaracji modlitwy prywatnej wynosi aż 13,7%. Podział obydwu populacji według cech demograficzno-społecznych ujawnia jeszcze głębsze zróżnicowanie w tym zakresie – wśród kobiet wynosi on 16,8 p. proc.; wśród mężczyzn 12 p. proc.; wśród uczniów 18,1 p. proc.; wśród studentów 3,3 p. proc.; wśród pochodzących ze wsi 14,9 p. proc.; wśród pochodzących z miasta 12,2 p. proc.

Tabela 7. Deklaracje młodzieży dotyczące częstotliwości modlitwy osobistej (w %)

Częstotliwość modlitwy osobistej	Terminy badań respondentów		Różnica
	rok 1988	rok 1998	
Codziennie	48,7	34,4	-14,3
Co kilka dni	15,6	16,1	+0,5
W niedzielę	1,2	1,3	+0,1
Od czasu do czasu	12,4	16,8	+4,4
Ważne sytuacje	5,3	7,3	+2,0
Bardzo rzadko	7,1	9,1	+2,0
Nie modli się wcale	7,6	12,4	+4,8
Brak wskazania	1,7	2,1	+0,4
Brak danych	0,4	0,5	+0,1

Źródło: Zaręba 2003: 221, tabela 18.

[...] Okazuje się, że w latach osiemdziesiątych kobiety zdecydowanie częściej przyznawały się do praktyki modlitwy prywatnej niż mężczyźni (różnica wynosiła 20,8 p. proc.); uczniowie szkół średnich częściej niż młodzież akademicka (różnica – 9,6 p. proc.) oraz młodzież wiejska częściej niż młodzież miejska (różnica – 13,3 p. proc.). Po dziesięciu latach wskaźniki nieco się zmieniły i kształtują się odpowiednio: 16,3%, 5,2 i 10,6%. Oznacza to, że płeć oraz środowisko zamieszkania nadal silnie różnicuje młodzież w zakresie indywidualnych praktyk religijnych, [...] obecnie nastąpił wzrost deklaracji, gdy chodzi o modlitwę prywatną, wśród studentów w porównaniu z uczniami (Zaręba 2003: 221–222).

W ogólnym wniosku zaś wskazuje:

[...] niemal wszystkie zasygnalizowane wyżej przekształcenia poglądów młodzieży wykazują ten sam kierunek – a mianowicie: spada uznanie dla wiary religijnej, dogmatów katolickich oraz praktyk kultowych. Można powiedzieć, iż przemiany społeczno-kulturowe i obyczajowe wywołały ograniczanie oddziaływania tradycyjnych korelatów postaw religijnych, tj. płeć, środowisko zamieszkania czy wykształcenie rodziców. Ukazane symptomy przemian pozwalają wyczuć dążenie do postaw indywidualistycznych w zakresie religii. [...] Wykorzystany materiał empiryczny pozwala na przypuszczenie, iż uchwycone przez nas zjawiska mogą posiadać charakter trwały (Zaręba 2003: 223–224).

Dzięki kilku reprezentatywnym badaniom socjologicznym postaram się zobrazować kondycję wiary i religijności młodzieży polskiej z pierwszej dekady obecnego wieku, czyli z lat 2000–2010. Ważne jest tu pytanie, w jakim kierunku poszły zmiany w wierzeniach i praktykach religijnych młodzieży w tym okresie w porównaniu z kierunkiem takich zmian z okresów wcześniejszych?

Radosław Curyłowski zrealizował badania socjologiczne w 2002 r. wśród 453 uczniów szkół średnich we Włocławku na temat ich religijności i moralności (Curyłowski 2005: 31–47). W grupie badanej młodzieży było 58,2% mężczyzn

i 41,8% kobiet, 42,5% uczniów liceum ogólnokształcącego, 13,1% uczniów liceum technicznego, 23,9% uczniów technikum, 13,1% uczniów zasadniczych szkół zawodowych. We Włocławku mieszkało 67,2% respondentów, w innych miastach – 6,6%, na wsi – 26,2%. Autor zaznacza:

[...] większość ankietowanej włocławskiej młodzieży deklarowała się jako głęboko wierząca (11,8%) i wierząca (58,9%). W sumie można przyjąć, że 70,7% uczniów szkół ponadgimnazjalnych we Włocławku określiło siebie jako wierzący. Niezdecydowanych, ale przywiązanych do tradycji religijnej było 18%, a obojętnych religijnie 7,7% i niewierzących 3,3%, w sumie 11% ankietowanych. Wśród głęboko wierzących było: 15,9% kobiet i 8,9% mężczyzn, 12,6% uczniów liceum ogólnego, 12,4% uczniów liceum zawodowego, 9% uczniów zasadniczej szkoły zawodowej, 10,4% mieszkańców Włocławka i 14,6% z innych miast i ze wsi. Odsetki wierzących w tych środowiskach odpowiednio były następujące: 57,7%; 59,8%; 55,5%; 62,3%, 61,3%, 55,1%, 66,9%. Odsetki respondentów niezdecydowanych i obojętnych religijnie łącznie ujęte były odpowiednio następujące: 23,3%, 27,5%; 27,9%; 22,7%; 26,1%; 29,8%; 17,5%. Odsetki niewierzących były odpowiednio następujące: 2,6%; 3,8%; 4%; 2,7%; 2,7%; 4,7%; 0,6%. Znaczny odsetek niewierzących, w stosunku do pozostałych typów, to uczniowie liceów ogólnokształcących (Curyłowski 2005: 36).

Uczestnictwo badanej młodzieży we Włocławku w praktykach religijnych było dość zróżnicowane – większość z nich spełniała praktyki obowiązkowe (86,7%), w tym 25,2% systematycznie, 32,8% – niesystematycznie, 28,7% – rzadko, a wcale nie praktykowało 12,3% badanych. W grupie praktykujących systematycznie było: 20,9% mężczyzn, 31,3% kobiet, 26,3% uczniów liceów ogólnych, 23,8% uczniów liceów zawodowych i techników, 25,2% uczniów zasadniczych szkół zawodowych, 22,2% mieszkańców Włocławka i 31,5% innych miast i wsi. Odsetki praktykujących niesystematycznie były odpowiednio następujące: 27,8%; 39,6%; 33,6%; 33,5%; 2,7%; 31%, 36,5%. Odsetki praktykujących rzadko: 33,9%; 21,6%; 29,6%; 28,1%, 27,9%, 31,8%, 22,5%. Odsetki osób niespełniających praktyk: 16,8%; 6,2%; 9,7%; 13,5%, 16,2%; 14,2%; 8,4% (Curyłowski 2005: 39–40).

Badani uczniowie we Włocławku oceniali też przemiany swojej religijności w skali: dawniej i obecnie. Z ich relacji wynika, że większe odsetki w przeszłości były bardziej religijne: mężczyźni – 43,4%, kobiety – 39,6%, uczniowie liceum ogólnego – 45,3%, uczniowie liceum zawodowego i technikum – 42,2%, uczniowie zasadniczej szkoły zawodowej – 33,3%, mieszkańcy Włocławka – 45,5% oraz innych miast i wsi – 34,3%, aniżeli obecnie, czyli odpowiednio: 10,1%; 18,9%; 17%; 11,9%; 9,9%; 11,8%; 18%. Z kolei religijność nie uległa żadnym zmianom w ocenie następujących odsetków respondentów: 33,3%; 28,2%; 25,5%; 36,8%; 36%; 29,3%; 36%. Pozostali uczniowie badani (12%; 13,2%; 11,3%; 9,2%; 20,7%; 13,2%, 11,2%) nie potrafili ocenić poziomu swojej religijności w przyjętej skali (Curyłowski 2005: 41). W podsumowaniu wyników badań autor zaznacza:

[...] zdecydowana większość badanej młodzieży zadeklarowała przynależność do Kościoła katolickiego (94,8%), stosunkowo dużo jednak było deklarujących brak przynależności do jakiegokolwiek wspólnoty religijnej (2,8%). Niewielu wyznawców innych religii uczyło się we wrocławskich szkołach ponadgimnazjalnych. Co dziesiąty uczeń był indyferentny religijnie albo niewierzący. Pozostali byli wierzący, a przynajmniej przywiązani do tradycji religijnej. Więcej niż co dziesiąty respondent był niepraktykujący, pozostała część praktykowała, choć nie zawsze systematycznie, a nawet rzadko. Przeprowadzone badania socjologiczne dowiodły, że mimo tak wysokich wskaźników religijność młodzieży podlega przemianom i to bardziej w kierunku jej osłabienia, a mniej wzmocnienia. Jedna trzecia respondentów nie dostrzega w sobie przemiany religijności (Curyłowski 2005: 47).

Ewa Wysocka zrealizowała w latach 2003–2004 badania socjologiczne w aglomeracji śląskiej w małych i średnich miastach wśród 202 uczniów szkół średnich w wieku 18–20 lat na temat związków religijności z kryzysem ich wartości (Wysocka 2005: 49–68). W grupie tej było 114 dziewcząt (56,4%), 88 chłopców (43,6%), 90 mających 17–18 lat (44,5%), 112 mających 19–20 lat (55,5%), 73 mieszkańców średnich miast (36,1%), 59 z małych miast (29,2%) lub z dużego miasta (22,7%) i 24 ze wsi (11,9%). Zdecydowana większość badanych – 169 osób (83,7%) to wyznawcy religii rzymskokatolickiej. Postawy religijne uczniów były następujące: a) stosunek do wiary religijnej: głęboko wierzący – 18,8%, wierzący – 62,4%, wahający się – 10,4%, obojętni religijnie – 5,9%, niewierzący – 2,5%; b) ocena poziomu własnej religijności: niski – 21,3%; średni – 24,7%; wysoki – 54%; c) deklaracja spełniania praktyk religijnych: regularnie – 48,5%, nieregularnie – 28,7%, rzadko – 10,9%, tylko praktyki zasadnicze – 4,9%, nie praktykują – 6,9%; d) identyfikacja z instytucją Kościoła: bardzo bliska – 20,3%, bliska – 48,5%, niezbyt bliska – 20,8%, wcale nie bliska – 6,4%, brak przynależności – 3,9%. We wniosku podsumowującym autorka zaznacza:

Zaskakująco wysoki jest zaś poziom emocjonalnej identyfikacji z instytucją Kościoła, co wskazuje, iż może to być dla młodzieży znaczący czynnik socjalizacyjny (postawy pozytywne ujawniło 139 osób, a postawy negatywne 63 osoby. Jednak widoczne jest też, iż część młodzieży, która silnie identyfikuje się z wiarą, jednocześnie wskazuje słaby związek z instytucją Kościoła, co można wiązać z nowym wymiarem religijności pozakościelnej czy sprywatyzowanej (Wysocka 2004: 53–54).

Thomas Luckmann twierdzi, że religia nie jest fazą przemijającą w ewolucji gatunku ludzkiego, lecz pozostaje aspektem uniwersalnym *conditio humana*. Wymienia przy tym społeczne formy religii, począwszy od społeczeństw archaicznych, przez wczesną kulturę wysoką, do funkcjonalnie zróżnicowanych społeczeństw, w których proces ten ma miejsce. Jego zdaniem sprywatyzowane formy religii konstituują jej czwartą formę w Europie, w której dostrzega on przejawy „niewidzialnej religii” (Luckmann 2003: 266–275).

W środowisku młodzieży polskiej, zwłaszcza wśród uczniów szkół średnich i studentów uczelni wyższych, od dawna dokonuje się proces odchodzenia od instytucjonalnych form religijności i od kościelności, a jednocześnie wzrasta odsetek tych, którzy indywidualizują i prywatyzują swoją wiarę i religijność, tworząc formę własnej „niewidzialnej religii”, która przejawia się zarówno w sferze ideologicznej, jak i w sferze konsekwencyjnej czy praktycznej – kultu religijnego. Tą formą „niewidzialnej religii” w środowisku młodzieży zajmuje się Maciej Dębski, poddając ją procedurom badań socjologicznych, których wyniki publikuje w różnych pismach naukowych (Dębski 2003a: 279–294; 2003b: 54–63; 2005: 127–148). Swoje badania autor ten zrealizował na próbie 373 studentów w czterech placówkach naukowych: Uniwersytet Gdański (50,5%), Wyższa Szkoła Zarządzania – kierunek socjologia (15,4%), Pomorska Wyższa Szkoła Stosunków Społecznych w Starogardzie Gdańskim (12%), Gdańska Wyższa Szkoła Humanistyczna (22,2%). Wśród jego respondentów było 62,2% kobiet i 37,8% mężczyzn. Badania zostały przeprowadzone techniką ankiety audytoryjnej, która zawierała 167 pytań. Wynika z nich, że 69,1% respondentów to osoby głęboko wierzące i wierzące, 19,5% – osoby niezdecydowane religijnie, 11,5% – osoby obojętne religijnie i niewierzące. Jako podstawę swojej wiary badani studenci wskazali: własne przemyślenia i przekonania (45,4%) oraz tradycję i wychowanie rodzinne (36,5%). Autor badań wyjaśnia:

Może być to symptomem umacniania się przekonania wśród młodzieży, iż kwestia wiary nie jest czymś, co wynosi się z domu, lecz czymś, co jest konstruowane na podstawie własnych doświadczeń życiowych, na poziomie często subiektywnym. Drugim wyrazem odchodzenia od Kościoła jest zanik obowiązkowych praktyk religijnych, takich jak uczestnictwo w mszy świętej czy życie sakramentalne. [...] prawie połowa osób badanych (42,5%) uważa, że w ciągu ostatnich pięciu lat ich wiara zmalała, co czwarty natomiast (28,1%) uważa, iż jego wiara zasadniczo się nie zmieniła. [...] Warto zwrócić uwagę, iż ponad 1/4 osób badanych w ogóle nie uczęszcza do spowiedzi i komunii świętej, zaś kolejna 1/4 do spowiedzi przystępuje rzadziej niż raz w roku. Uzyskane wyniki jednoznacznie więc wskazują na odchodzenie młodych ludzi od realizacji swojej wiary w ramach instytucjonalnych (Dębski 2005: 136–137).

Podstawowym przejawem „niewidzialnej religii” w badanym środowisku studentów gdańskich jest odchodzenie od Kościoła instytucjonalnego i odrzucanie jego doktryny religijnej i moralnej. Dębski pisze:

Z przeprowadzonych badań wynika, że postawa młodzieży wobec instytucji Kościoła rzymskokatolickiego jest raczej negatywna. Powszechne jest przekonanie, że religijność jest tylko i wyłącznie prywatną sprawą respondentów (82,4%). Trzy czwarte osób stwierdza, iż sama konstruuje swój własny kodeks moralny i etyczny (76%). Prawie 3/4 respondentów wskazało, że w ciągu ostatnich kilkunastu lat instytucja Kościoła straciła w społeczeństwie na znaczeniu (70,1%). Dla ponad 1/2 badanych do pomyslenia jest religia bez Kościoła (58,1%) oraz to, że Kościół nie ma prawa wtrącać się w religij-

ność (54,9%) i moralność ludzi (50,3%). Ponadto więcej niż 1/2 badanych uważa, że współczesny Kościół rzymskokatolicki w Polsce przeżywa wewnętrzny i głęboki kryzys (54,3%). Tylko niespełna co piąty student widzi przyszłość Kościoła rzymskokatolickiego w Polsce w sposób pozytywny (22,3%) oraz że w najbliższych latach Kościół i religia utrzymają swoje znaczenie w społeczeństwie – 25,7% (Dębski 2005: 139).

Dębski dodaje, że pewnemu odsetkowi badanych studentów nie są obce różne doświadczenia religijne, które przeżywają osobiście, np. dotyczące wewnętrznej radości podczas modlitwy (52,5%); pewności wysłuchania modlitwy (41,2%); Bożej Opatrzności (40,2%); bezpośredniego kontaktu z Bogiem podczas modlitwy (36,6%); wszechogarniającej miłości od Boga (31,7%); uzdrowienia duchowego lub fizycznego (25,4%); nawrócenia religijnego (24,4%); objawienia Boga, Matki Boskiej, świętych (4,6%); usłyszenia głosu Boga (3,6%); ale też doświadczenia negatywne, np. utraty wiary (40,1%), nieobecności Boga (35,1%); zjednoczenia z naturą (34,5%); obecności szatana (16,6%); pozostawiania poza ciałem (13,1%); glosolalia (7,4%). Autor stwierdza we wniosku:

Uzyskane wyniki wskazują na to, iż młodzi ludzie doświadczają zjawisk o charakterze religijnym, które są powiązane z osobą Boga czy z jego nieobecnością, choć są widoczne również przypadki doświadczania zjawisk innych, tzn. nieodnoszących się do osoby Boga (Dębski 2005: 143–144).

Autor nie zgadza się też z tezą Antoniego Sułka, w której przyjmuje on, że przewidywanie przyszłości religii jest nie tyle zajęciem interesującym, ile ryzykownym (Sułek 1989: 139–154), i opozycyjnie zaznacza, że religijność subiektywna będzie coraz wyraźniej wypierała ze świadomości i praktyki życia młodego pokolenia Polaków sformalizowaną czy instytucjonalną formę religii, realizowaną ciągle przez Kościół, zaś przejawy „niewidzialnej religii” będą widoczne u coraz większego odsetka nie tylko studentów, ale również w innych grupach młodzieży polskiej. Podobną opinię w tej kwestii wypowiadają też inni socjologowie religii, zajmujący się perspektywą religijności młodzieży i osób dorosłych (Grotowska 1999).

Z badań ogólnopolskich CBOS z lat 1996–2003 wynika, że postawy młodzieży wobec religii odznaczały się znaczną stabilnością. Jeśli w 1996 r. 6% uczniów szkół średnich deklarowało się jako głęboko wierzący, 74% jako wierzący, 14% jako niezdecydowani, 7% jako niewierzący, to w 2003 r. odsetki uczniów deklarujących swoją wiarę religijną były odpowiednio następujące: 6%, 72%, 14%, 7%. Młodzież wiejska w 87% deklarowała swoją wiarę na głębokim lub zwyczajnym poziomie, natomiast młodzież miejska tylko w 65%, czyli w odsetku mniejszym o 22 p.p. Dziewczęta częściej niż chłopcy deklarowały wiarę religijną – odpowiednio: 82% wobec 76%, czyli mniej o 6 p.p. W tym okresie zmniejszyły się wskaźniki uczestnictwa w mszy w niedzielę lub częściej z 62% do 48%, czyli o 14 p.p. W 2003 r. 63% młodzieży wiejskiej uczestniczyło regularnie w mszy, w innych

nabożeństwach lub w spotkaniach religijnych bądź kościelnych, a w wielkich miastach jedynie 35% badanych, czyli mniej o 28 p.p. (*Młodość 2003*: 112–114).

Gimnazjaliści w województwie warmińsko-mazurskim, mieszkający w osiedlach po byłych PGR-ach, badani w 2002 r., własne deklaracje wiary religijnej ustalili na następujących poziomach: głęboko wierzący i praktykujący – 17,9%; wierzący i praktykujący – 48,9%; obojętni religijnie – 12,2%; niewierzący i praktykujący – 1,6%; niewierzący – 1,7%; niezdecydowani – 16,6%; brak odpowiedzi – 1,1%. W szkołach ponadgimnazjalnych tego regionu wskaźniki te były odpowiednio następujące: 9,1%; 47,2%; 19,7%; 0,9%; 3,6%; 17,9%; 0,5%; 1,1% – to wierzący, lecz niespełniający praktyk religijnych. Wskaźnik wyraźnych deklaracji wiary wśród młodzieży w tym województwie był stosunkowo niski: wśród gimnazjalistów – 66,8%, a wśród uczniów szkół średnich – 56,3%, czyli mniej o 10,5 p.p. (Sikora 2004, za: Mariański 2005: 172).

Z badań zrealizowanych przez Andrzeja Górnego wśród 1008 uczniów szkół gimnazjalnych i średnich w 2002 r. w województwie górnośląskim wynika, że ich postawy wobec wiary i praktyk religijnych nie były jednolite. W badaniach tych uczestniczyło 55,2% dziewcząt i 44,8% chłopców. Autodeklaracje wiary tej młodzieży były następujące: głęboko wierzący – 14,7%; wierzący – 76,8%; obojętni religijnie – 7,4%; niewierzący – 0,9%; przeciwnicy religii – 0,1%; brak danych – 0,1%. Częstotliwość praktyk religijnych była następująca: w każdą niedzielę, święta i w niektóre dni robocze – 32,4%; w każdą niedzielę i święta – 40,2%; 2–3 razy w miesiącu – 13,6%; raz w miesiącu – 4,2%; kilka razy w roku – 6,8%; nie spełnia praktyk religijnych – 2,4%. Autor wskazuje też na różnice pokoleniowe religijności między respondentami i ich rodzicami, którzy oceniali jej poziomy: a) rodzice są bardziej religijni niż dzieci – ojciec 11,4% i matka 22,4%; b) rodzice są tak samo religijni jak dzieci – 50,3% i 59,5%; rodzice są mniej religijni od dzieci – 25,8% i 12,6%; d) brak oceny – 6,7% i 4%; e) brak danych – 5,8% i 1,5%. Autor zaznacza we wniosku:

Większość respondentów określa swoją religijność na poziomie podobnym do religijności swoich rodziców. Mamy tu więc do czynienia z potwierdzeniem tezy o nabywaniu poziomu religijności w procesie socjalizacji, którego głównymi animatorami są rodzice. Teza o przewadze wpływu matki nad ojcem na kształtowanie religijności dzieci znajduje potwierdzenie w tych badaniach. To właśnie matki poświęcają o wiele więcej zainteresowania wychowaniu religijnemu dzieci, są pierwszymi i często jedynymi nauczycielkami modlitwy, sprawują pieczę nad uczestnictwem w praktykach religijnych i dbają o podnoszenie poziomu wiedzy religijnej (Górny 2005: 273–274).

Maria Sroczyńska zrealizowała w 2008 r. badania socjologiczne wśród 785 uczniów klas maturalnych w szkołach średnich województwa świętokrzyskiego na temat ich postaw wobec rytuałów religijnych. Badania objęła 429 dziewcząt i 356 chłopców, reprezentujących głównie środowisko wiejskie (38,1%) i miasta do 20 tys. mieszkańców (18,5%), a także miasta do 50 tys. mieszkańców (14,2%),

miasta do 100 tys. mieszkańców (13%) oraz Kielce (13,1%). Opisuując postawy swoich respondentów wobec wiary i religii, autorka zaznacza:

Wstępna analiza autodeklaracji religijnych wskazuje na kulturową „oczywistość” bycia katolikiem (93,8%) oraz identyfikowania się z wiarą – 81,5% (w tym 12,4% głęboko wierzących). Wśród respondentów 9,5% określiło siebie jako niezdecydowani w sprawach wiary, a 4,8% jako obojętni religijnie. Niemal co dwudziesty młody człowiek opuszczający szkołę średnią jest osobą niewierzącą (4,3%). [...] Większość respondentów głęboko wierzących (86%) i wierzących (70,4%) aprobuje wizję Boga, z którym może mieć osobisty związek. Postawy niezdecydowane sprzyjają różnicowaniu przekonań religijnych. Wśród osób obojętnych religijnie ponad 1/4 nie wie, w co ma wierzyć (27%), zaś czwarta część (24,3%) uważa, że Bóg jest raczej w człowieku niż poza nim, z kolei co piąta (21,6%) wierzy w nieosobowego ducha lub w siłę wyższą czy siłę życiową. Prawie połowa maturzystów deklarujących brak wiary religijnej (45,2%) nie wierzy również w żadnego Boga, ducha ani w siłę wyższą. Wprawdzie większość maturzystów podziela chrześcijańską koncepcję Boga, z którym można mieć osobisty kontakt (64%), jednakże co piąty ma wątpliwości, kwestionując zarazem ortodoksyjny punkt widzenia (16,9%) wierzy, że Bóg jest raczej w człowieku niż poza nim, a 9,7% uznaje nieosobowego ducha lub siłę wyższą. Jedynie 3% respondentów nie wierzy w żadnego rodzaju Boga, ducha i siłę życiową (Sroczyńska 2010: 117–118).

Autorka ta ustaliła też częstotliwość udziału maturzystów w praktykach religijnych w okresie ich dzieciństwa (12 lat) i obecnie (18–20 lat). Częstotliwość ta była następująca: a) każda niedziela i święto – dawniej 60%, obecnie 35,3% (spadek o 24,7 p.p.); b) prawie każda niedziela – 28,7% i 29,9% (wzrost o 1,2 p.p.); c) tylko 1–2 razy w miesiącu – 4,8% i 14,2% (wzrost o 9,4 p.p.); d) w uroczystości kościelne – 5,5% i 14,4% (wzrost o 8,9 p.p.); e) nie praktykuje 1% i 6,2% (wzrost o 5,2 p.p.). Wśród praktykujących systematycznie i raczej systematycznie (prawie w każdą niedzielę) 80,1% i 70,2% maturzystów wierzyło w Boga osobowego. Ponad połowę młodych ludzi negujących praktyki religijne (54,2%) polaryzuje stosunek do twierdzeń dotyczących wiary – uznawanie osobowego Boga współwystępuje z odrzuceniem przekonań o istnieniu Boga, ducha czy jakiejś siły życiowej o transcendentnym charakterze. Na poziomie jednostkowym oznacza to prywatyzację stosunku badanej młodzieży do wiary i praktyk religijnych (Sroczyńska 2010: 118–119).

Janusz Mariański, podsumowując rezultaty badań z lat 2002–2005 zrealizowanych wśród młodzieży szkół ponadgimnazjalnych, obejmujących uczniów z liceów ogólnokształcących, techników i zasadniczych szkół zawodowych, zlokalizowanych w kilkunastu miejscowościach kraju, stwierdza jednoznacznie, że „o religijności młodzieży polskiej wiemy więcej niż o religijności robotników, rolników, inteligencji, biznesmenów czy bezrobotnych. Jeżeli nawet zabrzmi to banalnie, trzeba najpierw stwierdzić, że religijność młodzieży polskiej jest niezmiernie zróżnicowana zarówno w swoich konotacjach kościelnych, jak i pozakościelnych. Samo pytanie o religijność młodzieży sugeruje, iż tkwi tutaj

problem, i to poważny. Ukazany świat wartości religijnych i moralnych młodzieży polskiej jest z pewnością niepełny i z wieloma niewiadomymi. Portret ten wymaga jeszcze dodatkowych uzupełnień i dookreśleń. Ukazuje on w zasadzie procesy odchodzenia od religijności kościelnej i od katolickiej moralności, słabo zaś opisuje problemy kształtowania się »nowej religijności« i »nowej moralności«, w miejsce kwestionowanych wartości i norm katolickich. Koncentruje się na bardziej widocznych i dostępnych obszarach przejawiania się religijności młodzieży” (Mariański 2008: 7).

W zakończeniu książki autor ten trafnie diagnozuje:

Przemiany religijności młodzieży polskiej nie są procesem ani jednorodnym, ani jednokierunkowym. Nie muszą one przypominać do złudzenia schematy rozwojowe zachodnioeuropejskiej dechrystianizacji. Są możliwe alternatywne scenariusze przemian w religijności. Można także założyć hipotetycznie, że swoisty „deficyt” religijności u młodzieży mija z wiekiem i jest raczej przykładem różnic cyklu życiowego niż cechy pokoleniowej. Hipoteza przeciwna, mówiąca o trwale mniejszej religijności młodzieży w porównaniu z pokoleniem ludzi dorosłych, ma pewne cechy prawdopodobieństwa. [...] Niekiedy mówi się o „cichej rewolucji” w dziedzinie świadomości aksjologicznej młodzieży polskiej (Mariański 2008: 468).

Nie ulega wątpliwości, iż konstatacja Janusza Mariańskiego jest nie tylko zasadna w odniesieniu do dynamiki i kierunku przemian w religijności jego młodych respondentów, lecz w równym stopniu w odniesieniu do przemian religijności młodzieży polskiej w różnych jej kategoriach w całym okresie historycznym uwzględnionym w tej analizie. Przemiany te jednak mogły przebiegać nieco inaczej, ze zróżnicowaną dynamiką i w odmiennych kierunkach, w zależności od specyficznych czynników danego okresu, mających wpływ na religijność ówczesnego młodego pokolenia Polaków należących do Kościoła rzymskokatolickiego. Religijność młodzieży nierzadko odbiegała od modelu religijności jej rodziców czy dziadków, od zasad religijności tradycyjnie kościelnej, zwłaszcza u schyłku XX wieku i w obecnym XXI wieku, kierując się do modelu religijności „prywatnej” czy „niewidzialnej”, jak i – u pewnego jej odsetka – wymykając się w stronę indyferentyzmu religijnego czy ideowego ateizmu, niewiary w Boga połączonej z pozorną religijnością (Baniak 2008: 75–104).

W drugiej części analizy zostanie zaprezentowana syntetycznie religijność katolików dorosłych w Polsce, a także dynamika jej przemian w przyjętym okresie 65 lat, na podstawie wybranych wyników badań socjologicznych, zrealizowanych wtedy przez różnych autorów. Ta część analizy dopełni obrazu religijności katolików polskich, jaki był konstruowany w tym okresie, jak i zmieniał się pod wpływem różnorodnych czynników o profilu świeckim i kościelnym.

Z badań zrealizowanych przez Władysława Piwowarskiego w latach 1965–1966 w diecezji warmińskiej w parafiach wiejskich i miejskich, obejmujących wierzenia i praktyki religijne, wynika, że religijność katolików w obu tych śro-

dowiskach lokalnych była znacznie zróżnicowana w tamtym okresie. Wiedza religijna w obu środowiskach, zwłaszcza mieszkańców wsi, miała ograniczony zakres i była słabo pogłębiona, np. przybrane imię ówczesnego papieża znało tylko 48% badanych osób, nazwisko i imię prymasa Polski – 49%, nazwisko i imię biskupa diecezjalnego – 33,5%. Z kolei osoby Trójcy Świętej znało 80,1% badanych, o bóstwie i człowieczeństwie Jezusa Chrystusa wiedziało 66,6%, różnicę katechizmową między piekłem i czyszcem potrafiło wskazać zaledwie 54,8%; przykazania kościelne znało 72,3%, a przykazania dekalogu – 87,6% i sakramenty – 74,7%. Na wsi ponad 20% ludności nie wiedziało, ile jest przykazań bożych, a tylko połowa potrafiła wymienić je wszystkie, lecz często chaotycznie i niedokładnie. Sfera wiary tych respondentów kształtowała się nieco lepiej – 97,4% wierzyło w istnienie Trójcy Świętej, 93,9% – w zmartwychwstanie ciał, 95,7% – w istnienie nieba, 87,8% – w istnienie piekła. Etykę seksualną Kościoła uznawało za słuszną 88,8% parafian miejskich i 88,6% parafian wiejskich. Odrzucanie rozwodów przez Kościół katolicki aprobowano zaledwie 25,8% badanych parafian miejskich i 32,5% parafian wiejskich, a w Olsztynie – 37%. Bardzo ograniczona była znajomość i czytelność literatury religijnej, zwłaszcza na wsi warmińskiej: 72,4% nie czytało Pisma Świętego, 63,3% nie czytało katechizmu Kościoła, 92,2% – nie czytało książek religijnych, 73,2% – gazet religijnych. Autor pisze, że w dalszym ciągu podstawowymi środkami kształtowania świadomości religijnej katolików wiejskich są kazania księży i katecheza dzieci i młodzieży, a proboszcz – jego autorytet i poziom intelektualny – jest narzędziem ideologicznego oddziaływania (Piwowarski 1965a: 128–138). Zróżnicowane było również uczestnictwo respondentów w obowiązkowych i nieobowiązkowych praktykach religijnych. Badania wykazały, że w 25 parafiach, łącznie z Olsztynem, 60,5% mieszkańców uczestniczyło w mszy w każdą niedzielę, 29,4% tylko w wielkie święta, takie jak Boże Narodzenie, Wielkanoc, Boże Ciało i odpust parafialny, 10,1% nie uczestniczyło wcale w mszy jako praktyce obowiązkowej. Piwowarski skonstruował typologię parafii ze względu na udział wiernych w nabożeństwach kościelnych według trzech kategorii: 1) od 40,4% do 71,8% biorących w nich udział; 2) od 20% do 46,9% uczestniczących; 3) od 4,6% do 18,8% uczestniczących. Parafianie przychodzili do kościoła na nabożeństwa religijne pod wpływem kilku czynników: a) wzgląd na tradycję rodzinną – 7,9%; b) przymus ze strony rodziców – 0,3%; c) liczenie się z opinią środowiska – 0,3%; d) podporządkowanie nakazom Kościoła – 55,1%; e) wewnętrzna potrzeba – 36,4%. Oczywiście były to tylko deklaracje badanych, a nie ich osobiste przeżycia. Do spowiedzi i komunii wielkanocnej przystępowało 85% katolików, w tym w Olsztynie 50%. Tendencję spadkową Piwowarski dostrzegł w wypełnianiu praktyk nieobowiązkowych – 6% badanych chodziło na mszę w dni robocze, praktykę pierwszego piątku miesiąca przestrzegało zaledwie 8%, w nabożeństwie majowym uczestniczyło 6,4%, w różańcu październikowym – 7,6%, w nieszporach niedzielnych – 5,2%.

Indywidualne praktyki pobożne były przesiąknięte – zdaniem autora – akcentami magicznymi i roszczeniowymi wobec Boga, Jezusa, Matki Boskiej i świętych, jednak spełniały je dość liczne odsetki parafian: pacierz codziennie odmawiało 57,8% badanych, prawie codziennie – 32,6%, mniej niż raz w tygodniu – 4,9%. Udział w mszy niedzielnej warunkowała płeć katolików – uczestniczyło w niej 61,8% kobiet i 51,2% mężczyzn, ale w Olsztynie wskaźniki były inne – 48% i 38%. Piwowarski pogrupował parafian wiejskich uczestniczących w mszy w cztery kategorie wiekowe: 1) którzy przekroczyli 60 lat – codziennie uczęszczali do kościoła; 2) którzy mieli od 16 do 24 lat – do kościoła chodzili głównie w niedziele i święta; 3) którzy mieli od 25 do 39 lat – na mszę chodzili 2–3 razy w miesiącu; 4) będący w wieku 40–50 lat, którzy do kościoła chodzili tylko kilka razy w roku. Jego zdaniem urbanizacja, poziom oświaty i czynniki kulturowe najsilniej oddziaływały ujemnie na wierzenia i praktyki religijne badanych katolików wiejskich i miejskich, odsuwając ich często od Kościoła i księży parafialnych (Piwowarski 1965a: 128–138).

Edward Ciupak zrealizował w 1963 r. badania w 15 parafiach w Warszawie, w których mieszkało około 304 tys. katolików. Na tej podstawie ustalił, że obowiązek praktyk religijnych spełniało około 50 tys. zobowiązanych. Od globalnej liczby zobowiązanych parafian autor odjął 1/5 osób, które z różnych względów nie mogły uczestniczyć w niedzielnej mszy i zauważył, że wzrósł odsetek osób uczestniczących w mszy w dniu realizacji badań i wyniósł on 21,5% ogółu zobowiązanych do realizacji tych praktyk. W tym dniu we wszystkich parafiach objętych obserwacją księża odprawili 112 mszy i wygłosili 83 kazania, zaś w nabożeństwach uczestniczyło 50 890 wiernych, spośród których 1889 przystąpiło do komunii, czyli zaledwie 3,7%. Autor zaznacza:

[...] nie występują zasadnicze różnice w praktykach niedzielnych pomiędzy parafiami leżącymi w strefie centralnej a parafiami peryferyjnymi. Przeciętny udział w praktykach w pierwszym typie wynosi 20,2%, w drugim typie 19,6%. [...] Można przyjąć najogólniejszą hipotezę, że najniższy poziom życia religijnego, jeśli bierzemy pod uwagę zewnętrzne wskaźniki pobożności, jest w tych parafiach, w których przewagę ma inteligencja z wykształceniem wyższym (szczególnie inteligencja twórcza i wolne zawody) oraz tam, gdzie zamieszkują robotnicy warszawskiego pochodzenia i tradycje klasy robotniczej sięgają lat międzywojennych, na przykład na Woli. Najwyższy stopień przywiązania do praktyk religijnych występuje w dzielnicach rzemieślniczych i kupieckich, a także w osiedlach zamieszkałych przez robotników pochodzenia chłopskiego. [...] Frekwencja na nabożeństwach kościelnych w parafiach peryferyjnych (5) jest niewiele niższa od frekwencji w parafiach centralnych (wynosi średnio 0,6%), lecz liczba osób przyjmujących komunię proporcjonalnie do obecnych w kościele jest 3-krotnie wyższa. Ogółem obecnych w kościele w parafiach centralnych było około 46 tysięcy osób, komunię przyjął 1645 osób, czyli 3,5% w stosunku do obecnych, natomiast w parafiach peryferyjnych obecnych w kościele było około 4290 osób, a komunię przyjął 244 osoby, tj. 5,7%. W rozkładzie na poszczególne parafie różnica w ilości osób przyjmujących komunię wahają się w granicach od 2% do 10%. We wszystkich

badanych parafiach wśród obecnych na mszy obserwuje się olbrzymią przewagę kobiet (około 70%) nad mężczyznami (około 30%). Wśród przystępujących do komunii procent kobiet wynosi 95,6%, zaś procent mężczyzn – 4,4% (Ciupak 1965: 366–371).

Janusz Mariański zrealizował w latach 1967–1976 badania socjologiczne wśród 1136 mieszkańców wsi w rejonie płockim. W grupie tej było 664 rdzennych parafian wiejskich (300 w 1967 r. i 295 w 1976 r.) oraz 179 wychodźców wiejskich zamieszkałych w Płocku. Tematem badań był wpływ uprzemysłowienia na dynamikę przemian w religijności i moralności katolików obu typów (Mariański 1984). Autor ustalił wskaźniki globalnego stosunku katolików do wiary religijnej, które są następujące: głęboko wierzący – 22%, w tym parafianie wiejscy – 21%, katolicy niedzielni – 26,5%, wychodźcy ze wsi – 12,9%; wierzący – 71%, w tym odpowiednio: 73,6%, 68,4%, 76,5%; wątpiący w wierze – 1,2%, w tym 2%, 4,5%; obojętni religijnie – 2,1%, w tym 3,4%, 1%, 3,9%; niewierzący – 0,4%, w tym wyłączenie wychodźcy wiejscy 2,2%; brak danych – 2,4% (Mariański 1984: 124). Respondenci uzasadniali swoją wiarę różnymi motywami: tradycyjnymi – 56%, w tym parafianie wiejscy 54,5% i wychodźcy ze wsi 57,5%; moralnymi – 6,3% (7,5% i 5%); emocjonalno-egzystencjalnymi – 11,5% (12,9% i 10%); poznawczymi – 9,7% (10,7% i 8,7%); rytualnymi – 33,8% (36,5% i 31,2%); eschatologicznymi – 1,4% (2,1% i 0,6%); brak wskazania – 8,1% (Mariański 1984: 132).

Respondenci oceniali też kondycję swojej wiary na skali: dawniej i obecnie bardziej religijni, a wyniki tej samooceny są następujące: a) dawniej – 20,8% (w tym parafianie wiejscy 14,9%, katolicy niedzielni 7,4%, wychodźcy ze wsi 40,2%); b) obecnie – 8,4% (w tym: 7,5%, 10,4%, 7,3%); c) bez zmian – 68,9% (w tym: 77,3%, 76,8%, 52,5%); brak danych 1,9% (Mariański 1984: 145). Akceptacja dogmatów katolickich wśród badanych katolików wiejskich kształtowała się następująco: a) Trójca Osób Boskich – wierzy 93,5%, wątpi 3,7%, nie wierzy 2,8%; Opatrzność Boska – 91,2%; 4,6%; 4,3%; c) życie pozagrobowe – 76,8%; 12,7%; 10,5%; d) zmartwychwstanie ciał – 72,6%; 17,3%; 10%; e) piekło – 66,3%; 18,2%; 12,2%. Wskaźniki wiary w te dogmaty katolickie są inne w zależności od typu respondentów – parafian wiejskich i wychodźców ze wsi mieszkających w Płocku, a także od daty realizacji badań – w 1976 r., po upływie 10 lat, były one niższe od każdego dogmatu w zakresie wiary, a zarazem wyższe w zakresie wątpienia religijnego i braku wiary. W boskie posłannictwo Chrystusa, przez jego człowieczeństwo i śmierć krzyżową, wierzyło 97,6% parafian wiejskich i 92,2% wychodźców ze wsi, wątpiło odpowiednio: 2,1% i 2,8%, a nie wierzyło 0,3% i 5% badanych (Mariański 1984: 202-203).

Częstotliwość udziału w mszy badanych katolików wiejskich obu typów w przyjętym okresie także była znacznie zróżnicowana, o czym przekonują ich deklaracje: a) łącznie uczestniczyło w każdą niedzielę i święto w obu terminach 45,4% parafian wiejskich oraz 31,3% uchodźców ze wsi; b) 2–3 razy w miesiącu – 39,4% i 25,7%; c) raz w miesiącu – 8,4% i 19%; d) kilka razy w roku – 5% i 15,6%;

e) nie uczestniczyło od roku i dłużej – 1,7% i 8,4%. Częstotliwość wychodźców ze wsi i osiadłych w mieście była więc znacznie słabsza, częściej zaniedbywali oni spełnianie tego obowiązku religijnego niż rdzenni katolicy wiejscy (Mariański 1984: 309). Udział w mszy respondenci uzasadniali różnymi motywami: a) religijno-osobowymi – parafianie wiejscy: 82,7% i 72,4% i wychodźcy ze wsi: 74,5%; b) religijno-zobowiązaniowymi: 25,3% i 29,6% oraz 26,5%; c) pozareligijnymi: 7,3% i 16,7% badanych (Mariański 1984: 318). Częstotliwość przystępowania badanych do komunii także była silnie zróżnicowana, o czym informują ich deklaracje: a) w każdą niedzielę – katolicy wiejscy: 1,6% i wychodźcy ze wsi: 1,1%; b) 2–3 razy w miesiącu – 1,7% i 1,1%; c) raz w miesiącu – 11% i 5%; d) kilka razy w roku – 60,5% i 44,7%; e) na Wielkanoc – 19,7% i 18,5%; f) nie praktykuje od roku i dłużej – 5,6% i 19,6% (Mariański 1984: 328). Odmawianie codziennego pacierza, jako modlitwy indywidualnej, odbywało się z różną częstotliwością w obu grupach respondentów: a) codziennie – 61,1% i 39,1%; b) prawie codziennie – 22,5% i 18,4%; c) około raz w tygodniu – 5,5% i 6,7%; d) rzadko lub okazjonalnie – 6,6% i 18,4%; e) tylko czyniło znak krzyża – 4,7% i 5,6%; f) od roku i dłużej nie modliło się w ten sposób 2% i 11,8% badanych (Mariański 1984: 342). Wspólnej modlitwy rodzinnej nie odmawiała większość badanych parafian wiejskich – 64,9% i uchodźców ze wsi – 81,4% (Mariański 1984: 344).

Autor w podsumowaniu wyników badań zaznaczył:

Pogłębiający się dystans katolików wiejskich i wychodźców ze wsi wobec religii we wszystkich jej aspektach, choć ewolucyjny i niejednorodny, doprowadził w okresie dziesięciu lat do poszerzenia się zasięgu katolików o religijności selektywnej i kościelnie zredukowanej. W warunkach rozwoju industrializacyjnego zmniejszyła się wyraźnie grupa katolików o pełnej i konsekwentnej religijności kościelnej i razem z grupą katolików o niekonsekwentnej religijności kościelnej obejmuje 3/4 ogółu katolików wiejskich. Zmniejszenie się w latach 1967–1976 o 11,1% zbiorowości katolików o religijności kościelnej i zwiększenie się zbiorowości katolików o religijności selektywnej wskazuje na przyspieszoną dynamikę przemian religijności w rejonie uprzemysłowionym. Przy stosunkowo zmiennej stabilności praktyk religijnych w środowisku wiejskim religijność podlega określonym, choć niezbyt radykalnym, zmianom kierunkowym w innych swoich aspektach i sferach (Mariański 1984: 450).

W latach 1972–1974 Zenon Kawecki przeprowadził reprezentatywne badania socjologiczne nad postawami światopoglądowymi i religijnością robotników przemysłowych w hucie „Mała Panew” w Ozimku na Opolszczyźnie, obejmując nimi 991 respondentów. Badania te miały profil ilościowo-jakościowy. Zastosowano w nich metody sondażu diagnostycznego, statystyczną, porównawczą, analizy dokumentów, analizy socjologicznej oraz techniki obserwacji uczestniczącej, ankiety audytoryjnej, wywiadu pogłębionego i zogniskowanego, posługując się przy tym wytworzonym dla celu badań kwestionariuszami ankiety i wywiadu (Kawecki 1979: 53–75).

Identyfikacja światopoglądowa respondentów, ustalona wówczas przez autora tych badań, była następująca: wierzący i regularnie praktykujący – 52%; wierzący, lecz praktykujący nieregularnie – 37,5%; wierzący, lecz niepraktykujący kultu – 4,1%; niewierzący, lecz czasem praktykujący kult – 3,9%; niewierzący i niepraktykujący – 2,5%. Wskaźniki częstotliwości udziału respondentów w nabożeństwach religijnych: kilka razy w tygodniu – 6,6%; raz w tygodniu – 48%; 1–2 razy w miesiącu – 25,4%; tylko w wielkie święta – 8,9%; 1–2 razy w roku – 5,6%; w ogóle nie uczęszczają – 4,9% (Kawecki 1979: 130). Autor badań przyjął założenie, że „deklarowany stosunek do wierzeń i praktyk religijnych stanowi ogólną identyfikację światopoglądową, zaś częstotliwość praktyk religijnych jest wyrazem więzi z Kościołem jako instytucją wyznaniową, a następnie zestawiając odpowiedzi na obydwa pytania, otrzymujemy następujący całościowy obraz stosunku do religii i Kościoła: wierzący – 93,6% ogółu badanej zbiorowości; praktykujący – 94,3%, w tym regularnie – 56,8% wszystkich praktykujących i nieregularnie – 43,2%. Tak więc w badanym środowisku uwagę zwraca prawie powszechna deklarowanie religijność, przy czym identyfikacje światopoglądowe respondentów są na ogół zgodne z deklarowanym przez nich uczestnictwem w praktykach religijnych. [...] Zdecydowana większość badanych (66,6%) deklaruje, że nigdy nie przeżywała konfliktów i wahań na tle religijnym i nie zmieniała swego stosunku do religii; 31% stwierdza natomiast, iż mniej lub bardziej często przeżyło konflikty i wahania na tle religijnym, w wyniku czego ich stosunek do wierzeń i praktyk religijnych uległ pewnej, a nawet dość zasadniczej zmianie. Większość respondentów deklaruje narastający stopniowo indyferentyzm, a nawet stwierdza, iż przestała już wierzyć. Niektórzy zaś deklarują wzrost poziomu religijności. [...] Odchodzenie od religii i Kościoła następuje również jako skutek konfliktu z duchowieństwem” (Kawecki 1979: 131–132).

Kawecki przedstawił także stosunek badanych hutników z Ozimka do niektórych treści doktryny religijnej, a mianowicie w to, że: a) świat został stworzony przez Boga z niczego wierzyło 71,4%; nie wierzyło 6,9%; brak zdania ujawniło 19,7%; b) dusza ludzka jest nieśmiertelna – 66,1%; 8,4%; 21,2%; c) istnieje życie pozagrobowe: niebo, piekło i czyściec – 50,4%; 8,3%; 36,8%; d) wszyscy ludzie pochodzą od Adama i Ewy – 47,9%; 19,6%; 27,9%; e) źródłem zła na świecie jest grzech pierworodny – 38,5%; 27,9%; 27,9% (Kawecki 1979: 195). W podsumowaniu tej kwestii autor badań zaznacza:

[...] przekonania światopoglądowe respondentów cechuje pewien kompromis. Treści religijne przeplatają się tu z treściami światopoglądu naukowego, przy czym przewagę ilościową mają, ogólnie rzecz biorąc, te pierwsze. Procesy przemian zmierzają jednakże nie tyle w kierunku pogłębienia światopoglądu tradycyjnego, ile w kierunku zeświecczenia. W miarę obniżania się wieku i wzrostu poziomu wykształcenia zauważa się wzrost odsetka respondentów negujących lub kwestionujących przedłożone do oceny „prawdy wiary”, a jednocześnie akceptujących treści światopoglądu naukowego (Kawecki 1979: 250–251).

Badani hutnicy wyrazili też swoje opinie na temat roli duchowieństwa w życiu społeczno-politycznym kraju w następujący sposób: a) duchowieństwo powinno zajmować się sprawami kultu religijnego i nie angażować się w sprawy polityczne – 68,4%; b) duchowieństwo powinno brać aktywny udział w życiu społeczno-politycznym kraju, popierając politykę państwa – 21,9%; c) duchowieństwo powinno brać aktywny udział w życiu społeczno-politycznym kraju, ustosunkowując się krytycznie do polityki państwa – 7,8%. Zdecydowana większość respondentów (około 70%) uważa, że duchowni powinni troszczyć się o sprawy kultu religijnego i nie zajmować się sprawami politycznym (Kawecki 1979: 265–266).

W latach 1983–1984 przeprowadzono badania socjologiczne w Kaliszu wśród 1222 katolików miejskich, stanowiących grupę reprezentatywną dla populacji mieszkańców tego miasta, w którym w 1983 r. mieszkały 101 873 osoby, w tym 48 325 mężczyzn i 53 548 kobiet, a na 1 km² przypadało 1941 osób. Tematem tych badań była religijność i moralność katolików miejskich oraz zmiany wywołane w niej przez dwa czynniki – uprzemysłowienie i ruralizację. W badanej grupie katolików było 913 rdzennych mieszkańców Kalisza (74,7%) i 309 imigrantów ze wsi, którzy mieszkali w tym mieście (25,3%), a ze względu na płeć – 689 kobiet (56,4%) i 533 mężczyzn (43,6%). Wyniki badań zostały opublikowane w zwartej monografii socjologicznej (Baniak 1990: 45–54).

Badani katolicy kaliscy przejawiali następujące postawy wobec wiary religijnej: głęboko wierzący – 19,5% (w tym autochtoni – 21,6% i imigranci wiejscy – 13,2%); wierzący – 63,7% (w tym 64,2% i 62,3%); wątpiący i poszukujący – 2,2% (w tym 1,2% i 5,5%); obojętni religijnie – 7,6% (w tym 6,9% i 10%); niewierzący – 6,4% (w tym 5,5% i 9%). Łącznie katolicy głęboko wierzący i wierzący stanowili wówczas 83,2% ogółu przebadanej zbiorowości miejskiej (Baniak 1990: 59). Z kolei postawy badanych katolików wobec praktyk religijnych były następujące: praktykujący systematycznie – 48,7% (w tym 50,4% i 46,9%); praktykujący niesystematycznie – 31,8% (w tym 30,7% i 34,9%); praktykujący rzadko – 9,2% (w tym 8,6% i 11%); niespełniający praktyk – 7,4% (w tym 6,1% i 7,2%). Łącznie więc praktyki religijne spełniało z różną częstotliwością 89,7% badanych, w tym 91,2% badanych katolików, w tym 89,7% rdzennych kaliszian i 92,8% imigrantów wiejskich osiadłych w Kaliszu (Baniak 1990: 65). Respondenci ocenili też zmiany we własnych postawach wobec religii, posługując się następującą skalą wyboru: dawniej lub obecnie lepsza religijność własna. Z badań wynika, że przemiany te objęły 34% respondentów, a dokonały się w dwóch kierunkach: 1) odejścia od religijności tradycyjnej – 23,3% (w tym 20,9% i 30,7%); 2) dążenia do pogłębienia tej religijności – 11,7% (w tym 10% i 12,7%). Największą grupą byli tu respondenci, których religijność nie zmieniła się w tym czasie, lecz pozostała na dotychczasowym poziomie – 60,9% (w tym 63,8% i 52,1%). Ten odsetek badanych miał poczucie trwałości własnej postawy religijnej (Baniak 1990: 69).

Zróznicowane były też przekonania religijne badanych katolików: a) w istnienie Boga w trzech osobach wierzyło 79,3% (w tym 80,8% i 75,2%); wątpiło 10,1% (9,6% i 11,6%); nie wierzyło 7,8% (7,3% i 8,7%); b) w stworzenie świata przez Boga z niczego wierzyło 71,3% (72,1% i 69,2%); wątpiło 7,7% (8,5% i 7,9%); nie wierzyło 9,5% (8,5% i 9,2%); c) w odkupienie ludzi przez Jezusa Chrystusa wierzyło 82,8% (83,4% i 81,2%); wątpiło 9,2% (9,5% i 8,2%); nie wierzyło 6,3% (5,8% i 7,7%); d) w Opatrzność Bożą wierzyło 73,5% (75,3% i 68,2%); wątpiło 8,4% (7,9% i 9,3%); nie miało zdania 6% (5,5% i 7,4%); nie wierzyło 9,4% (9,1% i 10,6%); e) w życie wieczne wierzyło 67,2% (70,4% i 57,9%); wątpiło 15% (15% i 15,8%); nie wierzyło 14,7% (12,3% i 21,6%); w nieśmiertelność duszy wierzyło 52,2% (54,3% i 48,1%); wątpiło 16,8% (17,8% i 13,6%); nie wierzyło 26,1% (24,8% i 29,7%); g) w zmartwychwstanie ciał na sądzie ostatecznym wierzyło 49,5% (50,6% i 46,2%); wątpiło 17% (16,1% i 17%); nie wierzyło 28,4% (28,6% i 28,1%); h) w istnieniu piekła wierzyło 41,2% (42,2% i 38,1%); wątpiło 18,3% (18,4% i 17,7%); nie wierzyło 34,7% (34,2% i 36,8%); i) w niepokalane poczęcie Maryi Panny wierzyło 79,4% (80,8% i 75,1%); wątpiło 6,6% (6,5% i 6,8%); nie wierzyło 10,9% (10,6% i 12,9%); j) konieczność spowiedzi: konieczna – 66% (67,7% i 60,8%); wątpliwa – 10,1% (10,4% i 10,1%); zbędna – 21,6% (20,4% i 24,9%) (Baniak 1990: 108–109). Badani katolicy odnieśli się też do obowiązku uczestniczenia w mszy niedzielnej i świątecznej, który akceptowali – 44,9% (47,4% i 37,5%); nie mieli zdania – 13% (12,4% i 15%); nie akceptowali – 39,4% (37,6% i 44,6%) (Baniak 1990: 157). Wniosek z badań był następujący:

[...] badania te wykazały, iż w miejsko-przemysłowym środowisku Kalisza jest widoczny model religijności tradycyjnej, ludowo-kościelnej, mimo wyraźnych tendencji do zmian w niektórych jej wymiarach. Model ten odznacza się, z jednej strony, silnym emocjonalnym przywiązaniem badanych katolików do wiary „swych przodków”, rytualizmem w płaszczyźnie poglądów religijnych, jak i w płaszczyźnie zachowań religijnych, czy w płaszczyźnie styczności z instytucjami religijnymi, zwłaszcza z księżmi parafialnymi. Natomiast, z drugiej strony, religijność respondentów cechuje niski poziom wiedzy religijnej, fideizm i słabe więzy religii z moralnością. Model ich religijności jest odpowiednikiem religijności „kulturowo-środowiskowej”, która opiera się przede wszystkim o tzw. »dziedzictwo przodków«, a znacznie słabiej i rzadziej u jej podstaw znajduje się przemyślany i osobisty wybór wiary. Model ten jest widoczny u 1/2 badanych katolików. Pozostała część badanych osób model ten kwestionuje i odrzuca, chociaż nadal czuje się związana emocjonalnie z wiarą własnych ojców. Katolicy ci ujawniają selektywne postawy wobec wiary i religii, wobec instytucji kościelnych. To wybiórcze podejście jest widoczne we wszystkich dymensjach religijności tych respondentów (Baniak 1990: 224).

Według sondażu GfK Polonia z czerwca 2006 r. wynika, że 57% badanych dorosłych Polaków określiło siebie jako wierzących i regularnie praktykujących, 29% – jako wierzących i nieregularnie praktykujących, 10% – jako wierzących i niepraktykujących, 2% – jako niewierzących, a łączny wskaźnik wierzących

wynosił 96% populacji. Wśród osób liczących 18–19 lat wskaźnik wierzących i regularnie praktykujących wynosił wtedy 57%, w wieku 20–29 lat – 45%, w wieku 30–39 lat – 50%, w wieku 40–49 lat – 53%; w wieku 50–59 lat – 54%, w wieku 60–65 lat – 75%, w wieku 66 i więcej lat – 79%. W kategorii osób z podstawowym wykształceniem wskaźnik ten wynosił 66%, z wyższym wykształceniem – 38%, u mieszkających na wsi – 69%, w miastach powyżej 500 tys. mieszkańców – 48%, w Warszawie – 54% badanych (Mariański 2008: 76).

Z ustaleń Polskiego Generalnego Sondażu Społecznego z 2008 r. wynika, że 13,9% dorosłych Polaków deklaroowało się jako głęboko wierzący, 80,4% – jako wierzący, 3,8% – jako niewierzący, 1,9% – brak wskazania (w 1992 r. odpowiednio: 16,9%; 72,8%; 3,6%; 1,2%; w 1999 r.: 15,6%; 80,3%; 3,3%; 0,6%). Wskaźnik przeciętny z dziewięciu badań ogólnopolskich kształtował się następująco: głęboko wierzący – 16,1%, wierzący – 79%, niewierzący – 3,5%, niezdecydowani – 1,4%. W latach 1992–2008 tylko nieznacznie zmniejszył się odsetek osób deklarujących głęboką wiarę, wskaźnik niewierzących utrzymał się na względnie stałym poziomie (Cichomski, Jerzyński, Zieliński 2009).

Sondaż Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości z 2009 r. wykazał, że 18,8% badanych Polaków powyżej 18. roku życia deklaroowało się jako głęboko wierzący, 62,5% – jako wierzący, 10,8% – jako niezdecydowani, lecz przywiązani do tradycji religijnych, 5% – jako indyferentni religijnie, 2,9% – jako niewierzący. Łączny wskaźnik głęboko wierzących i wierzących wynosił w 1998 r. 85,3%, a w 2009 r. 81,3%, czyli nastąpił spadek o 4 p.p. (Zarzecki 2010: 247–255). Janusz Mariański pisze, że w badaniach ogólnopolskich z 2007 r., zrealizowanych przez GfK Polonia w ramach międzynarodowego programu badawczego Aufbruch, wynika, iż 95,3% badanych Polaków deklaroowało wiarę w Boga, 89% – w duszę nieśmiertelną, 77,1% – w zmartwychwstanie ludzi po śmierci, 79,2% – w niebo, 53,2% – w piekło, 41,8% – w istnienie diabła, 60,6% – w cuda, 61,7% – w uzdrawiająca moc wody święconej, 78,5% – w pomoc przez modlitwę do świętych, 37,2% – w uzdrowienie przez dotyk, 57,1% wierzyło w pełni w człowieczeństwo i bóstwo Jezusa, częściowo wierzyło 23,4%, trudności z wiarą miało 8,2%; jedynie w jego człowieczeństwo wierzyło 8,1%, wątpliwości co do fizycznego istnienia Jezusa miało 3% badanych (Mariański 2011: 43).

W badaniach ogólnopolskich CBOS w 2008 r. zapytano Polaków, jakim poważaniem obdarzają księży parafialnych, uzyskując następującą skalę oceny: bardzo dużym – 13,4%, dużym – 28,8%, średnim – 34,7%, małym – 11,3%, bardzo małym – 7,1%, brak stanowiska – 4,1%. Wskaźnik bardzo dużego i dużego uznania dla księdza kształtował się na poziomie 42,2% i był niższy niż w przypadku innych zawodów, takich jak: strażak – 83,6%, profesor uniwersytetu – 83,2%, górnik – 77,8%, pielęgniarka – 76,9%, lekarz – 72,7%, nauczyciel – 69,7%, tokarz i murarz – 68,8%, sędzia – 61,3%, informatyk – 60,7%, adwokat – 60,2%, dziennikarz – 53,7%, sprzedawca sklepowy – 45,2%, natomiast wyższy niż wskaźnik

uznania dla ministra – 35,9%, pośta na Sejm – 24,3%, działacza partii politycznej – 19,3% badanych (*Aktualne problemy* 2008: 21–27). Poważanie dla zawodu księdza stosunkowo częściej wyrażali najstarsi badani respondenci, mieszkańcy małych miast, osoby mające podstawowe wykształcenie i regularnie spełniające praktyki religijne. W latach 1999–2008 nie zmienił się zasadniczo społeczny wizerunek księdza ani jego pozycja wśród innych zawodów znaczących w ocenie społecznej (Felisiak 2009: 2–5).

Sondaż CBOS z września 2011 r. wykazał, że 43,7% badanych dorosłych Polaków akceptowało twierdzenie; „jestem wierzący(a) i stosuję się do wskazań Kościoła”; 47,1% – twierdzenie „jestem wierzący(a) na swój sposób”; 2,6% – „nie mogę powiedzieć, czy jestem wierzący(a), czy nie jestem”; 2,5% – „nie jestem wierzący(a) i nie interesuję się tymi sprawami”; 1,7% – „jestem niewierzący(a), ponieważ nauki Kościoła są błędne” (*Aktualne problemy* 2008: 45). Respondenci określali swoje zaufanie do Kościoła rzymskokatolickiego według następującej skali ocen: zdecydowanie mam zaufanie – 23,7%; raczej mam zaufanie – 45,5%; raczej nie mam zaufania – 17,4%; zdecydowanie nie mam zaufania – 8,7%; trudno mi to ocenić – 4,7%. Zdecydowane i umiarkowane zaufanie do Kościoła deklarowało 69,2% badanych Polaków. Stosunkowo wysokie wskaźniki deklarowanego zaufania uzyskał proboszcz parafii – 63,1%, w tym: zdecydowanie mam zaufanie – 18,3%; raczej mam zaufanie – 44,8%; raczej nie mam zaufania – 13,1%; zdecydowanie nie mam zaufania – 6,7%; brak oceny – 14,3% badanych (*Aktualne problemy* 2012: 39–42).

Janusz Mariański, podsumowując wyniki różnych badań socjologicznych poświęconych religii i Kościołowi w Polsce, jednoznacznie stwierdza:

[...] katolicyzm w Polsce nie jest tak słaby, jak chcieliby go widzieć jego przeciwnicy, ani tak silny, jak mniemają jego obrońcy, skłonni uznawać katolicyzm polski za swoisty „twar eksportowy” do Unii Europejskiej. [...] W świecie społecznym religia nie należy do tzw. struktur silnych. Krytyka Kościoła przyczynia się niejednokrotnie do tworzenia się swoistej kultury cynizmu i nieufności wobec niego. Jeśli nawet te opinie i poglądy, a nawet uprzedzenia, nie zawsze odzwierciedlają rzeczywisty obraz Kościoła, to nie są one bez znaczenia dla kształtowania się opinii o Kościele w całym społeczeństwie, bo jest on właśnie takim, jakim się ludziom wydaje. Niechęć czy obojętność wobec Kościoła współtworzą media opiniotwórcze, które kształtują poglądy o politycznej i społecznej ekspansji Kościoła katolickiego w społeczeństwie. Krytyka, a nawet otwarta niechęć do Kościoła, ujawnia się szczególnie wśród użytkowników Internetu. [...] W warunkach ustroju demokratycznego wiele krytycznych ocen wywołuje aktywna rola społeczna Kościoła katolickiego w sprawach związanych z życiem politycznym” (Mariański 2012: 91–92).

Maria Libiszowska-Żółtkowska, oceniając miejsce i rolę Kościoła katolickiego we współczesnym świecie i w poszczególnych krajach, pisze jednoznacznie:

Kościół katolicki wydaje się trwać od wieków w niezmiennej postaci, ale jego trwanie jest możliwe dlatego, że co pewien czas stosuje zabieg *aggiornamento*. Współczesnym wyzwaniem dla Kościoła katolickiego (także w Polsce) jest nie tyle liberalizm, laicyzm czy sekularyzacja, ile zjawisko określone mianem globalizacji religii, nowej duchowości lub New Age. Globalizacja religii odbywa się na kilku płaszczyznach. Po pierwsze, w niespotykanej dotąd skali odbywa się migracja systemów i wierzeń religijnych. Adaptacja i asymilacja kulturowo obcych tradycji nowych trendów [...]. Po drugie, coraz częściej wierzący zaczynają samodzielnie, czerpiąc z innych systemów religijnych, interpretować prawdy wiary własnej religii. Prowadzi to do synkretyzmu religijnego i zacierania się różnic między odległymi od siebie systemami religijnymi. [...] Po trzecie, zmienia się podejście do duchowieństwa. Kapłani mają być charyzmatycznymi przywódcami, guru czyniącymi cuda, przepowiadającymi przyszłość, chroniącymi od nieszczęść, gwarantującymi, jeśli nie szczęśliwość świata dla wszystkich, to na pewno dla wybrańców w ich moc. Podążanie za taką osobowością wynika bardziej z uwielbienia dla osoby niż głoszonych nauk. [...] Po czwarte, wirtualizacja praktyk religijnych wypiera wspólnotowy ich charakter [...]. Po piąte, tęsknota za religią uniwersalną, ogólnosiwiatową, która na miarę percepcji współczesnego człowieka odpowiadałaby na podstawowe pytania egzystencjalne i eschatologiczne. W religijności katolików polskich te nowe prądy są widoczne. Wskaźników świadczących o globalizacji religii jest więcej niż tu wymieniono. Zasygnalizowanie ich złożoności i wieloaspektowości pokazuje, przed jakimi wyzwaniami, dla utrzymania swej tożsamości, staje Kościół katolicki w trzecim tysiącleciu. Jak się z nimi upora, jaki będzie w przyszłości – nad tym będą obradować nasi następcy za lat kilkadziesiąt (Libiszowska-Żótkowska 2004: 93–94).

Z ustaleń badawczych *Diagnozy społecznej 2013* otrzymujemy najnowsze wskaźniki statystyczne dotyczące częstotliwości udziału katolików w Polsce w publicznych nabożeństwach religijnych i w indywidualnej modlitwie w okresie 1995–2013. Badaniami tymi objęto 26 tys. osób w ponad 12 tys. gospodarstwach domowych, realizując je w marcu i kwietniu 2013 r. Tabela 8 ukazuje te wskaźniki, biorąc pod uwagę oba typy praktyk religijnych.

W całym 9-letnim okresie średnie uczestnictwo katolików polskich w nabożeństwach religijnych plasowało się na średnim poziomie i wyniosło zaledwie 46,6% zobowiązanych do realizacji obowiązku kultowego. Częstotliwość uczestnictwa katolików w nabożeństwach była dość zróżnicowana w kolejnych latach tworzących ten okres. W latach 1995–2013 sięgała ponad połowy zobowiązanych (od 51,3% do 50,1%) i oznaczała spadek wskaźnika o 1,2 p.p. Od 2003 r. spadek odsetka uczestniczących w mszy niedzielnej i świątecznej zmniejszył się regularnie w stosunku do wskaźnika z 1995 r. o 3,7 p.p.; 4,9 p.p.; 5,7 p.p.; 7,6 p.p.; 9 p.p.; 9,7 p.p. Zatem niemal co dziesiąty katolik w całym okresie zaniedbał udział w tym nabożeństwie religijnym. O wiele większą wahliwość można zauważyć w częstotliwości modlitwy indywidualnej katolików. Od 1997 r. następuje wzrost odsetka odmawiających modlitwę indywidualną i trwa on do 2005 r. Wzrost ten wyniósł w ciągu 8 lat 6,4 p.p. w stosunku do wskaźnika z 1995 r. Od 2007 r. następuje ponowny spadek odsetka katolików modlących się indywidualnie

Tabela 8. Praktyki religijne katolików w Polsce w latach 1995–2013 (w %)

Okres badany	Udział w nabożeństwach	Modlitwa indywidualna
1995	51,3	27,4
1997	50,8	28,6
2000	50,1	30,1
2003	47,6	30,4
2005	46,4	33,8
2007	45,6	25,7
2009	43,7	28,3
2011	42,3	26,5
2013	41,6	25,1
1995–2013	46,6	28,4

Źródło: „Gazeta Wyborcza” 27.06.2013: 3.

w kolejnych latach tego okresu, jeśli porównamy go ze wskaźnikiem największym z 2005 r., czyli o 8,1 p.p.; 5,5 p.p.; 7,3 p.p.; 8,7 p.p. Średnia częstotliwość tej modlitwy w całym okresie jest na niskim poziomie i wynosi zaledwie 28,4% ogółu zobowiązanych. Zdecydowana większość katolików polskich nie modliła się zatem wówczas indywidualnie, a wskaźnik ten był jeszcze mniejszy od wskaźnika uczestniczących w publicznych praktykach religijnych o obowiązkowym charakterze o 18,2 p.p.

Dla porównania wskaźników religijności katolików polskich ze wskaźnikami religijności w innych krajach warto jeszcze zwrócić uwagę na wyniki badań europejskich systemów wartości z lat 1999–2000 zrealizowanych w 32 krajach, które informują, że wiarę w Boga zadeklarowało 77,4% respondentów; wiarę w Boga osobowego – 40,7%; wiarę w życie po śmierci – 53,3%; wiarę w istnienie piekła – 33,9%; wiarę w istnienie nieba – 46,3%; wiarę w grzech – 62,1%; wiarę w telepatię – 45,4%; wiarę w reinkarnację – 24,1%. W całej zbiorowości Europejczyków 19% badanych informowało, że nosi jakiś amulet, maskotkę czy talizman na szczęście. Prawie 2/3 (7,7%) ankietowanych korzystało z horoskopów codziennie; 20,3% – przynajmniej raz w tygodniu; 12,4% – przynajmniej raz w miesiącu; 23,3% – rzadziej; 36,5% nie korzystało nigdy, ale tylko 18% badanych uważało, że horoskopy mają wpływ na ich codzienne życie (Halman 2001: 86–103).

W projekcie badawczym RAMP z 2006 r. zrealizowanym w Anglii pytano respondentów, czy uważają siebie samych za osoby religijne, czy niereligijne, a także o to, czy poza intelektem i uczuciami mają jakieś doświadczenia duchowe? Łącząc ich wypowiedzi na te dwa pytania, badacze ustalili cztery kategorie religijności respondentów: 1) religijni i uduchowieni – 37% ogółu badanych; 2) ani religijni, ani uduchowieni – 35%; 3) religijni, ale nieuduchowieni – 15%;

4) niereligijni, ale uduchowieni – 12%. W grupie czwartej znajdują się respondenci, którzy odeszli od tradycyjnej religijności (zorganizowanej) i chcieli odnaleźć „Boga wewnątrz”. Niektórzy z nich byli związani z ruchem New Age. Odsetek preferujących duchowość nad religijność wzrastał (Barker 2007: 139–140).

Badania zrealizowane w 2002 r. w niemieckich landach zachodnich wykazały, że formy religijności pozakościelnej były słabo rozpowszechnione w społeczeństwie. W całej badanej zbiorowości dostrzeżono, że zaledwie 2,8% respondentów miało związki z New Age, 6% – z antropozofią i teozofią, 5,6% – z medytacjami zen, 2% – z reinkarnacją, 13,5% – z kamieniami wpływającymi na zdrowie, 4,1% – z mistyką, 5,5% – z magią, spirytyzmem i okultyzmem, 6,5% – z cudownymi uzdrowieniami, 21% – z różdżkarstwem i wahadełkiem, 17% – z wróżeniem z kart, 29,1% – z astrologią i horoskopami. Odsetki zdecydowanie wierzących w te praktyki były dość małe, odsetki słabo wierzących – wyraźnie większe, a odsetki nic niewiedzących o tych praktykach były następujące: 61,1%; 61%; 41,7%; 33,1%; 28,5%; 24,8%; 12,4%; 10,3%; 10,2%; 9%; 3,2%. W praktyki te liczniej wierzyli młodzi niż dorośli Niemcy i inni Europejczycy (Pollack 2007: 94–95).

Stanisław Wargacki zaznacza, że relacje między religijnością a duchowością są nieco inne w USA niż w Europie, uzasadniając to stwierdzenie wynikami badań socjologicznych zrealizowanych w Ameryce w 2007 r. przez zespół uczonych kierowany przez Rodneya Starka. Wargacki pisze:

[...] duchowość i religijność nie są oddzielnymi i wzajemnie się wykluczającymi kategoriami w świadomości większości Amerykanów. Postrzegają oni duchowość jako integralną część bycia religijnym. Ponad połowa dzisiejszych mieszkańców USA (57%) określa siebie jako zarówno duchowych, jak i jako religijnych. Dużo mniej, bo 17% jako religijnych, lecz nie duchowych, a 10% jako duchowych, a nie religijnych; 16% nie zalicza siebie do żadnej z tych kategorii. Ci, którzy określają siebie jako „duchowi, a nie religijni”, odrzucają głównie tradycje religijne i kościoły, ale zakładają istnienie sił nadprzyrodzonych. W związku z tym, że ich przekonania nie są zakorzenione w strukturach religijnych, mogą uznawać wszelkiego rodzaju paranormalne wierzenia. Określenie siebie w tym kontekście jako osobę praktykującą duchowość, pozwala na zdystansowanie się od nieakceptowanej religii zorganizowanej bez narażania się na stygmat osoby niewierzącej (Wargacki 2009: 306).

Podsumowując prezentowane analizy wyników wielu badań dotyczących wiary i religijności katolików polskich w przyjętym okresie 65 lat, wykorzystam trafną konstatację Janusza Mariańskiego:

Diagnoza społeczeństw współczesnych ma zawsze status tymczasowy, te bowiem społeczeństwa są w ustawicznej zmianie, w stawaniu się. Dokonujące się zmiany w życiu społecznym, a zwłaszcza w moralności, nie pozostają bez konsekwencji dla życia religijnego w społeczeństwach ponowoczesnych. Zmieniają się zainteresowania, oczekiwania i potrzeby współczesnego człowieka. Zmiany idące w kierunku społeczeństwa pluralistycznego i indywidualistycznego mogą nie zawsze sprzyjać

religiom i Kościołom, często wywierają destrukcyjny wpływ na pewne formy życia religijnego, na przykład na religijność kościelną. Przekształcenia społeczne związane z narastającym ryzykiem oraz utratą sensu i orientacji, mogą – w pewnym zakresie – sprzyjać religijności, a niekiedy i kościelności jako instytucje przyczyniające się do minimalizacji poczucia niepewności i ambiwalencji. W rzeczywistości dość często stanowią „niszczycielską siłę” dla tradycyjnych form religijności, ale i szansę dla nowych form religijności i duchowości. [...] Te ogólne stwierdzenia można odnieść i do religijności oraz więzi z Kościołami, kształtującymi się rozmaicie w poszczególnych społeczeństwach (Mariański 2010: 73).

Charakterystyka kondycji wiary, religijności i kościelności katolików polskich ukazana w tej analizie wprowadza i ściśle łączy się merytorycznie z treścią artykułów i rozpraw tworzących strukturę tej książki. Celem jej jest obiektywne i wieloaspektowe ukazanie nastawienia (postaw, zachowań i działań) katolików świeckich w Polsce i w Niemczech (dzieci, młodzieży maturalnej i osób w pełni dorosłych w różnych przedziałach wiekowych) do religii i Kościoła instytucjonalnego w przyjętym okresie po drugiej wojnie światowej, na przełomie XX i XXI wieku. U podłoża analizy tego nastawienia znajduje się pytanie o trwałość i kondycję oraz zmianę w postrzeganiu roli i miejsca religii i Kościoła przez katolików w obu tych krajach w życiu ludzi wierzących i ludzi mających trudności z wiarą i religijnością – czy następuje tu międzypokoleniowy przekaz wartości, symboli, tradycji, zasad religii chrześcijańskiej, czy też zmiana negatywna w tym zakresie, powodująca krytyczne nastawienie, obojętność i odchodzenie od religii, od jej wartości, a także od Kościoła w kolejnej, młodej generacji katolików, a zarazem opowiedzenie się ich i przechodzenie do systemu znaczeń i wartości niereligijnych, świeckich i ateistycznych? Na to pytanie starają się odpowiedzieć autorzy poszczególnych opracowań w ramach własnych zainteresowań i badań naukowych.

W pierwszej części pt. „Uwarunkowania religijności młodzieży szkolnej” analizowany jest problem wiary i religijności dzieci szkół podstawowych i gimnazjalnych w kontekście różnych jej uwarunkowań. Część tę tworzą prace trzech autorów. Artykuł Józefa Baniaka *Wierzenia i praktyki religijne gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu* ukazuje w świetle wyników jego badań socjologicznych zrealizowanych wśród 955 osób, w tym wśród 369 gimnazjalistów wiejskich i 586 gimnazjalistów miejskich, w latach 2001–2004, ich deklaracje i opinie na temat wierzeń i praktyk religijnych obywatelskich i indywidualnych. Artykuł Bartosza Jamniaka *Przeżycia i doświadczenia religijne dzieci w wieku szkolnym* omawia przeżycia i doświadczenia religijne młodej jednostki jako etapy tej religijności, a także liczne badania nad religijnością młodzieży szkolnej w Polsce i w innych krajach. Ksiądz Remigiusz Szauer w artykule *Wpływ stylu życia na religijność młodzieży. Analiza socjologiczna* ukazuje w aspekcie teoretycznym i empirycznym zależności między określonym stylem życia codziennego a religijnością młodzieży gimnazjalnej,

wykorzystując w tym celu efekty własnego sondażu socjologicznego i badań jakościowych. Badania te pozwoliły autorowi na stwierdzenie, że między tymi dwiema zmiennymi zachodzi istotna zależność.

Druga część pt. „Wierzenia i praktyki religijne młodzieży u progu dorosłości” tworzą prace dwóch autorek. Ewa Miszczak w artykule *Stan wiedzy maturzystów z województwa lubelskiego na temat świętości. Raport z badań* omawia wiedzę młodzieży kończącej szkołę średnią dotyczącą świętości na podstawie wyników własnych badań socjologicznych, które zrealizowała w 2010 r. wśród 1841 uczniów szkół średnich w województwie lubelskim. W badaniach tych uwzględniła także ich opinie i przekonania dotyczące roli świętości w życiu ludzi czy dróg podążania do niej w codziennym życiu. Emilia Zimnica-Kuzioła w artykule *Lednica jako jedna z form ewangelizacji młodzieży* ukazuje socjologiczny i religijny wymiar spotkań młodzieży na Lednicy, akcentując nadzieje ich organizatorów na religijne rozbudzenie uczestników tych spotkań, jak i obawy komentatorów przed spłyceniem i powierzchownością masowych przeżyć religijnych.

Trzecia część pt. „Wpływ nowych mediów na religijność katolików i postrzeganie Kościoła instytucjonalnego w Polsce” obejmuje dwa artykuły, których autorki ukazują i szczegółowo omawiają miejsce i rolę nowych mediów, zwłaszcza Internetu, w religijności i w nastawieniu młodych i dorosłych Polaków do Kościoła instytucjonalnego – do jego różnych struktur i funkcjonowania w społeczeństwie i państwie. W tym kontekście Aleksandra Kizewska w artykule *Internet jako czynnik kształtujący przemiany życia religijnego młodych* stara się określić zakres wpływu nowych mediów na wciąż kształtującą się religijność młodzieży, zaznaczając, że nowe media wywierają silną presję na różne sfery życia młodych ludzi, nie pomijając również ich wiary i praktyki religijnej czy styczności i więzi ze strukturami kościelnymi. Z kolei Agnieszka Zduniak w opracowaniu *Obraz Kościoła w oczach internautów po wyborze nowego papieża* podejmuje próbę dokonania analizy porównawczej głównych trendów pojawiających się w komentarzach na temat religii i Kościoła na forach internetowych w związku z ustąpieniem papieża Benedykta XVI i wyborem nowego papieża Franciszka. Internet jest medium i środowiskiem opiniotwórczym oddziałującym swoim wpływem na postawy i zachowania własnych użytkowników we wszystkich sferach ich życia, w tym religijnego.

W czwartej części pt. „Kulturowe uwarunkowania i zróżnicowania religijności i kościelności katolików w Polsce i w Niemczech” czterech autorów ukazuje i analizuje różne cechy kulturowe i narodowościowe religijności i postaw katolików w Polsce i w Niemczech, opierając się na wynikach własnych badań socjologicznych i na dokumentach urzędowych kościelnych i świeckich. W tym kontekście Józef Baniak w opracowaniu socjologicznym *Od sacrum do profanum. Desakralizacja rytów przejścia w Polsce w świetle wyników badań socjologicznych* omawia postawy katolików polskich, młodych i dorosłych (dwóch pokoleń) wo-

bec rytuałów przejścia jako praktyk jednorazowych: chrztu, pierwszej komunii, bierzmowania, ślubu kościelnego, pogrzebu religijnego zmarłego człowieka, na tle procesu ich desakralizacji i laicyzacji – szukając w nich elementów typowo świeckich. Z kolei Leszek Gajos w artykule *Rola wartości religijnych w kształtowaniu tożsamości mieszkańców wiejskich parafii na Podkarpaciu* przedstawia zmiany w zakresie kształtowania się tożsamości we współczesnym środowisku wiejskim, uwzględniając przy tym specyfikę własnego regionu wiejskiego na Podkarpaciu. Autor zaznacza, że kiedyś, w tradycyjnej społeczności wiejskiej, podstawą kształtowania się tożsamości człowieka były warunki religijne, dlatego wielkie znaczenie miała tożsamość religijna, a większość mieszkańców wsi wyznawała podobne wartości. Dziś natomiast rola wartości religijnych w budowaniu tożsamości nie jest już fundamentalna. Ksiądz Dominik Kubicki w opracowaniu *Przewyciężanie zwrotu od Veritas Prima do prawdy ewolucyjnej busolą reorientacji Kościoła i społeczeństwa polskiego w odtworzeniu międzypokoleniowej więzi kulturowej* zastanawia się i analizuje kulturowe uwarunkowania reorientacji Kościoła katolickiego i polskiego społeczeństwa w rekonstrukcji więzi międzypokoleniowej, w której odpowiednią rolę odgrywa też tożsamość religijna jednostki. Część tę kończy rozprawa Władysława Kamińskiego *Religiosität und Einstellungen zur katholischen Kirche in Deutschland angesichts des Wandels der Zugänge zu sozialen und materiellen Ressourcen der Gesellschaft. Aktueller Stand der Forschung (Religijność i postawy wobec Kościoła katolickiego w Niemczech w obliczu dostępu do zasobów materialnych i społecznych. Aktualny stan badań)*, w której ukazuje on trafne spojrzenia ludzi w Niemczech na Kościół katolicki, postrzegany nie tylko jako konstrukcja kulturowo-religijna oparta na prawdach wiary, lecz także jako instytucja opierająca się obecnie na dobrach materialnych i społecznych, które stanowią podłoże jej codziennego egzystowania i funkcjonowania w społeczeństwie oraz realizowania podstawowej misji religijnej. Autor zaznacza, że Kościół katolicki, podobnie jak Kościół protestancki, jest w Niemczech nie tylko instytucją religijno-kultową, lecz również drugim po państwie pracodawcą, który dysponuje ogromnym kapitałem finansowym i dobrami materialnymi, jak również szerokimi wpływami w państwie i w społeczeństwie. Ta sfera aktywności Kościoła katolickiego spotyka się z ostrą krytyką jego wyznawców i oponentów, przechodzącą często w zanik zaufania do niego w społeczeństwie i w różnych grupach społecznych.

Książka ta, jako praca zbiorowa, jest dziełem naukowym, które powstało w wyniku współpracy twórczej kilkunastu autorów, kompetentnych i rzetelnych badaczy życia religijnego różnych grup społecznych, wszystkich pokoleń katolików w Polsce i w Niemczech. Bez ich pracy i wkładu twórczego nie miałyby ona szansy zaistnienia. Doceniając ich dobrą wolę i osobisty wkład w jej powstanie, wyrażam im wszystkim i każdemu z osobna głęboką wdzięczność i wyrazy uznania. Dług wdzięczności mamy też wobec Dyrekcji Instytutu Socjologii UAM

w Poznaniu za pomoc finansową w opublikowaniu tej książki i w równej mierze wobec Dziekana Wydziału Nauk Społecznych UAM, Pana Profesora Zbigniewa Drozdowicza, za życzliwe nastawienie do inicjatywy zaistnienia i opublikowania jej w wydawnictwie naukowym tego wydziału.

Książka ta ukazuje i analizuje ważne i znaczące poznawczo problemy z zakresu socjologii religii i Kościoła, dając zarazem możliwość zapoznania się z podejściem do nich różnych autorów prac w niej zamieszczonych. Jednocześnie zawiera ona zaledwie kilka ważkich kwestii i nie w każdym miejscu wyjaśnia je w pełni, ponieważ nie ma takiego celu. Jej cel jest znacznie skromniejszy – w wymiarze poznawczym i praktycznym – a mianowicie zabrać jedynie głos w toczącej się od dawna powszechnej dyskusji nad miejscem i rolą religii i instytucjonalnego Kościoła w życiu kilku pokoleń katolików w Polsce i w Niemczech nad procesem kontynuacji i zmiany religijnych tradycji i wartości, jaki zachodził w tym okresie w świadomości dawnych i dzisiejszych katolików na wsi i w miastach jako członków Kościoła rzymskokatolickiego, a jednocześnie zachęcić czytelników do udziału w tej dyskusji. Jeśli tak się stanie w praktyce, książka ta okaże się pożyteczna i spełni swój cel podstawowy.

Literatura

- Adamski F. (1976). *Postawy i praktyki religijne młodzieży*. „Znak” nr 3, ss. 126–138.
- Aktualne problemy i wydarzenia (222). Komunikat z badań CBOS (2008)*. Warszawa: CBOS, ss. 21–27.
- Baniak J. (1990). *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza. Studium socjologiczne*. Kraków: Miniatura.
- Baniak J. (2008). *Między niewiarą w Boga i pozorną religijnością. Katolicy niewierzący, lecz praktykujący religijnie w Polsce. Studium socjologiczne*. „Społeczeństwo i Kościół” t. 5, ss. 75–104.
- Barker E. (2007). *Jeszcze więcej różnorodności doświadczeń i pluralizmu religijnego we współczesnej Europie*, tłum. Małgorzata Zawita. W: M. Libiszowska-Zótkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Nomos, ss. 127–143.
- Cichomski B., Jerzyński T., Zieliński M. (2009). *Polskie Generalne Sondaże Społeczne: struktura skumulowanych wyników badań 1992–2008*. Warszawa: Instytut Studiów Społecznych UW.
- Ciupak E. (1965). *Religijność warszawiaków w świetle obserwacji*. W: idem. *Kult religijny i jego społeczne podłoże. Studia nad katolicyzmem polskim*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, ss. 366–371.
- Ciupak E. (1970). *Katolicyzm młodzieży nietypowej*. „Człowiek i Światopogląd” nr 4, ss. 117–128.
- Ciupak E. (1973). *Katolicyzm młodzieży – pojęcie wieloznaczne*. W: idem. *Katolicyzm ludowy w Polsce*. Warszawa: Wiedza Powszechna, ss. 147–177.
- Ciupak E. (1984). *Religijność młodego Polaka*. Warszawa: Książka i Wiedza.

- Curyłowski R. (2005). *Postawy młodzieży ponad-gimnazjalnej wobec religii*. „Socjologia Religii” t. 3, ss. 31–47.
- Dębski M. (2003a). *Doświadczenia religijne młodych gdańskich katolików*. „Socjologia Religii” t. 2, ss. 279–294.
- Dębski M. (2003b). *Wiara na skróty. Szkic o religijności polskiej młodzieży*. „Więź” t. 5, ss. 54–63.
- Dębski M. (2005). *Przejawy „niewidzialnej religii” w religijności młodzieży akademickiej w województwie pomorskim*. „Socjologia Religii” t. 3, ss. 127–148.
- Dyoniziak R. (1962). *Badania nad młodzieżą szkolną w Krakowie*. „Studia Socjologiczne” nr 1, ss. 85–117.
- Dyoniziak R. (1965). *Młodzieżowa podkultura*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Felisiak M. (2009). *Prestiż zawodów. Komunikat z badań CBOS*. BS/8/2009. Warszawa, ss. 2–5.
- Górny A. (2005). *Znaczący inni. Socjalizacja religijna i moralna młodzieży. Szkic socjologiczny na przykładzie województwa śląskiego*. „Socjologia Religii” t. 3, ss. 265–290.
- Grotowska S. (1999). *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*. Kraków: Nomos.
- Halman L. (2001). *The European Values Study. A Third Wave. Source Book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Tilburg: Tilburg University, ss. 86–103.
- Jerschina J. (1972). *Osobowość społeczna studentów Uniwersytetu Jagiellońskiego chłopskiego pochodzenia*, Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kawecki Z. (1979). *Światopogląd robotników. Studium postaw hutników Ozimskich*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Kisiel S. (1974). *Postawy religijne młodzieży współczesnej*. „Homo Dei” nr 1, ss. 46–62.
- Kowalski S. (1962). *Stereotypy religijne uczniów szkół średnich Ostrowa Wielkopolskiego*. „Euhemer” nr 4, ss. 36–45.
- Kwiatkowski S., Kościerza-Jaworska E. (1989). *Polacy o religii i miejscu Kościoła w życiu kraju*. „Nowe Drogi” nr 2, ss. 89–100.
- Libiszowska-Żóttkowska M. (2004). *Typy religijności w społeczeństwie polskim w początkach XXI wieku – trwałość i zmiana*. „Socjologia Religii” t. 2, ss. 85–96.
- Luckmann Th. (2003). *Transformations of Religion and Morality in Modern Europe*, „Social Compass” nr 50 (3), ss. 266–275.
- Mariański J. (1984). *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*. Warszawa: Pallottinum.
- Mariański J. (1989). *Postawy młodzieży wobec sensu życia*. „Nowe Drogi” nr 10, ss. 97–110.
- Mariański J. (1991). *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków: Nomos.
- Mariański J. (2005). *Emigracja młodzieży z Kościoła?* „Socjologia Religii” t. 3, ss. 167–181.
- Mariański J. (2008). *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wyd. KUL.
- Mariański J. (2010). *Religia w społeczeństwie ponowoczesnym*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mariański J. (2011). *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*. Kraków: WAM.

- Mariański J. (2012). *Religia i Kościół w przestrzeni życia publicznego*. W: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*. Poznań: Wyd. WNS UAM, ss. 75–101.
- Młodzież 2003 (2004). *Opinie i diagnozy* nr 3. Warszawa: CBOS, ss. 112–114.
- Nowak A. (1967). *Młodzież na mszy świętej*. „Homo Dei” nr 2, ss. 86–114.
- Nowak A. (1970). *Praktyki religijne w mieście*. „Znak” nr 5, ss. 657–674.
- Pawełczyńska A., Nowak S. (1965). *Studenci Warszawy*. Warszawa: PWN.
- Pieńkowski S. (1962). *Światopogląd młodzieży szkół średnich*. „Wychowanie” nr 21, ss. 26–34.
- Piwowarski W. (1965a). *Z badań nad percepcją ideologii katolickiej na południu Warmii*. „Studia Warmińskie” t. 2, ss. 128–138.
- Piwowarski W. (1965b). *Typologia religijna katolików południowej Warmii*. „Studia Warmińskie” t. 3, ss. 139–179.
- Piwowarski W. (1970). *Postawy religijne starszej młodzieży pozaszkolnej*. „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL” t. 17, z. 3, ss. 53–74.
- Piwowarski W. (1990). *Stosunek uczniów i studentów do podstawowych wartości społeczeństwa polskiego*. „Życie Katolickie” nr 2, ss. 63–78.
- Pollack D. (2007). *Religion und Moderne. Zur Gegenwart der Sakularisierung in Europa*. W: *Religion und Gesellschaft. Europa im 20. Jahrhundert*, red. F. W. Graf, K. Grosse Kraft, Kolonia – Weimar – Wiedeń: Bohlau, ss. 73–103.
- Pruś S. (1965). *Wpływ Kościoła na młodzież*. „Collectanea Theologica” nr 4, ss. 153–168.
- Sikora E. (2004). *Aspiracje życiowe młodzieży z osiedli byłych PGR (na przykładzie województwa warmińsko-mazurskiego)*, Olsztyn: UWM.
- Skórzyńska Z. (1960). *Młodzież w świetle ankiety „Mój światopogląd”*. „Więź” nr 7 (7), ss. 116–128.
- Sowa K. Z. (1971). *Studenci Katowic i Krakowa*. Warszawa: PWN.
- Sroczyńska M. (2010). *Młodzież wobec rytuałów religijnych. Konteksty tożsamościowe*. W: J. Baniak (red.), *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*. Kraków: Nomos, ss. 114–126.
- Sułek A. (1989). *Dążenia życiowe młodzieży polskiej. Między pokoleniową stabilnością i pokoleniowymi zmianami*. „Studia Socjologiczne” nr 4, ss. 139–154.
- Trybusiewicz J. (1964). *Rola religijności w światopoglądzie młodzieży – próba interpretacji*. „Studia Socjologiczne” nr 4, ss. 158–165.
- Wargacki S. (2009). *Duchowość jako współczesny fenomen społeczny i kulturowy*. W: M. Filipiak (red.), *Wprowadzenie do socjologii kultury*. Lublin: Wyd. UMCS, ss. 294–313.
- Wilemski E., Prus S. (1964). *Wpływ środowiska psychospołecznego na kształtowanie się postawy religijnej współczesnej młodzieży*. „Collectanea Theologica” nr 1–4, ss. 114–122.
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 256). *Komunikat z badań CBOS* (2011). Warszawa: CBOS, s. 45.
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 260). *Komunikat z badań CBOS* (2012). Warszawa: CBOS, ss. 39–42.
- Wyniki badania „Aktualne problemy i wydarzenia” (nr 262). *Komunikat z badań CBOS* (2012). Warszawa: CBOS, s. 41.

- Wysocka E. (2005). *Doświadczenie kryzysu w wartościowaniu a religijność młodzieży szkół średnich*. „Socjologia Religii” t. 3, ss. 49–68.
- Zaręba S. H. (2003). *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*. Warszawa: ISKK.
- Zarzecki M. (2010). *Religijność w dynamice zmian. Pluralizm i heterodoksja religijna Polaków*. „Ateneum Kapłańskie” nr 2 (609), ss. 247–255.

Część pierwsza

**UWARUNKOWANIA RELIGIJNOŚCI
MŁODZIEŻY SZKOLNEJ**

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii

Wierzenia i praktyki religijne gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu

Wstęp

Gimnazjaliści stanowią odrębną grupę czy kategorię młodzieży, lokującą się we wczesnym okresie dorastania osobowego. Jan Śledzianowski pisze:

Gimnazjaliści są dziećmi współczesnej Polski, tej po 1989 r. Wprawdzie zasadniczy rocznik ich urodzenia to 1986 rok, a więc w świadomości dzieci okresu poniemowłęcego nie mógł się zapisać czas przeżywany w PRL. Może on być jeszcze przywoływany we wspomnieniach rodziców, ludzi dorosłych [...]. Właśnie ci młodociani z końca XX wieku na przełomie tysiącleci przeżywają indywidualnie swój własny przełom, bowiem prawem naturalnego rozwoju jest, iż z dzieciństwa przechodzą w wiek młodzieńczy (Śledzianowski 2001: 5).

Gimnazjaliści to młodzi ludzie, którzy weszli właśnie w trudny okres wczesnego dorastania, przestając już „być dziećmi” i stając się stopniowo „osobnikami młodzieńczymi”. Okres, w którym znajdują się gimnazjaliści, odznacza się radykalnymi, szybkimi zmianami w niemal każdej sferze ich życia osobniczego i społecznego. Małgorzata Taraszkiewicz twierdzi, że w okresie dorastania, już w początkowym jego etapie, kształtuje się tożsamość jednostki jako podstawowa cecha jej osobowości i zasada funkcjonowania oraz kryterium oceny własnej. Okres dorastania, zdaniem tej autorki, to czas intensywnego poznawania własnej osoby, odnajdowania swego miejsca w społeczeństwie, poszukiwania

celu i sensu własnego istnienia, a także swojej roli w życiu, inicjowania bardziej skryzalizowanych niż w dzieciństwie planów na przyszłość, bliższych i dalszych czasowo (Taraszkiewicz 1985: 521–522).

W okresie wczesnego dorastania młoda jednostka przechodzi skomplikowany proces zmian biologicznych, psychicznych, emocjonalnych, społecznych i moralnych w strukturze i funkcjonowaniu swojej osobowości. Zmiany te, właśnie na tym etapie jej rozwoju, nabierają dużego przyspieszenia, które często jest niezrozumiałe dla młodej jednostki – dziewczyny czy chłopca. Dlatego też prawidłowy rozwój młodzieży w tym okresie wymaga wielorakiej pomocy ze strony osób dorosłych, zwłaszcza rodziców, nauczycieli i wychowawców, jako osobników znaczących w jej osobistym życiu i dorastaniu do dojrzałości. W tym trudnym okresie, między „buntem i sprzeciwem” a „potrzebą akceptacji i zrozumienia”, dorośli znaczący powinni wykazać wobec tych młodych osób wiele wyrozumiałości, życzliwości, empatii i miłości, a jednocześnie unikać czy wystrzegać się w kontaktach z nimi autorytarnych decyzji, moralizowania, stosowania niezrozumiałych sankcji negatywnych bądź postawy obojętnej i lekceważącej ich problemy i potrzeby. Renata Łapińska twierdzi, że dorośli, chcąc pomóc dorastającej młodzieży w pokonywaniu różnych trudności i kłopotów codzienności, powinni pamiętać, że często „popada ona w stany emocjonalno krańcowe. Radość jest żywiołowa, smutek graniczy z rozpaczą. Po okresie przygnębienia przychodzą okresy nadmiernego ożywienia. Młodzież łatwo przechodzi od entuzjazmu do przygnębienia, od uczuć miłości i uwielbienia do nienawiści i pogardy” (Łapińska 1966: 28). W tym okresie – dodaje trafnie Elizabeth Hurlock – młody człowiek traci poczucie bezpieczeństwa, staje się bardziej lękliwy niż we wcześniejszym okresie swego rozwoju, jest też mniej ufny, a jednocześnie zaczyna liczyć bardziej na siebie niż na pomoc dorosłych, którzy tracą swój autorytet (Hurlock 1975: 65–72). Według Bernardusa C. Lievegaeda na etapie dorastania „jasny, kolorowy, pełen kwiatów świat dziecka zostaje zburzony, a młody człowiek spostrzega nagle nagi, szary świat tak zwanych konkretnych faktów” (Lievegaed 1993: 73). Wszystkie te procesy zmian dokonują się w osobowości gimnazjalistów, liczących od 14 do 16 lat życia, są dla nich zagadkowe i trudne do zrozumienia, choć także ich zadziwiają i intrygują. J. Śledzianowski twierdzi, że gimnazjaliści znajdują się na swoistej huśtawce emocjonalnej, wywołanej etapem ich rozwoju osobniczego, przyspieszonego nowymi sytuacjami życiowymi, w tym zmianą szkoły i jej otoczenia, odrębnymi egzaminami i lękiem o dostanie się do wybranego gimnazjum, a następnie, po jego ukończeniu, do liceum lub innej szkoły średniej. Z tego powodu wymagają oni wsparcia ze strony dorosłych – w rodzinie i szkole (Śledzianowski 2001: 5). Problem ten jasno precyzuje Maria Łopatkowa, twierdząc, że taka pomoc dla młodzieży „powinna cechować każdą matkę, każdego ojca, całe społeczeństwo i wszystkie rządy” (Łopatkowa 1992: 102). Bez wątplenia wsparcie to jest konieczne, gdyż wielu gimnazjalistów

samodzielnie nie sprostałoby pojawiającym się trudnościom i zmianom w ich organizmie i psychice.

Ewa Wysocka twierdzi:

Młódzież i młodość stanowi zjawisko biologiczne, społeczne i kulturowe, wyznaczone zmiennymi cywilizacyjnymi i kulturowymi, przełamującymi się w systemie wychowania i socjalizacji (Wysocka 2005: 49).

Określenie to ułatwia zdefiniowanie i wyodrębnienie kategorii młodzieży gimnazjalnej, znajdującej się na etapie wczesnej adolescencji. Tak określiła grupa młodzieży „stanowi więc społeczno-demograficzną kategorię osób w przejściowym stadium rozwoju między okresem dzieciństwa a dorosłością, przygotowującą ją do przejścia pełnej odpowiedzialności za własne życie, dokonywane wybory i podjęcia samodzielności społeczno-ekonomicznej” (Wysocka 2005: 49; por. Adamski 1993: 380). Pedagodzy są zdania, że młodzież w okresie dorastania, różniąc się od dzieci i dorosłych, odznacza się specyficznymi cechami: krytycyzmem myślenia, perspektywicznym nastawieniem, skłonnością do krytycznej oceny zastanych wartości i proponowanych reguł moralnych przez pokolenie starsze, kontestacją autorytetów, upartym poszukiwaniem własnej tożsamości, wyodrębnianiem swych zainteresowań i dążeń życiowych w relacji do osób młodszych i starszych, dążeniem do niezależności i samodzielności, wskazywaniem wad życia społecznego w strukturach świeckich i religijnych, a także brakiem doświadczenia, pobudliwością, krytykowaniem otaczającej rzeczywistości. Ta chwiejność nastrojów, a jednocześnie kierowanie się ideałami i poszukiwanie wzorów odniesienia cechują niemal każdą młodą osobę w wieku przyspieszonego dorastania, obejmującego wszystkie sfery jej życia (Wielecki 1990: 68–69; Bagrowicz 2000; Szambelan 1978; Tyszkowa 1974: 124–135; Przetacznikowa 1978).

Erik H. Erikson twierdzi, że okres dorastania przygotowuje jednostkę do rozumnego wejścia w dorosłe życie społeczne oraz do odgrywania w nim stosownych ról społecznych w każdej grupie odniesienia, w której przyjdzie jej funkcjonować. Podstawową cechą tego okresu jest, jego zdaniem, specyficzny kryzys tożsamości i rozproszenie ról. Efektem tego może być albo integracja osobowości młodej jednostki czy jej tożsamości, albo kryzys tożsamości – dezintegracja osobowości (Erikson 2004: 85–90). W ocenie badaczy kryzys ten jest często pokonywany przez młodą jednostkę za pomocą mechanizmu „buntu dorastania”, czyli negacji, oporu i sprzeciwu wobec zastanych metod postępowania oraz systemu wartości i znaczeń, które w efekcie prowadzą do wyeksponowania własnej odrębności, inności i tożsamości (Oleszkowicz 1996: 394–400). Hanna Mamzer dodaje, że istotą okresu dorastania jest trudny i skomplikowany proces budowania tożsamości młodej jednostki, która dąży do poczucia ciągłości w czasie i do uniezależnienia się od konkretnej sytuacji i okoliczności, pragnie uzyskać

poczucie wewnętrznej spójności i odrębności, ma wizję własnej osoby i sama chce decydować o własnym losie, odrzucając sterowanie z zewnątrz (Mamzer 2003: 48–50). Anna Gałdowa zaznacza, że rozwój tożsamości obejmuje uczucia, wartości, wyobrażenia dotyczące własnej osoby, jej oceny pozytywne i negatywne, stosunek do siebie samego i nastawienie do innych ludzi, do kultury i tradycji, religii i moralności (Gałdowa 2000: 9–10), a także wyjaśnianie i interpretowanie świata społecznego, w którym żyje rozwijająca się jednostka. Właściwie przebiegający proces dorastania, kształtowania się tożsamości i integracji osobowości daje jednostce poczucie własnej wartości i akceptacji w otoczeniu społecznym dorosłych i rówieśników, eliminując zarazem możliwy kryzys tożsamości.

Okres dorastania wywołuje zmiany w każdej sferze osobniczego życia młodej jednostki, które są zauważalne również w jej świadomości i praktykach religijnych oraz w nastawieniu do oficjalnych autorytetów – religijnych i świeckich. Religijna świadomość, wyrażająca się w postawach i zachowaniach oraz w stosunku do instytucji religijnych, jest problemem, którym zajmuję się, prowadząc badania socjologiczne poświęcone świadomości religijnej i kościelnej młodzieży gimnazjalnej z początku XXI wieku. W szczególności zaś interesuje mnie problem zależności między zmianami zachodzącymi w osobowości gimnazjalistów, głównymi cechami etapu ich rozwoju osobowego, jako zmienną niezależną, a poziomem ich religijności. Problem ten można ująć w formie pytania: Czym odznacza się religijność młodzieży gimnazjalnej w porównaniu z religijnością innych kategorii młodzieżowych? Czy problemy pojawiające się w osobowości gimnazjalistów, wskutek zmian w jej strukturze, oddziałują na ich wierzenia i praktyki religijne? Czy gimnazjaliści sami umieją odnaleźć własne miejsce w strukturach kościelnych i uczestniczyć w ich codziennym życiu?

Pytania te pozwalają na sformułowanie kilku hipotez, które zostaną zweryfikowane w odniesieniu do materiału badawczego dotyczącego świadomości religijnej i udziału gimnazjalistów w praktykach religijnych. Hipoteza główna zakłada, że religijność gimnazjalistów ujawnia cechy i poziomy adekwatne do typowych zmian w strukturze i funkcjonowaniu ich osobowości. Zgodnie z hipotezą drugą większość gimnazjalistów nie odczuwa potrzeby uczestniczenia w życiu własnych wspólnot parafialnych, nie zabiega o więzi z księżmi, a wręcz przeciwnie – izoluje się i unika tych kontaktów.

Hipotezy te poddam weryfikacji w dalszej części artykułu, opierając się na wynikach własnych badań socjologicznych, które przeprowadziłem w dobranej grupie gimnazjalistów na wsi i w mieście. Chcę przy tym podkreślić, że w porównaniu z innymi grupami młodzieży polskiej świadomość religijna gimnazjalistów rzadko była uwzględniana w badaniach socjologicznych. Z tego względu wyników moich badań nie będę mógł porównywać zbyt często z analogicznymi wynikami badań innych autorów (Potkaj 2002: 13). Liczniejsze natomiast są badania nad

kryzysami młodzieży w wieku dorastania, w tym w okresie wczesnej adolescencji (Wysocka 2005: 49–69).

Prezentowane badania zrealizowałem w ramach problematyki własnego seminarium doktorskiego, które prowadziłem na Wydziale Pedagogiczno-Artystycznym UAM w Kaliszu, oraz w ramach seminarium dyplomowego w Instytucie Zarządzania Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Kaliszu, przy wydatnej współpracy moich seminarzystów i doktorantów, w latach 2001–2004. Badaniami objąłem uczniów w czterech gimnazjach wiejskich i czterech gimnazjach miejskich w Kaliszu, dobranych techniką losowo-celową. W badaniach wzięło udział łącznie 955 osób, w tym 369 w gimnazjach wiejskich (38,6%) i 586 w gimnazjach miejskich (61,4%). W badanej zbiorowości znajdowało się 636 dziewcząt (66,6%) i 319 chłopców (33,4%). Uczniowie reprezentowali wszystkie trzy klasy szkolne: I – 289, II – 308, III – 358, stanowiąc odpowiednio odsetki: 30,3%, 32,2% i 37,5% ogółu zbiorowości. Badania zostały zrealizowane techniką ankiety audytoryjnej w klasach szkolnych, przewidzianej w metodzie sondażu diagnostycznego, którą zastosowałem na tym etapie badań. Z kolei na etapie analizy wyników badań zastosowałem metody statystyczne indeksu zjawisk religijnych (np. praktyk religijnych) oraz miernik Q Kendalla, służący do badania korelacji rangowej między zmiennymi. Miernik ten można stosować wyłącznie do tablic 2×2 . Istotna statystycznie zależność występuje wtedy, gdy $Q = + < 0,200 - 0,999$ albo $Q = - > 0,200 - 0,999$. W przedziale od $-0,200$ do $+0,200$ brak istotnej zależności statystycznej (Blalock 1977: 260; Lutyński 1968: 264). Miernik Q Kendalla jest także określany w statystyce jako współczynnik zbieżności Yule'a. Warunkiem jego zastosowania w obliczeniach jest uprzednie skonstruowanie tabeli 2×2 – dwuelementowej (Pociecha 1974: 67).

1. Deklaracje wierzeń i praktyk religijnych badanych gimnazjalistów

W przekonaniu Sławomira H. Zaręby:

Wiara religijna stanowi dla większości współczesnej młodzieży istotny element systemu wartości. Pozytywny w większości stosunek do wiary i jej komponentów wyraża się w sposobach manifestowania i konkretyzowania tychże wartości w społecznych i prywatnych zachowaniach religijnych (Zaręba 2003: 123).

Bez wątpienia deklaracje wiary i praktyk religijnych stanowią fundament żywotności religijnej jednostki na każdym etapie jej życia. Uwzględniłem tę kwestię we własnych badaniach, prosząc gimnazjalistów o określenie poziomu własnej wiary religijnej według kategorii stosowanych w badaniach socjologicznych, oddających faktyczne poziomy świadomości religijnej katolików.

1.1. Autodeklaracje wiary religijnej gimnazjalistów

Jak kształtują się wskaźniki deklaracji wiary religijnej badanych gimnazjalistów oraz wskaźniki zmian w deklaracjach ich wierzeń w okresie 2001–2004? Wypowiedzi badanych ukazuje tabela 1, z uwzględnieniem ich płci i typu gimnazjum, do jakiego uczęszczają.

Tabela 1. Autodeklaracje wiary religijnej badanych gimnazjalistów

Poziom wiary	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Głęboko wierzący	118	18,6	53	16,6	80	21,7	91	15,5	171	17,9
Wierzący w normie	406	63,8	172	54,0	213	57,8	365	62,3	578	60,5
Wątpiący religijnie	48	7,6	37	11,6	32	8,7	53	9,0	85	8,9
Obojętny religijnie	34	5,3	22	6,9	19	5,1	37	6,3	56	5,9
Niewierzący	18	2,8	19	5,9	14	3,7	23	4,0	37	3,9
Brak danych	12	1,9	16	5,0	11	3,0	17	2,9	28	2,9
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Ponad 3/4 badanych gimnazjalistów stwierdziło, że są osobami wierzącymi w Boga według zasad religii rzymskokatolickiej, a 17,9% z tej grupy uznaje się za osoby „głęboko” wierzące, zaś pozostali (60,5%) wierzą „w normie”, czyli bez specjalnego angażowania się w przestrzeganie zaleceń i norm religii i Kościoła. Pozostały odsetek respondentów (18,7%) zgłasza różne trudności w swojej wierze religijnej, a wśród nich niespełna 4% stwierdziło, iż są „niewierzący”. W tej grupie (z kłopotami w wierze) największy odsetek stanowią osoby wahające się z akceptacją zasad wiary katolickiej (8,9%), a mniej jest obojętnych religijnie (5,9%). Dziewczęta są bardziej religijne niż chłopcy, zarówno na najwyższym poziomie wiary (o 2 p.p.), jak i na poziomie podstawowym (o 9,8 p.p.). Łącznie „stały” poziom wiary religijnej deklaruje 82,4% dziewcząt i 70,6% chłopców, a także 79,5% gimnazjalistów wiejskich i 77,8% miejskich. Problemy z wiarą religijną ma w sumie 15,7% dziewcząt i 24,4% chłopców oraz 17,5% gimnazjalistów wiejskich i 19,3% miejskich (Wysocka 2005: 54; Górny 2005: 269)¹.

W badaniach interesowałem się także samooceną poziomu własnej wiary religijnej wśród gimnazjalistów, dając im do wyboru trzy kategorie oceny tego

¹ Badana przez E. Wysocką młodzież szkół średnich deklarowała następujące poziomy swojej wiary: głęboko wierzący – 18,8%, wierzący – 62,4%, wahający się – 10,4%, obojętni religijnie – 5,9%, niewierzący – 2,5% (Wysocka 2005: 54). Z kolei A. Górny podaje, że jego młodzi respondenci deklarują następujące poziomy wiary w Boga: głęboko – 14,7%, w normie – 76,8%, obojętny – 7,4%, niewierzący – 0,9%, przeciwnik religii – 0,1% (Górny 2005: 269, tabela 1).

Tabela 2. Samoocena wiary religijnej dokonana przez gimnazjalistów

Poziom wiary	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Wysoki (W)	323	50,8	123	38,6	190	51,5	256	43,7	446	46,7
Średni (S)	156	24,4	95	29,8	93	25,2	158	27,0	251	26,3
Niski (N)	143	22,5	84	26,3	75	20,3	152	25,9	227	23,8
Brak danych	14	2,2	17	5,3	11	3,0	34	3,4	31	3,2
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Źródło: opracowanie własne.

poziomu: wysoki (5–8 pkt), średni (4 pkt), niski (1–3 pkt). Skalę tej oceny ukazuje tabela 2.

Badani gimnazjaliści dość krytycznie odnieśli się do jakości swej wiary religijnej czy też ocenili poziom zmian w niej według przyjętej skali. Prawie połowa z nich deklaruje „wysoki” poziom swojej wiary w Boga, przy czym dominują tu dziewczęta nad chłopcami (o 12,2 p.p.), a także uczniowie z gimnazjów wiejskich nad swoimi kolegami i koleżankami z gimnazjów miejskich (o 7,8 p.p.). Jednocześnie aż 50,1% badanych gimnazjalistów krytycznie ocenia poziom swojej wiary – jako poziom „średni” (26,3%) albo „niski” (23,8%). To niezadowolenie widać zarówno u 47% dziewcząt i 56,1% chłopców, jak również u 45,5% uczniów gimnazjów wiejskich i 52,9% uczniów gimnazjów miejskich.

Krytyczne nastawienie respondentów do własnej wiary religijnej ukazuje także różnica między poziomem „wysokim” i „niskim” (W : N). W łącznym ujęciu różnica ta wynosi 1,96 p.p., ale w połączeniu ze zmiennymi kształtuje się inaczej – w korelacji z płcią respondentów stanowi dla dziewcząt 2,25 p.p. i dla chłopców 1,46 p.p., dla uczniów szkół wiejskich 2,53 p.p. i dla uczniów szkół miejskich 1,68 p.p. Średnia ocena zadowolenia z własnej religijności u dziewcząt jest wyższa od oceny ogólnej w całej badanej zbiorowości o 0,29 p.p., a u chłopców jest niższa o 0,5 p.p. Uczniowie szkół wiejskich bardziej optymistycznie ocenili swą wiarę religijną niż wszyscy badani (o 0,57 p.p.), natomiast ocena uczniów szkół miejskich jest gorsza o 0,28 p.p. (Wysocka 2005: 54; Mariański 2000: 14–15)².

1.2. Praktyki religijne spełniane przez gimnazjalistów

W ocenie socjologów religii praktyki religijne należą do najbardziej podstawowych składników religijności tradycyjnej i wciąż są dość licznie realizowane

² Respondenci E. Wysockiej własną wiarę ocenili według następującej skali: poziom niski – 21,29%, średni – 24,75%, wysoki – 51,96%, zaś stosunek między poziomami skrajnymi (W : N) wynosi 2,53 (Wysocka 2005: 54, tabela 1).

przez katolików, zarówno dorosłych, jak i młodych, zaś w Polsce stanowią nadal główną cechę religijności ludowej i kościelnej (Baniak 2002: 277–318; Piwoński 1983: 5–12). Badacze religijności coraz częściej uwzględniają w swoich planach i koncepcjach praktyki religijne młodzieży z różnych kategorii, choć najczęściej opracowań dotyczy młodzieży szkolnej i akademickiej. Wielu socjologów interesuje się zarówno strukturą, jak i dynamiką religijności młodzieży, ukazując je z wielu punktów widzenia i w wielu kontekstach. W religijnym życiu młodzieży dostrzegają oni przyszłość religijnych struktur Kościoła katolickiego (Zaręba 2003). Uczestnictwo młodzieży w praktykach religijnych, zwłaszcza obowiązkowych, oznacza jej przynależność i więź z Kościołem oraz wspólnotą parafialną. Także sama parafia odnajduje w tych praktykach własną tożsamość religijną (Greinacher 1964: 439–440). Między tożsamością religijną jednostek a tożsamością religijną parafii zachodzi więc istotna zależność.

W dalszej analizie wyników badań skoncentruję się na wypełnieniu przez gimnazjalistów czterech praktyk religijnych: mszy niedzielnej, spowiedzi, komunii i modlitwy indywidualnej. Wskaźniki tych praktyk ukażą w kolejnych tabelach.

(1) Udział gimnazjalistów w obowiązkowej mszy niedzielnej

To, jak kształtują się wskaźniki udziału respondentów w obowiązkowej mszy niedzielnej w świetle ich własnych deklaracji, ukazuje tabela 3.

Tabela 3. Udział gimnazjalistów w obowiązkowej mszy niedzielnej

Udział w mszy świętej	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
W każdą niedzielę	338	53,2	162	50,8	216	58,4	284	48,5	500	52,3
Kilka razy w miesiącu	116	18,3	29	9,1	60	16,3	85	14,5	145	15,2
Raz w miesiącu	52	8,2	27	8,5	23	6,3	56	9,5	79	8,3
Okazjonalnie (1–2 razy)	34	5,3	30	9,4	23	6,3	41	7,0	64	6,7
Nie pamiętam	27	4,2	19	5,9	14	3,8	32	5,5	46	4,8
Nie uczestniczę	58	9,1	49	15,3	28	7,6	79	13,5	107	11,2
Brak danych	11	1,7	3	1,0	5	1,3	9	1,5	14	1,5
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Największy odsetek badanych gimnazjalistów uczestniczy systematycznie w mszy niedzielnej, tj. udaje się do kościoła regularnie w każdą niedzielę (52,3%). Z kolei 23,5% uczestniczy niesystematycznie, czyli raz i kilka razy w miesiącu (15,2%), albo tylko raz w miesiącu (8,3%). Ponadto 6,7% uczestniczy okazjonalnie, pod presją różnych czynników lub z różnych powodów. Łącznie w całej

badanej zbiorowości gimnazjalistów 82,5% uczestniczy w mszy niedzielnej, w tym 52,3% regularnie w każdą niedzielę przyjętego okresu.

W mszy niedzielnej liczniej uczestniczą dziewczęta i chłopcy z gimnazjów wiejskich niż ich koleżanki i koledzy z gimnazjów miejskich, zarówno regularnie, jak i nieregularnie. Jednocześnie można zauważyć, że co dziesiąty respondent w ogóle nie spełnia tego obowiązku religijnego. Wskaźniki tej absencji są odmienne przy uwzględnieniu zmiennych niezależnych: odsetek dziewcząt opuszczających mszę niedzielną jest mniejszy (9,1%) niż odsetek chłopców (15,3%), a także odsetek gimnazjalistów wiejskich (7,6%) niż miejskich (13,5%).

W dodatkowym pytaniu prosiłem respondentów o ukazanie swojego ewentualnego udziału w mszy w dni robocze, w ciągu tygodnia. Udział w codziennej mszy nie jest obowiązkiem religijnym katolika, jednak jeśli jest spełniany, świadczy o głębszej pobożności i ściślejszym związku z parafią. Udział gimnazjalistów w tej mszy ukazuje tabela 4. W analizie biorę pod uwagę osoby, które uczestniczyły także w mszy niedzielnej. Osoby zaniedbujące mszę niedzielą nie uczestniczyły w mszy również w dni robocze.

Tabela 4. Udział gimnazjalistów w mszy w dni robocze

Msza w dni robocze	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
W każdy dzień	50	9,1	19	7,6	35	10,7	34	7,2	69	8,6
2–3 razy w tygodniu	27	4,9	7	2,8	23	7,0	11	2,3	34	4,2
Raz w tygodniu	32	5,8	10	4,0	23	7,0	23	4,0	42	5,2
Nie uczestniczę	425	77,1	204	81,3	234	71,6	395	83,1	629	78,5
Brak danych	17	3,1	11	4,3	12	3,7	16	3,4	28	3,5
Ogółem	551	100,0	251	100,0	327	100,0	475	100,0	802	100,0

Źródło: opracowanie własne.

O ile w obowiązkowej mszy niedzielnej uczestniczy ogółem 82,5% respondentów ze zmienną częstotliwością, w tym 52,3% regularnie w każdą niedzielę, o tyle ich udział w mszy w dni robocze jest śladowy – deklaruje go łącznie, zachowując zmienną częstotliwość, 18% badanych. Przyjęte cechy społeczne nie wprowadzają znaczących różnic między wskaźniki wyrażające udział gimnazjalistów w mszy powszedniej. Dziewczęta jedynie nieznacznie liczniej (o 1,5 p.p.) niż chłopcy przychodzą na mszę do kościoła parafialnego lub innego, podobnie sytuacja wygląda w przypadku uczestnictwa gimnazjalistów wiejskich i miejskich – ci pierwsi uczestniczą liczniej (o 3,5 p.p.) niż drudzy.

Jednocześnie badania wykazały, że aż 78,5% gimnazjalistów, w tym liczniej chłopcy (o 4,2 p.p.) i uczniowie ze szkół miejskich (o 11,5 p.p.), w ogóle nie uczestniczyło w mszy w dni robocze, różnie uzasadniając własną deklarację.

Wskaźnik ten wydaje się rażąco wysoki w zestawieniu ze wskaźnikiem braku uczestnictwa respondentów w mszy niedzielnej: ogółem – 11,2%, w tym dziewczęta – 9,1% i chłopcy – 15,3% oraz gimnazjaliści wiejscy – 7,6% i miejscy – 13,5%. Dane te upoważniają do wniosku, że dominujący odsetek badanych gimnazjalistów, w tym większy chłopców, odznacza się słabą pobożnością, skierowaną głównie na „wypełnianie normy”, czyli ograniczoną jedynie do uczestnictwa w mszy niedzielnej jako obowiązkowej, w dodatku nie wszyscy spełniają ten obowiązek systematycznie, czyli w każdą niedzielę. Może to oznaczać, iż sprawy religijne nie odgrywają istotnej roli w codziennym życiu zdecydowanej większości badanych gimnazjalistów. Liczniej i częściej poświęcają oni swój czas wolny sprawom świeckim, nawet jeśli godzinę mogliby przeznaczyć w tygodniu (lub dniu) na udział w nabożeństwie religijnym – mszy świętej³.

(2) Udział gimnazjalistów w spowiedzi i komunii świętej

Kościół katolicki zobowiązuje swoich członków pod sankcją winy ciężkiej do udziału w spowiedzi przynajmniej raz w roku, zwłaszcza z okazji Świąt Wielkiej Nocy. Obowiązek ten dotyczy wszystkich katolików, którzy przystąpili już do pierwszej spowiedzi i komunii świętej (Kasztelan 1992; Witek 1974; Marcol 1992; Pastuszko 1999). Świadomość tego obowiązku mają także młodzi katolicy, w tym młodzież gimnazjalna. Problem ten uwzględniłem we własnych badaniach, stawiając respondentom cztery pytania: Czy masz świadomość obowiązkowej spowiedzi i komunii wielkanocnej? Czy sam(a) spełniasz ten obowiązek? Czy i jak często spowiadasz się poza obowiązkiem wielkanocnym? Jak często przystępujesz do komunii świętej po odbytej spowiedzi, z wyłączeniem Wielkanocy? Wypowiedzi respondentów na ten temat ukazują tabele 5 i 6.

Na początku analizy warto zwrócić uwagę na stopień świadomości obowiązku spowiedzi wielkanocnej wśród badanych gimnazjalistów. W hipotezie empirycznej zakładałem, że świadomość tę ma dominujący odsetek respondentów, niezależnie od płci i typu gimnazjum. Niestety, hipotezy tej nie potwierdziły wyniki badań empirycznych. Pełną świadomość tego obowiązku ma niespełna 1/3 respondentów, a częściowo 1/4. Łącząc te dwa wskaźniki, można zaryzykować stwierdzenie, że 56,5% badanych gimnazjalistów wie w stopniu „optymalnym” o ciężącym na nich jako młodych katolikach obowiązku spowiedzi i komunii wielkanocnej. Świadomość tę liczniej deklarują dziewczęta (59,9%) niż chłopcy (49,9%) oraz gimnazjaliści wiejscy (64%) niż miejscy (51,9%).

Świadomość obowiązku spowiedzi wielkanocnej bezpośrednio rzutuje na częstotliwość jego realizacji przez badanych gimnazjalistów. Z danych wynika,

³ Z badań W. Wesolego wynika, że wśród 1045 ankietowanych licealistów i studentów prawie 52% uczestniczyło w mszy niemal w każdą niedzielę, a 21% – w dni powszednie z różną częstotliwością (Wesoły 2005: 122–123).

Tabela 5. Spowiedź wielkanocna i okolicznościowa gimnazjalistów

Udział w spowiedzi	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Świadomość obowiązku										
Ma w pełni	227	35,7	81	25,4	138	37,4	170	29,0	308	32,2
Ma częściowo	154	24,2	78	24,5	98	26,6	134	22,9	232	24,3
Nie ma zupełnie	238	37,4	142	44,5	117	31,7	263	44,9	380	39,8
Brak odpowiedzi	17	2,7	18	5,6	16	4,3	19	3,2	35	3,7
Wypełnianie obowiązku										
W każdym roku	238	37,4	92	28,8	141	38,2	189	32,2	330	34,6
Nie w każdym roku	80	12,6	31	9,7	46	12,6	65	11,1	111	11,6
Nie pamiętam	39	6,1	27	8,5	27	7,3	39	6,7	66	6,9
Nie spełniam od lat	253	39,8	148	46,4	136	36,8	265	45,2	401	42,0
Brak danych	26	4,1	21	6,6	19	5,1	28	4,8	47	4,9
Spowiedź w ciągu roku oprócz wielkanocnej										
Do 3 razy w roku	139	21,8	69	21,6	74	20,0	134	22,8	208	21,8
Od 4 do 8 razy	207	32,5	81	25,4	121	32,8	167	28,5	288	30,2
Powyżej 9 razy	78	12,3	32	10,0	51	13,9	59	10,1	110	11,5
Wcale (ani razu)	188	29,6	118	37,0	107	29,0	199	34,0	306	32,0
Brak danych	24	3,8	19	6,0	16	4,3	27	4,6	43	4,5
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Źródło: opracowanie własne.

że ponad 2/5 badanych, w tym więcej chłopców (o 6,6 p.p.) niż dziewcząt, nie spowiada się w okresie wielkanocnym od kilku lat, włącznie z tymi, którzy ostatni raz spowiadali się w dniu swojej pierwszej spowiedzi i komunii. Pozostali respondenci (46,2%) wypełniali obowiązek wielkanocny albo regularnie co roku (34,6%), albo nieregularnie (11,6%). Obowiązek ten liczniej spełniają dziewczęta (50%) niż chłopcy (38,5%) oraz gimnazjaliści wiejscy (50,8%) niż miejscy (43,3%).

Religijność zaangażowana przejawia się także w częstotliwości udziału katolików w spowiedzi pozawielkanocnej i w komunii świętej. O taki udział pytałem moich respondentów. Z ich deklaracji wynika, że 1/3 nie spowiada się od kilku lat i nie odczuwa nawet takiej potrzeby. Pozostali spowiadają się z różną częstotliwością, lecz tylko co dziesiąty więcej niż 10 razy w roku. Ponad 1/5 spowiada się do 3 razy w roku, zaś 1/3 od 4 do 8 razy w roku. Częstotliwość ta jest większa u dziewcząt i młodzieży wiejskiej niż u chłopców i młodzieży miejskiej.

Z wielu badań wynika, że katolicy polscy, w tym młodzi, rzadko i w niewielkich odsetkach przystępują do komunii świętej w niedziele i święta, nie mówiąc już o dniach roboczych. Nieco lepiej sytuacja wygląda z odsetkiem przystępujących do komunii w okresie wielkanocnym, który jest zbliżony do odsetka spowiadających się w tym czasie. Jednak z niektórych badań wynika, że pewien odsetek

katolików z różnych powodów pomija wtedy spowiedź, a przystępuje do komunii, narażając się na konflikt sumienia (Baniak 2002: 292–294). Inną sytuacją są rodzinne uroczystości religijne związane choćby z pierwszą komunią dzieci, podczas której niektórzy rodzice lub chrzestni przyjmują komunię bez spowiedzi („dla dobra dziecka”) (Baniak 2005: 157–188), czy też chrzest dziecka, który również stanowi okazję do analogicznego postępowania „nieświadomych” katolików – rodziców i innych członków rodziny (Baniak 2005: 353–375).

W badaniach własnych interesuję się też udziałem gimnazjalistów w komunii świętej, zarówno jako obowiązkiem wielkanocnym, jak i składnikiem ich gorliwości religijnej. W związku z tym zadałem im dwa pytania: Czy własną komunię wielkanocną zawsze poprzedzasz spowiedzią świętą, czy też przyjmujesz wtedy komunię bez spowiedzi? Czy i ile razy przyjmujesz komunię świętą po wcześniejszej spowiedzi okazjonalnej? Wypowiedzi gimnazjalistów ukazuje tabela 6.

Tabela 6. Komunia wielkanocna i okolicznościowa gimnazjalistów

Udział w komunii świętej	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Wypełnienie obowiązku wielkanocnego										
W każdym roku	268	42,1	108	33,9	165	44,8	211	36,0	376	39,4
Nie w każdym roku	86	13,5	41	12,8	40	10,8	87	14,8	127	13,3
Nie pamiętam	39	6,1	27	8,5	27	7,3	39	6,7	66	6,9
Nie przystępuję od lat	217	34,2	122	38,2	118	32,0	221	37,7	339	35,5
Brak danych	26	4,1	21	6,6	19	5,1	28	4,8	47	4,9
Spowiedź przed komunią wielkanocną										
Zawsze wcześniej	483	76,0	202	63,3	262	71,0	423	72,2	685	71,7
Niekiedy bez spowiedzi	73	11,5	59	18,5	47	12,7	85	14,5	132	13,8
Nie pamiętam	48	7,5	35	11,0	38	10,3	45	7,7	83	8,7
Brak danych	32	5,0	23	7,2	22	6,0	33	5,6	55	5,8
Komunia po spowiedzi w czasie roku										
Do 3 razy	189	29,7	108	33,9	124	33,6	173	29,5	297	31,1
Od 4 do 8 razy	168	26,4	79	24,8	74	20,0	173	24,7	247	25,9
Powyżej 9 razy	78	12,3	33	10,3	48	13,0	63	10,8	111	11,6
Na każdej mszy	124	19,5	51	16,0	77	20,9	98	16,7	175	18,3
Nigdy	77	12,1	48	15,0	46	12,4	79	13,5	125	13,1
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Porównując wskaźniki spowiedzi wielkanocnej ze wskaźnikami komunii wielkanocnej badanych gimnazjalistów, można bez trudu zauważyć, że nieco większy odsetek przystępuje do komunii (59,6%) niż do spowiedzi (53,1%). Taka sytuacja ma miejsce wśród dziewcząt (spowiedź – 56,1% i komunია – 61,7%)

i mężczyzn (47% i 55,2%) oraz wśród uczniów szkół wiejskich (58,1% i 62,9%) i miejskich (50% i 57,5%). Większe są również odsetki przyjmujących komunię wielkanocną regularnie co roku niż spowiadających się z tej okazji z taką częstotliwością w każdej badanej grupie respondentów – dziewcząt o 4,7 p.p., chłopców o 8,5 p.p., uczniów wiejskich o 7,4 p.p. i miejskich o 7 p.p. Jednocześnie zmniejszył się w całej badanej zbiorowości odsetek osób rezygnujących z komunii wielkanocnej (35,5%) w stosunku do odsetka niespowiadających się z tej okazji (42%) o 6,5 p.p., a także w poszczególnych grupach – dziewczęta o 5,6 p.p. i chłopcy o 8,2 p.p., gimnazjaliści wiejscy o 4,8 p.p. i miejscy o 7,5 p.p.

Czym wyjaśnić to dziwne zjawisko? Ryzykowne mogłoby się okazać stwierdzenie, że wzrósł poziom pobożności u pewnego odsetka badanych gimnazjalistów wiejskich i miejskich. Różnica między tymi wskaźnikami jest dość duża i nie można jej zlekceważyć w analizie religijności respondentów. Pewnym wyjaśnieniem tego zjawiska mogą być odpowiedzi respondentów na pytanie: Czy wcześniej przystępują do spowiedzi, zanim przyjmą komunię wielkanocną? Analizując je, można zauważyć, że 13,8% badanych, w tym 11,5% dziewcząt i 18,5% chłopców oraz 12,7% gimnazjalistów wiejskich i 14,5% miejskich, „niekiedy” przyjmuje komunię świętą bez wcześniejszej spowiedzi w okresie wielkanocnym. Ponadto 8,7% badanych (w tym odpowiednio: 7,5%, 11%, 10,3%, 7,7%) stwierdza, że „obecnie nie pamięta tego, czy spowiedź poprzedziła ich komunię wielkanocną”. Być może ci respondenci (13,8%) trwali przez cały rok (albo i dłużej) w „stanie łaski uświęcającej”, czyli nie popełnili grzechu ciężkiego i nie odczuwali potrzeby wyspowiadania się przed Wielkanocą, i mogli w tym okresie przystąpić do komunii świętej?

Jeśli tak byłoby naprawdę, świadczyłoby to o ich głębokiej pobożności. Być może nie mają oni „wycucia” lub odpowiedniej wiedzy teologicznej i etycznej o typach grzechów i o obciążeniu nimi własnego sumienia, zaś ten stan świadomości moralnej pozwolił im na przyjęcie komunii świętej bez uprzedniej spowiedzi? Być może zdecydowali się na komunię bez spowiedzi z jeszcze innych przyczyn, jak choćby z obawy przed opinią rodziców i katechetów, a może nawet kolegów? Może naśladują oni własnych rodziców lub innych krewnych, którzy lekceważą istotę i rolę spowiedzi i bez niej przystępują do komunii świętej, dając im zły przykład osobisty? Trzeba jednak podkreślić, że dominujący odsetek badanych gimnazjalistów (71,7%) w okresie wielkanocnym najpierw spowiada się, a dopiero później przystępuje do komunii świętej. W ten sposób liczniej postępują dziewczęta (o 12,3 p.p.) niż chłopcy oraz gimnazjaliści miejscy (o 1,2 p.p.) niż wiejscy (Wesoły 2005: 125)⁴.

⁴ W. Wesoły wskazuje, że badana przez niego młodzież przystępowała do komunii po spowiedzi według następującej częstotliwości: 1–3 razy (34,2%); 4–8 razy (29,6%); 9 i więcej razy (11%); na każdej mszy (20,4%); wcale (4%) (Wesoły 2005: 125, tabela 19).

(3) Modlitwa indywidualna badanych gimnazjalistów

Z licznych badań opinii publicznej wynika, że dzisiejsi katolicy i chrześcijanie zagubili potrzebę modlitwy, że modlą się coraz rzadziej i w coraz mniejszych odsetkach w różnych grupach społecznych, ujawniając w ten sposób osłabienie wrażliwości religijnej, osłabienie lub zanik własnej wiary religijnej. Zjawisko to ma wiele przyczyn, ale sekularyzacja codziennego życia i dążenie do sukcesu, a ostatnio także przesadne liczenie na samych siebie są wskazywane jako główne powody laicyzacji sfery religijnej ludzi. Podobną sytuację badacze dostrzegają obecnie u znacznego odsetka młodzieży polskiej, zwłaszcza uczącej się i studiującej, która preferuje świecki styl bycia (Wawro 1986: 215–218; Curyłowski 2005: 31–48; Dębski 2005: 127–148).

Zagadnieniem modlitwy indywidualnej interesuję się także we własnych badaniach dotyczących religijności gimnazjalistów, stawiając im dwa pytania: Czy sami widzą sens modlitwy we własnym życiu codziennym? Jak często modlili się w tygodniu poprzedzającym badania? Ich odpowiedzi ukazuje tabela 7.

Opinie badanych gimnazjalistów dotyczące sensu i potrzeby modlitwy w życiu ludzi, jak i w ich osobistym życiu są dość zróżnicowane oraz dalekie od oczekiwań katechetów i duchowieństwa parafialnego. W ocenie znacznego odsetka respondentów modlitwa indywidualna „może okazać się przydatna” albo też „jest potrzebna” bardziej innym ludziom, zwłaszcza starszym wiekowo, aniżeli im samym jako osobom młodym. Być może gimnazjaliści postrzegają życie bardziej w perspektywie świeckich znaczeń i wartości, a mniej w optyce wartości religijnych? Uczennica II klasy z miejskiego gimnazjum mówi o modlitwie w następujący sposób:

Modlitwa jest potrzebna mojej babci lub mojej ciężko chorej cioci, bo one sądzą, że polepszy im ona życie czy przywróci utracone zdrowie. Ja wiem, że tak się nie stanie. Dla mnie taka modlitwa jest niepotrzebna, więc nie modlę się sama, ponieważ nie odczuwam potrzeby modlenia się do nikogo – ani do Boga, ani do Matki Boskiej czy do świętego Józefa (K. l. 16).

Badania wykazały, że jedynie 1/5 respondentów, w tym liczniej chłopcy (o 8,7 p.p.) niż dziewczęta, stwierdza, że modlitwa nie ma sensu i jest zbędna w życiu człowieka. Pozostali wyrazili pogląd odmienny, akceptując w pełni (40,2%) lub warunkowo (34,2%) sens i potrzebę modlitwy w życiu każdego człowieka. Łącznie więc potrzebę modlitwy dostrzega 74,5% badanych osób, w tym 78,6% dziewcząt i 66,5% chłopców oraz 76,4% gimnazjalistów wiejskich i 73,3% miejskich.

Ten optymistyczny akcent nieco słabnie, gdy analizujemy deklaracje respondentów dotyczące potrzeby modlitwy w ich osobistym życiu. Zbędność modlitwy deklaruje 23,5% badanych, czyli więcej o 3,5 p.p. w porównaniu z jej potrzebą

Tabela 7. Modlitwa indywidualna odmawiana przez gimnazjalistów

Modlitwa indywidualna	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Sens i potrzeba modlitwy w życiu człowieka										
Zawsze	275	43,2	109	34,2	205	55,5	179	30,5	384	40,2
Niekiedy (rzadko)	225	35,4	103	32,3	77	20,9	251	42,8	328	34,3
Nie ma sensu	108	17,0	82	25,7	66	17,9	124	21,2	190	20,0
Brak danych	28	4,4	25	7,8	21	5,7	32	5,5	53	5,5
Sens i potrzeba modlitwy w życiu gimnazjalistów										
Zawsze	237	37,3	92	28,9	158	42,8	171	29,2	329	34,4
Niekiedy (rzadko)	231	36,3	114	35,7	118	32,0	227	38,7	345	36,1
Nie ma sensu	137	21,5	87	27,3	70	19,0	154	26,3	224	23,5
Brak danych	31	4,9	26	8,1	23	6,2	34	5,8	57	6,0
Częstotliwość modlitwy w ostatnim tygodniu										
Codziennie (stałe)	140	22,0	58	18,2	93	25,2	105	17,9	198	20,7
Od 1 do 4 razy	122	19,2	72	22,6	54	14,5	140	23,9	194	20,3
Od 5 do 7 razy	146	16,7	41	12,9	58	15,7	89	15,2	147	15,4
8 i więcej razy	83	13,0	36	11,2	61	16,5	58	9,9	119	12,5
Nie modlę się wcale	148	23,3	88	27,6	77	20,8	159	27,1	236	24,7
Brak danych	37	5,8	24	7,5	26	7,0	35	6,0	61	6,4
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Źródło: opracowanie własne.

w życiu innych ludzi. Jednocześnie do 34,4% zmalał odsetek osób twierdzących, że modlitwa zawsze ma sens w ich życiu, a wzrósł odsetek akceptujących rolę modlitwy warunkowo. Taką sytuację można dostrzec zarówno u dziewcząt (mniej o 5,9 p.p.) i chłopców (mniej o 5,3 p.p.), jak u gimnazjalistów wiejskich (mniej o 12,7 p.p.) i miejskich (mniej o 1,3 p.p.), którzy zawsze widzieli potrzebę modlitwy w swoim życiu.

Takie postrzeganie sensu modlitwy ma wpływ na częstotliwość odmawiania jej przez badanych gimnazjalistów. Dlatego w tygodniu poprzedzającym badania modlili się oni z różną częstotliwością. Ponad 1/4 stwierdziła, że nie modli się od lat, ponieważ „nie odczuwa takiej potrzeby” czy też modlitwa „nie ma żadnego sensu”. Opinię taką nieco liczniej wyrażali chłopcy i uczniowie gimnazjów miejskich. Co piąty respondent modlił się codziennie i taki sam odsetek do 4 razy w tygodniu. Osoby modlące się codziennie czynią to nawet kilka razy, jednak niektórzy mają wątpliwości, czy modlą się poprawnie i czy Bóg „wysłucha” ich modlitw. Bez wątplenia w osobistym życiu tych młodych ludzi brakuje niekiedy miejsca i czasu na modlitwę, nie przywiązują oni do niej większej wagi we własnym życiu. Miejsce religii i modlitwy zajęły te elementy świeckie, które bardziej im odpowiadały z wielu względów, a także te powiązane z kryzysem

ich tożsamości osobowej (Wesoły 2005: 121)⁵. Natomiast dla respondentów religijnych modlitwa jest ważnym czynnikiem, który nadaje sens ich życiu, łączy z Kościołem i parafią, uczy kochać Boga i powierzać Jezusowi własne problemy i troski (Przybyłowski 2001).

(4) Indeks praktyk religijnych gimnazjalistów

Indeks jest określoną miarą danego zjawiska, ułożonego w danym czasie, miarą, która ukazuje poziom dynamiki tego zjawiska w ustalonych warunkach. Budowanie indeksu jest operacją ściśle statystyczną, która pozwala zgromadzić niezbędne wskaźniki i nadać im odpowiednią wartość. Tworząc indeks praktyk religijnych badanych gimnazjalistów, biorę pod uwagę cztery podstawowe praktyki: mszę świętą niedzielną, spowiedź i komunię świętą oraz modlitwę indywidualną. Tym czterem praktykom religijnym nadaję umownie wartość liczbową, by ustalić poziom intensywności wypełniania ich przez gimnazjalistów. Analizę tego zjawiska ukazuje tabela 8. Po zsumowaniu czterech uwzględnionych praktyk religijnych każdy z respondentów może uzyskać najwięcej 16 punktów, zaczynając od zera. Podzielenie punktów przez cztery umożliwi skonstruowanie typologii respondentów, w której pojawią się również cztery ich kategorie.

Typologię tę prezentuje tabela 9, uwzględniając płeć oraz typ gimnazjum, w którym uczyli się badani uczniowie. Wskaźniki w niej zamieszczone informują o trzech ważnych kwestiach: a) dominujący odsetek gimnazjalistów (86,9%) spełnia cztery uwzględnione praktyki religijne; b) spełnianie tych praktyk jest znacząco zróżnicowane, ponieważ wśród praktykujących gimnazjalistów są trzy odmienne grupy – regularnie praktykujących (41%), gorliwie praktykujących (24,5%) i nieregularnie praktykujących (21,4%); c) co siódmy respondent (13,1%) zakwalifikował się do grupy osób, które nie wypełniają tych praktyk albo w rażący sposób je zaniedbują, na granicy ich całkowitego zarzucenia. Warto jednak ukazać odsetek osób gorliwie spełniających te praktyki religijne, gdyż jest on wysoki w tej zbiorowości, a także przy uwzględnieniu zjawiska kryzysu tożsamości badanych, który dotknął większość z nich, przy czym niektórzy przeżywali go bardzo silnie. Co czwarta badana osoba spełnia te praktyki gorliwie (Wesoły 2005: 257)⁶.

Zmienne niezależne: płeć i typ gimnazjum znacząco różnicują częstotliwość spełniania przez badanych gimnazjalistów wskazanych czterech praktyk reli-

⁵ W. Wesoły podaje, że częstotliwość modlitwy indywidualnej jego respondentów jest następująca: 1–4 razy w tygodniu (23,9%); 5–7 razy (34,5%); 8 i częściej (19,7%); nie liczy (12,5%); wcale się nie modli (8,4%). Liczniej nie modlą się chłopcy (14,5%) niż dziewczęta (4,9%) (Wesoły: 2005: 121).

⁶ Z badań wynika, że wśród młodych respondentów poziom spełniania takich samych praktyk był następujący: gorliwie – 20,8%, regularnie – 44,4%, nieregularnie – 27,7%, nie praktykowało – 7,1% (Wesoły 2005: 257, tabela 48).

Tabela 8. Indeksacja praktyk religijnych badanych gimnazjalistów

Rodzaj praktyki religijnej	Okres spełniania	Częstotliwość spełniania	Wartości w indeksie według punktacji
Msza święta	w miesiącu	1–2 razy	2
		3–5 razy	3
		6 i więcej razy	4
		brak (nie spełnia)	0
		brak danych	0
Spowiedź święta	w roku	1–3 razy	2
		4–8 razy	3
		9 i więcej razy	4
		brak (nie spełnia)	0
		brak danych	0
Komunia święta	po spowiedzi	1–3 razy	1
		4–8 razy	2
		9 i więcej razy	3
		zawsze do grzechu	4
		brak (nie spełnia)	0
brak danych	0		
Modlitwa własna	w tygodniu	1–4 razy	1
		5–7 razy	2
		8 i więcej razy	3
		codziennie	4
		brak (nie spełnia)	0
brak danych	0		

Źródło: opracowanie własne.

Tabela 9. Typologia respondentów według ogólnego wskaźnika praktyk

Poziom praktykowania	Kobiety		Mężczyźni		Gimnazjum wiejskie		Gimnazjum miejskie		Razem	
	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%	L.	%
Gorliwie	164	25,8	70	22,0	106	28,7	128	21,8	234	24,5
Regularnie	289	45,4	103	32,3	177	48,0	215	36,8	392	41,0
Nieregularnie	120	18,9	84	26,3	48	13,0	156	26,6	206	21,4
Niepraktykujący	63	9,9	62	19,4	38	10,3	87	14,8	125	13,1
Ogółem	636	100,0	319	100,0	369	100,0	586	100,0	955	100,0

Źródło: opracowanie własne.

gijnych. W kategorii gorliwie praktykujących jest więcej dziewcząt (o 3,8 p.p.) niż chłopców. Dziewczęta są również liczniejszą grupą (o 13,1 p.p.) niż chłopcy w kategorii regularnie praktykujących. Natomiast chłopcy liczniej (o 7,4 p.p.) od dziewcząt praktykują nieregularnie, a także liczniej (o 9,5 p.p.) zaniedbali lub zupełnie przestali spełniać te praktyki religijne. Kierując ponownie uwagę na

kategorię osób zaniedbujących praktyki i niespełniających ich, można stwierdzić, że dotyczy to niemal 1/5 chłopców i prawie 1/10 dziewcząt, a wskaźniki te są znaczące w całej badanej zbiorowości gimnazjalistów. Podobnie sytuacja kształtuje się przy uwzględnieniu zmiennej typu gimnazjum – wtedy uczniowie szkół wiejskich odznaczają się większymi wskaźnikami gorliwie i regularnie praktykujących.

Socjologowie mierzą praktyki religijne, stosując także metodę kontinuum, która pozwala na ustalenie stopnia natężenia określonej cechy lub występowania pewnego zjawiska, a ponadto pomaga ustalić kierunek jego rozwoju. W badaniach własnych praktyki religijne młodzieży gimnazjalnej ujmują na dwóch krańcach tego kontinuum, czyli od bardzo gorliwego spełniania praktyk religijnych do ich zaniedbywania i niespełniania. W tym celu wcześniej ustalone wskaźniki praktyk ujmują dychotomicznie: „gorliwie i regularnie praktykujący” i „nieregularnie praktykujący i niepraktykujący”. Stosując metodę korelacji (Olechnicki i Załęcki 1998: 101–102) zjawiska z przyjętymi zmiennymi, obliczam iloraz, który jest wynikiem stosunku „bardziej” do „mniej” praktykujących. Iloraz ten daje odpowiedź na pytanie, którzy respondenci „bardziej”, a którzy „mniej” spełniają te praktyki religijne. Korelacja umożliwia ustalenie wzajemnego związku pomiędzy dwiema zmiennymi (Blalock 1977: 304–402), zaś zmiana wartości jednej zmiennej skorelowanej wywołuje zmianę wartości drugiej zmiennej. Korelacja między zmiennymi może mieć trojaki wynik: a) dodatni – przyrost wartości jednej zmiennej powoduje przyrost wartości drugiej zmiennej; b) ujemny – przyrost wartości jednej zmiennej wywołuje spadek wartości drugiej zmiennej; c) pozorny – między zmiennymi nie ma żadnej zależności (Goodman 1997: 358). Inaczej mówiąc, tablica korelacyjna ukazuje rozkład liczebności i ich skale oraz współzależności między nimi (Rogoziński 1955: 53). Korelację przyjętych praktyk religijnych gimnazjalistów z kilkoma podstawowymi zmiennymi ukazuje tabela 10.

Wskaźniki ujęte w tabeli korelacyjnej informują, że w badanej zbiorowości gimnazjalistów większość stanowią osoby „lepiej” praktykujące, wspót z gorliwie spełniającymi te praktyki. Natomiast osoby praktykujące „gorzej”, czyli „słabo” praktykujące lub „wcale” niepraktykujące, są tu w mniejszości. Ustalony iloraz 1,98 oznacza „średnią” normę realizacji praktyk przez badanych gimnazjalistów. Ci respondenci, których iloraz jest wyższy od średniej normy praktykowania, gorliwie spełniają te praktyki religijne, natomiast ci, których iloraz jest mniejszy od średniej (1,98), praktyki religijne realizują niesystematycznie albo w ogóle przestali je realizować. W analizie tej warto też zwrócić uwagę na związki zachodzące między zmienną deklaracji poziomu wiary i częstotliwością spełniania praktyk religijnych przez badanych gimnazjalistów.

Najwyższym wskaźnikiem spełniania praktyk odznaczają się osoby „głęboko” wierzące (4,18) oraz wierzące „w normie” (2,53). Natomiast poniżej średniej

Tabela 10. Korelacja praktyk religijnych gimnazjalistów ze zmiennymi społecznymi

Zmienne niezależne	N = 100%	Spełnianie praktyk (w %)		Iloraz bardziej – mniej
		„gorliwie”	„słabo, wcale”	
Ogółem	955	66,5	33,5	1,98
Płeć				
Dziewczęta	636	71,2	28,8	2,47
Chłopcy	319	59,8	40,2	1,48
Wiek				
14–15	508	69,7	30,3	2,30
16–17	447	62,4	37,6	1,65
Rodzaj gimnazjum				
Wiejskie	369	72,7	27,3	2,66
Miejskie	586	67,6	32,4	1,53
Deklaracja wiary				
Głęboko wierzący	171	80,7	19,3	4,18
Wierzący	578	71,7	28,3	2,53
Wątpiący i obojętny	141	39,8	60,2	0,66
Niewierzący	37	10,6	89,4	0,11
Typ rodziny				
Pełna (zintegrowana)	765	68,5	31,5	2,17
Rozbita (rozwód)	132	58,4	41,6	1,40
Samotny rodzic	58	62,2	37,8	1,64
Miejsce zamieszkania				
Wieś	387	70,5	29,5	2,38
Małe miasto	259	66,7	33,3	2,00
Duże miasto	309	60,8	39,2	1,55

Źródło: opracowanie własne.

(1,98) znajdują się osoby niewierzące (0,11) oraz obojętne i wątpiące religijnie (0,66). Powyżej średniej są także praktyki dziewcząt (2,47), uczniów liczących 14–15 lat (2,30), gimnazjalistów wiejskich (2,66), mieszkańców wsi (2,38) i małych miast (2,00) oraz dzieci z rodzin zintegrowanych (2,17). Z kolei praktyki niektórych chłopców, uczniów w wieku 16–17 lat, gimnazjalistów miejskich, mieszkańców dużego miasta, dzieci z rodzin rozbitych wychowywanych przez samotnych rodziców znajdują się poniżej ustalonego ilorazu (1,98). Te właśnie cechy i okoliczności sprzyjają lub nie sprzyjają realizacji praktyk religijnych przez badanych gimnazjalistów (Wesoły 2005: 259)⁷.

⁷ Z badań wynika, że poniżej średniej uplasowały się praktyki religijne chłopców, a powyżej praktyki dziewcząt, zaś zdecydowanie powyżej są praktyki osób głęboko wierzących (Wesoły 2005: 259, tabela 49).

Zakończenie

Zaprezentowane wyniki badań stanowią zaledwie fragment większej monografii socjologicznej, pozwalają jednak na sformułowanie kilku ogólnych wniosków, a także na weryfikację hipotez empirycznych, które przyjąłem w koncepcji badań.

Religijność badanych gimnazjalistów ujawnia cechy i poziomy adekwatne do typowych zmian w strukturze i funkcjonowaniu ich osobowości społecznej. Badania potwierdziły trafność tego założenia, wykazując rzeczywiste cechy religijności i kościelności gimnazjalistów, odpowiednie do okresu ich życia i zmian osobowościowych, związanych bezpośrednio z kryzysem tożsamości. Religijność tej młodzieży jest jeszcze niedojrzała i podlega ciągłej ewolucji w dwóch kierunkach: pozytywnym – wówczas jednostka próbuje postrzegać religię jako czynnik znaczący w jej życiu osobistym, lub negatywnym – wtedy jednostka nastawia się obojętnie lub negatywnie do religii, osłabiając lub eliminując jej rolę w codziennym życiu. Krytyka z jej strony dotyczy przede wszystkim autorytetów religijnych i moralnych, które są jej narzucone w Kościele. Religijność tej grupy młodzieży jest niestabilna, chwiejna w postawach i słabo pogłębiona intelektualnie, mimo iż większość uczestniczy w lekcjach religii w gimnazjum. Jej wiedza religijna jest pełna braków i nieścisłości, płytka i powierzchowna. Młodzież nie rozumie wielu zagadnień i nie potrafi ich wyjaśnić, jak choćby istoty sakramentów – traktuje je bardziej jako „graniczne progi” do przejścia na kolejny etap swojej biografii i społecznych znaczeń.

Dominujący odsetek badanych gimnazjalistów wiejskich i miejskich uczestniczy w szkolnym nauczaniu religii. Jednakże nie wszyscy są zadowoleni z tego, że muszą brać udział w tym dodatkowym przedmiocie szkolnym, gdyż tak właśnie ponad 2/5 z nich rozumie i traktuje nauczanie religii. Jedynie niespełna 1/5 z nich widzi w tym przedmiocie szkolną katechezę, a ponad 3/5 uważa, że w „szkole świeckiej nie ma miejsca na katechezę, ponieważ w takiej szkole brak odpowiedniego klimatu i nastroju religijnego, który można znaleźć w kościele lub w sali katechetycznej”. Młodzież ta odróżnia wiedzę religijną, jaką daje jej szkoła, od formacji religijno-duchowej, którą może przejść wyłącznie w środowisku kościelnym, zwłaszcza w parafii, pod kierunkiem osób duchownych.

Większość badanych gimnazjalistów deklaruje własne przywiązanie do zasad wiary katolickiej, a blisko 1/5 oceniła jako „wysoki” poziom własnej wiary religijnej. Wysoki jest także odsetek respondentów (ponad połowa), którzy w każdą niedzielę uczestniczą w obowiązkowej mszy świętej. Ich udział w mszy w dni robocze nie jest już tak eksponowany w całości życia religijnego.

Poziom świadomości religijnej badanych gimnazjalistów w ujęciu ogólnym nie jest, niestety, najwyższy i dość ściśle łączy się z etapem ich rozwoju osobowego, czyli kryzysem tożsamości. Kryzys ten jest zmienną niezależną, która

istotnie warunkuje poziom świadomości religijnej badanych gimnazjalistów – zarówno ich wierzenia, jak i praktyki religijne, a także nastawienie do instytucji religijnych.

Literatura

- Adamski W. (1993). *Młodzież współczesna*. W: W. Pomykało (red.), *Encyklopedia pedagogiczna*, Warszawa: Fundacja Innowacja, s. 380.
- Bagrowicz J. (2000). *Edukacja religijna współczesnej młodzieży. Źródła i cele*. Toruń: Wyd. UMK.
- Baniak J. (2002). *Praktyki religijne katolików XX wieku – analiza socjologiczna*. „Studia Gnesnensia” t. 16.
- Baniak J. (2005). *Zachowania katolików Kalisza dotyczące chrztu dzieci*. „Studia Gnesnensia” t. 19.
- Blałock H. M. (1977). *Statystyka dla socjologów*. Warszawa: PWN.
- Curyłowski R. (2005). *Postawy młodzieży ponadgimnazjalnej wobec religii*. W: J. Baniak (red.), *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*. Poznań: Wyd. Naukowe UAM, ss. 31–47.
- Dębski M. (2005). *Przejawy „niewidzialnej religii” w religijności młodzieży akademickiej*. W: J. Baniak (red.), *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*. Poznań: Wyd. Naukowe UAM, ss. 127–148.
- Erikson E. H. (2004). *Tożsamość a cykl życia*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Gałdowa A. (red.) (2000). *Tożsamość człowieka*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Goodman N. (1997). *Wstęp do socjologii*. Poznań: Zysk i S-k.
- Górny A. (2005). *Znaczący inni. Socjalizacja religijna i moralna młodzieży. Szkic socjologiczny na przykładzie województwa śląskiego*. W: J. Baniak (red.), *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*. Poznań: Wyd. Naukowe UAM, ss. 265–290.
- Greinacher N. (1964). *Soziologische des Selbstvolzug der Kirche*. W: *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. I. Freiburg im Breisgau, ss. 439–440.
- Hurlock E. (1975). *Rozwój dziecka*, t. I–II, Warszawa: PWN.
- Kasztelan J. (1992). *Sprawowanie sakramentu pokuty*. Kraków: Instytut Teologiczny Księży Misjonarzy.
- Lievegaed B. C. (1993). *Fazy rozwoju dziecka*. Tłum. E. Łyczewska. Toruń: Akademia.
- Lutyński J. (1968). *Propozycja nowej miary siły zależności między dwiema zmiennymi dwupunktowymi*. W: K. Szaniawski (red.), *Metody statystyczne w socjologii*. Warszawa: PWN, s. 214.
- Łapińska R. (1966). *Psychologia wieku dorastania*. Warszawa: PZWS.
- Łopatkowa M. (1992). *Pedagogika serca*. Warszawa: PWN.
- Mamzer H. (2003). *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*. Poznań: Wyd. Naukowe UAM.
- Marcol M. (1992). *Pokuta i sakrament pokuty*. Opole: Wyd. Św. Krzyża.

- Mariański J. (2000). *Religijność młodzieży polskiej wobec wyzwań re-ewangelizacji Europy*. W: W. Nowak (red.), *Młodzież a ewangelizacja w perspektywie wyzwań XXI wieku*. Olsztyn: SQL, ss. 124–135.
- Olechnicki K., Załęcki P. (red.) (1998). *Słownik socjologiczny*. Toruń: Graffiti BC.
- Oleszkowicz A. (1996). *Bunt dorastania – jego mechanizmy i funkcje*. „Psychologia Wychowawcza” t. 5, ss. 394–400.
- Pastuszko M. (1999). *Sakrament pokuty i pojednania*. Kielce: Jedność.
- Piwowarski W. (1983). *Przemiany globalnych postaw wobec religii – na przykładzie Puław*. W: W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa – ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wyd. Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, ss. 5–19.
- Pociecha J. (1974). *O zastosowaniu współczynnika zależności stochastycznej*. W: K. Zając (red.), *Problemy statystyczne i demograficzne*. Wrocław – Gdańsk: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, s. 67.
- Potkaj T. (2002). *Jak zmienia się religijność polskiej młodzieży?* „Tygodnik Powszechny” nr 51, ss. 6–7.
- Przetacznikowa M. (1978). *Podstawy rozwoju psychicznego dzieci i młodzieży*. Warszawa: WSiP.
- Przybyłowski J. (2001). *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne*. Lublin: Gaudium.
- Rogosiński Z. (1955). *Z metodyki statystycznej badań społecznych*. Łódź – Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szambelan K. (1979). *Podstawy rozwoju psychicznego dzieci i młodzieży*. Warszawa: WSiP.
- Śledzianowski J. (2001). *Aspiracje życiowe gimnazjalistów*. Kielce: Jedność.
- Taraszkiewicz M. (1985). *Młodzież o swojej przyszłości*. „Psychologia Wychowawcza” t. 5, ss. 521–532.
- Tyszkowa M. (1974). *Samoocena uczniów w wieku dorastania i ich pozycja w grupie rówieśniczej*. „Psychologia Wychowawcza” t. 4, ss. 124–135.
- Wawro F. W. (1986). *Postawy religijne młodzieży szkół średnich*. W: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Warszawa – Poznań: Pallottinum, ss. 205–229.
- Wesoły W. (2005). *Formacja i świadomość misyjna katechizowanej młodzieży. Studium socjologiczno-pastoralne*. Olsztyn: Hosianum.
- Wielecki K. (1990). *Społeczne czynniki tożsamości pokoleniowej młodzieży*. „Studia Socjologiczne” nr 1–2, ss. 68–69.
- Witek S. (1974). *Teologia moralna*, t. I. Lublin: Wyd. KUL.
- Wysocka E. (2005). *Doświadczenie kryzysu w wartościowaniu a religijność młodzieży szkół średnich*. W: J. Baniak (red.), *Kondycja religijna i moralna młodzieży polskiej – mity i rzeczywistość*. Poznań: Wyd. Naukowe UAM, ss. 49–68.
- Zaręba S. H. (2003). *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.

Streszczenie

W artykule prezentuję wyniki własnych badań socjologicznych dotyczących deklaracji wiary religijnej i praktyk religijnych młodzieży gimnazjalnej z Kalisza i wsi regionu kaliskiego. Badania te zrealizowałem wśród 955 gimnazjalistów, w tym wśród 636 dziewcząt i 319 chłopców. Zdecydowana większość badanych gimnazjalistów akceptuje dogmaty wiary katolickiej i spełnia obowiązkowe praktyki religijne, czyli uczestniczy w mszy niedzielnej i świątecznej oraz w spowiedzi i komunii wielkanocnej. Gimnazjaliści religijni uczestniczą też regularnie w lekcjach religii we własnych szkołach. Badania wykazały słaby związek wiary religijnej i praktyki kultowych z osobistym i społecznym życiem dziewcząt i chłopców. Zasady wiary religijnej, akceptowane przez tę młodzież, nie mają bezpośredniego związku z jej postawami i zachowaniami moralnymi. Związek taki można dostrzec tylko u osób głęboko religijnych. Badani gimnazjaliści mają bardzo płytką wiedzę religijną, nie znają podstawowych modlitw katolickich, zasad wiary i moralności chrześcijańskiej, nie rozumieją istoty i celu norm Dekalogu. Poziom ich świadomości religijnej jest niski, zwłaszcza osób obojętnych religijnie i kwestionujących zasady wiary i moralności katolickiej.

Słowa kluczowe: wiara religijna, religijność, praktyki religijne, modlitwa, spowiedź, komunია, młodzież gimnazjalna

Summary

Religious beliefs and practices Polish high school students. A sociological study on the example of research in Kalisz

In this article, I present the results of their sociological research relating to declaration of religious faith and religious practices of secondary school students from Kalisz and villages of the region. This study of 955 middle school students realized, including of 636 girls and 319 boys. Overwhelming majority of surveyed high school students accept the dogmas of the Catholic faith and meet mandatory religious practice, or participate in Sunday Mass and Christmas and Easter confession and communion. Religious high school students also participate regularly in religious education in their own schools. The study also showed weak association of religious belief and practice the cult of personal and social lives of girls and boys. Principles of religious faith, accepted by the young people, they have no direct connection with the moral attitudes and behaviors. Such a relationship can be seen only in people deeply religious. The subjects students have got a very shallow religious knowledge, do not know the basic Catholic prayers, the principles of Christian faith and morals, they do not understand the nature and purpose of the Ten Commandments standards. The level of religious awareness is very shallow, especially the religiously neutral and questioning the principle of Catholic faith and morals.

Keywords: religious faith, religion, religious practice, prayer, confession, communion, secondary school students

BARTOSZ JAMNIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii

Przeżycia i doświadczenia religijne dzieci w wieku szkolnym

Wspomniana w tytule religijność dzieci w wieku szkolnym stanowi interesujący przedmiot badań społecznych. Czy został on jednak w satysfakcjonujący sposób wykorzystany? W opracowaniu omawiam badania przeprowadzone wśród dzieci i młodzieży do 16. roku życia, uczęszczających do szkoły podstawowej lub gimnazjum.

1. Wyjaśnienia terminologiczne

Według Władysława Prężyny religijność jest strukturą złożoną z wielu elementów – obejmuje sądy i przekonania dotyczące przedmiotu religijnego (nadprzyrodzoności) oraz przeżycia i doznania emocjonalne z nim związane, a także predyspozycje do określonych zachowań (praktyki religijne). Te elementy psychiczne są wzajemnie powiązane i spolaryzowane przez przedmiot religijny (Prężyna 1988: 261–275).

Inaczej charakter religijności postrzega Czesław Walesa – jako więź lub obcowanie człowieka z Bogiem, które realizuje się i wyraża poprzez świadomość, uczucia, decyzje, więź ze wspólnotą osób wierzących, praktyki, moralność, doświadczenia i formy wyznawania wiary (Walesa 2006: 111–112).

Władysław Piwowarski przedstawia socjologiczne rozumienie religijności: „jest to podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń,

wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej oraz z przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej” (Piwowski 1996: 49).

Analizując religijność młodej jednostki, należy zaznaczyć, że dziecko bardzo wczesnie może wejść w żywą i dynamiczną relację z Bogiem. Struktura psychiczna tej relacji, przy pomyślnym działaniu wszystkich czynników rozwoju, podlega twórczym i szybkim przekształceniom. Zdaniem psychologów religii religijność dziecka wyłania się z kształtujących się w pierwszych miesiącach życia jego międzyludzkich interakcji i pierwotnej wrażliwości na prawdę, dobro, piękno, świętość i sprawiedliwość. Czynniki te sugerują, że religijność nie jest dla dziecka czymś nadzwyczajnym i rzadko spotykanym, ale przynależy do jego normalnego rozwoju (Walesa 1994: 99). Do genezy i ewolucji wiary religijnej i religijności odnoszą się liczne hipotezy. Hipoteza sformułowana przez Freuda mówi o powstawaniu religijności za pośrednictwem jednego z mechanizmów paliatywnych, czyli projekcji obrazu własnego ojca, dzięki której tworzy się obraz Boga. Bóg ma być ratunkiem przed udrękami przeżywanymi w codziennym życiu, podobnie jak ratunku dziecko oczekiwało od ojca w dzieciństwie. Jeśli kompleks Edypa zostanie pomyślnie rozwiązany, dziecko stara się wyrażać pozytywne uczucia i pragnienie pojednania się z ojcem, zauważa lub tworzy pozytywne treści o ojcu i staje się gotowe spełnić jego wolę. Z tego poszukiwania obrazu ojca rodzi się idea Boga – źródła religijności. Stanisław Tokarski pisze, że we wszystkich społeczeństwach można zaobserwować, iż Bóg jest wyobrażany na wzór ojca, a liczne badania potwierdzają, że osobisty stosunek do Boga zależy od stosunku do fizycznego ojca. Podobnie ulega on zmianom i licznym wahaniom co do jego oceny, zawartych w jego obrazie treści i przeżywanym w relacji z nim emocji. Bóg nie jest więc niczym innym jak uwznioślonym, spotęgowanym obrazem ojca. Jednostka, będąc rozczarowana własnym ojcem, tęskni za kimś, kto w wyobrażeniu może okazać się wszechmocny. Tęsknota za Bogiem jest tęsknotą za doskonałym metafizycznym ojcem (Tokarski 2006: 99). Hipotezy Freuda znalazły odzwierciedlenie w badaniach empirycznych przeprowadzonych przez Józefa Króla (1982: 181–223). Z kolei badania André Godina (1964; 1966) wykazały, że obraz Boga kształtuje się na bazie sentymentów związanych z ojcem i matką. U mężczyzn obraz Boga tworzy się raczej na podstawie obrazu matki, a u kobiet odwrotnie. Tendencja do przypisywania Bogu cech preferowanego rodzica staje się jeszcze wyraźniejsza, gdy dokonana się przegrupowania jednostek według płci (Kuczkowski 1990: 47). Podobne tendencje są widoczne w badaniach Marvena O. Nelsona (1971).

2. Etapy rozwoju religijnego

Stanisław Tokarski pisze:

[...] wydaje się, że w toku wychowywania dzieci i młodzież uczą się zasad wiary wpływających z religijności środowiska lub uczą się życia bez Boga. Założenie to ma jednak pewną słabość: nie uwzględnia indywidualnej osobowości człowieka, pomija, że uczą się on tego, co jest dla niego ważne i co jest zgodne z jego wewnętrzną motywacją (Tokarski 2006: 93).

Etapy rozwoju w dużym stopniu różnią się w autorskich koncepcjach. Ronald J. Goldman (1973) przeprowadził badania empiryczne wśród dzieci, zwracając uwagę przede wszystkim na ich myślenie religijne. Na podstawie otrzymanych wyników wyróżnił trzy etapy rozwoju religijnego. Za pierwszy etap uznał wiek od 2 do 6 lat – jako okres intuicyjnego myślenia religijnego. Dziecko w tym wieku zaczyna już używać symboli i poznawczo reprezentować świat, a funkcja symboliczna myślenia pozwala mu na wytworzenie pojęcia „Bóg”. W drugim etapie rozwoju religijnego – w wieku od 6 do 11 lat – można zaobserwować zmiany w myśleniu dziecka. Staje się ono zdolne do przeprowadzania operacji umysłowych, które umożliwiają mu logiczne rozwiązywanie problemów związanych z konkretnymi przedmiotami. Dziecko zaczyna myśleć analogicznie i indukcyjnie w odniesieniu do konkretnych przedmiotów. Na tym etapie obraz Boga jest plastyczny i konkretny, a więc antropomorficzny, a sam Bóg przedstawiany jest za pomocą ludzkich pojęć. Ostatnim, trzecim etapem jest okres abstrakcyjnego myślenia religijnego, który zaczyna się w wieku 11 lat i trwa aż do dorosłości. Pojawia się wtedy u dziecka zdolność myślenia o wydarzeniach czy relacjach, które są możliwe, w odróżnieniu od tych, które naprawdę istnieją. W pojęciach i przekonaniach religijnych dokonują się głębokie zmiany, co prowadzi do zaniku prymitywnych form antropomorfizmu, jak też interpretacji magicznych. Dopiero w tym okresie dziecko potrafi w sposób abstrakcyjny myśleć o Bogu, toteż powoli zaczyna kształtować własne transcendentne pojęcie Boga (Gielas i Głaz 2009: 65–67). Jak kształtuje się religijność dzieci w wieku szkolnym w świetle konkretnych badań empirycznych?

Właściwe badania nad religijnością młodych jednostek mają swój początek na progu XX wieku. Autorem jednej z pierwszych prac na ten temat jest Hans Pohlmann (1911). Na potrzeby badań utworzył on dziesięć grup pojęciowych obejmujących odmienne dziedziny (także niereligijne) i zadał dzieciom w wieku szkolnym pytania: Co rozumiesz przez...? Co masz na myśli, gdy słyszysz wyraz...? Przedmiotem analizy badawczej były następujące pojęcia religijne: modlitwa, grzech, Bóg, zbawienie, wiara, śmierć, niebo, zmartwychwstanie. W końcowych wnioskach Pohlmann stwierdził, że religijne pojęcia i wyobrażenia dzieci były

w przeważającej mierze antropomorficzne, konkretno-zmysłowe i raczej powtarzane, niejednokrotnie bezmyślnie, za dorosłymi, a przy tym nie były przez dzieci właściwie rozumiane (Król 2006: 226).

Alfred Stükelberger (1958) starał się zbadać, jakie pojęcie Boga mają dzieci szkolne, a także prześledzić rozwój tego pojęcia w odniesieniu do ich progresu edukacyjnego. Badanym dzieciom zadał cztery pytania, na które miały udzielić pisemnej odpowiedzi (dzieci starsze), przy czym niektóre z nich miały charakter niedokończonych zdań: W jaki sposób przedstawiasz sobie Boga? Jak wyobrażasz sobie niebo? Gdy byłem niedobry, to... Jest mi przykro, że... Autor twierdzi, że pojęcie Boga u dzieci jest ściśle związane z ich rozwojem umysłowym. Dopóki w swym myśleniu nie potrafią oderwać się od konkretności, dopóty pojęcie to nosi w sobie cechy antropomorfizmu. Dzieci w wieku przedszkolnym (do 6. roku życia) miały bardzo niejasne wyobrażenie Boga. Dzieci z klas I–III wyobrażały sobie Boga jako dużego, silnego i przyjaznego mężczyznę, z długą brodą i szerokim płaszczem, który siedzi na tronie. Na głowie ma koronę, w rękach trzyma olbrzymią księgę, wokół Niego unoszą się aniołowie. Dzieci z III klasy przypisywały Mu już pewne działanie. Występował w ich wyobrażeniach jako Ten, który za dobro wynagradza, a za zło karze. Dla dzieci z klas IV–VI Bóg był ciągle starym mężczyzną z brodą, siedzącym na tronie, z koroną na głowie, ale przy tym stał się Stróżem pokoju i wojny, dobra i zła, sprawiedliwym Sędzią, a także Wszechmocą i Miłością. Dzieci z klas VII–IX wyobrażały sobie Boga jeszcze na sposób ludzki, jako starego mężczyznę z brodą, ale równocześnie miały sporo zastrzeżeń wobec takiego wyobrażenia Boga. Zdaniem autora antropomorficzne wyobrażenie sobie Boga trwa aż do 15. roku życia (Król 2006: 228).

Badania dzieci w wieku szkolnym przeprowadził również Jean-Pierre Deconchy (1965). Przebadał on 4163 chłopców i 3899 dziewcząt w wieku 7–16 lat, z czego analizie naukowej poddał wypowiedzi tylko 4700 dzieci, które otrzymały arkusz papieru z wypisanymi na nim słowami: dom, ojciec, matka, Bóg, grzech, ksiądz. Obok tych słów miały dopisać skojarzenia, jakie w nich budzą te słowa. Następnie Deconchy przeanalizował skojarzenia dzieci odnoszące się do słowa „Bóg”, odwołując się niekiedy także do skojarzeń z innymi słowami, które mogły w jakiś sposób naświetlić pojęcie Boga u dzieci. Na podstawie uzyskanych wyników autor stwierdził istnienie trzech różnych faz pojęcia Boga u dzieci. W pierwszej fazie – atrybucji (w wieku 8–10 lat) dzieci próbowały wyrazić ideę Boga poprzez przypisywanie Mu pewnych przymiotów, które wiążą się z pojęciem Boga-Stwórcy: Bóg jest wielki, wszędzie obecny, wszytkowiedzący, sprawiedliwy, dobry itp. W drugiej fazie – personalizacji (chłopcy w wieku 11–13 lat i dziewczynki w wieku 11–14 lat) dzieci zaczynały pojmować Boga jako Osobę – Bóg nie jest czymś, lecz Kimś. Najczęściej występujące nazwy na określenie Boga to: Pan, Ojciec, Odkupiciel, Zbawiciel. W trzeciej fazie – interioryzacji (chłopcy w wieku 14–16 lat, dziewczynki w wieku 15–16 lat) pojęcie Boga zabarwiało się

elementami subiektywnymi i uczuciowymi. Stosunek dorastającej młodzieży do Boga zaczynał być wtedy bardziej wewnętrzny i osobisty, przejawiał się w takich słowach, jak: miłość, modlitwa, uwielbienie, zaufanie. Oczywiście poszczególne fazy łączą się ze sobą, a nawet występują równocześnie, zaś podział rozwoju na trzy różne fazy oznacza jedynie, że przeważają w nim pewne elementy charakterystyczne dla danego etapu (Murawski 1977: 56–57).

Przedstawione badania religijności dzieci nie są jedynymi na gruncie europejskim w XX wieku. Po Pohlmannie badania przeprowadzili (z mniejszym rozgłosem) Albert Huth, Günther Dehn, Theodor Voss czy Herbert Herring (Murawski 1977: 50), problematyką tą naukowo zajmowali się również Ernest Nobiling, Ernest Harms, Walter Houston Clark i Alfred Burgardsmeier (Król 2006: 225–243). Roman Murawski o badaniach przeprowadzonych na gruncie europejskim pisze:

[...] jeśli można wyprowadzić jakiś wspólny wniosek z wszystkich dotychczasowych badań, to dotyczy on tzw. antropomorfizmu, czyli powszechnie występującej u dzieci skłonności do wyobrażania sobie Boga na sposób ludzki [...] z biegiem lat zaczynają stopniowo zanikać te antropomorficzne wyobrażenia Boga i pojawia się duchowe, transcendentne pojęcie Boga [...] w miarę jak dziecko wyzbywa się własnego egocentryzmu, zmniejsza się u niego antropomorfizm i wykształca się właściwe pojęcie Boga (Murawski 1977: 58–59).

Istotny wkład w badania religijności dzieci na rodzimym gruncie wniósł Czesław Walesa. Badania te były na tyle szerokie i zróżnicowane, że wymagają głębszej analizy i refleksji. Religijność dziecka w młodszy wiek szkolnym staje się nie tylko osobowa, ale i rozumna. W tym okresie przyswaja ono sobie dorobek kulturowy, dzięki czemu jego zachowanie jest regulowane różnymi zasadami o charakterze umowno-symboliczno-społecznym. Walesa przebadł 200 dzieci w wieku 7–11 lat, po 40 na każdy szczebel wieku, w tym po 20 dziewcząt i 20 chłopców. Jako kryterium doboru dzieci uznał religijność ich rodziców oraz akcentowanie przez nich wychowania religijnego (rodzice na początku badań wypełniali stosowny kwestionariusz). Do badania rozumienia pojęć autor wykorzystał test definicji oraz test inkluzji – ekskluzji (Walesa 2005: 227). Badane dzieci dobrze różnicowały pojęcia religijne, ale w ich ujmowaniu przejawiały cechy prymitywnego realizmu, artyficyzmu i antropomorfizmu. Pojęcia z jednej dziedziny tworzyły często całość słabo zróżnicowaną, np. Bóg, Duch Święty, Jezus oznaczały niekiedy to samo. Badanie rozumienia tekstów Ewangelii przez te dzieci wykazało, że były one zdolne do ujmowania treści religijnej w języku narracyjnym, wyrażającym ją za pomocą znaczących wydarzeń. Na pytania sprawdzające, dotyczące tekstów Ewangelii, dzieci starsze (10- i 11-letnie) często podawały uogólnione zasady oraz czyny kryterialne dla chrześcijańskiego sposobu życia. Badania wykazały także dość wysoki poziom rozumienia sytuacji religijnych, mimo nieporadnej czasem formy wypowiedzi

młodych respondentów. Na przykład egzystencjalne sytuacje człowieka określone terminami „niebo” i „piekło” były poprawnie ujmowane z perspektywy religii chrześcijańskiej. Badane dzieci często podkreślały, że niebo jest królestwem Boga, gdzie wszystko odbywa się według najwspanialszych zasad i Bożych ustaleń, a piekło jest królestwem szatana, gdzie wszystko odbywa się według reguł diabelskich, przeciwnych do zasad Bożych. Walesa zauważył istotne korelacje między pewnymi zachowaniami a wiekiem badanych. Od wieku około 8 lat u wielu dzieci zarysowywała się coraz wyraźniejsza hierarchia wartości, w której wiara i Bóg stały na szczycie. Od wieku około 9 lat (po Pierwszej Komunii Św.) istotny wpływ na zachowanie dziecka wywierała świadomość grzechu i konsekwencji, jakie może on powodować. Od wieku około 10 lat u niektórych dzieci kształtowała się już w miarę stabilna perspektywa życiowa o typie powołania do stanu duchownego. Od wieku około 11 lat na skutek konfrontacji przekonań dokonywała się niekiedy reorganizacja świadomości religijnej. Analizując więź dziecka w młodszym wieku szkolnym ze wspólnotą osób wierzących, Walesa stwierdził, że częste były w tym okresie procesy transferu instytucjonalnego, czyli przeniesienia przekonań, uczuć i relacji dotyczących rodziców i własnej rodziny na „osoby religijne” (np. ksiądz, siostra zakonna, katecheta) i grupy bądź instytucje religijne (np. wspólnota religijna, parafia, grupa ministrancka) oraz to, że dziecko odnajdowało w przeżyciach religijnych (nie tylko grupowych, ale i osobistych) element wspólnotowy i eklezjalny. Według autora pod koniec okresu wczesnoszkolnego dziecko ma już zazwyczaj ukształtowaną względnie obiektywną wizję świata, a jego religijność jest pozbawiona prymitywnego antropomorfizmu oraz interpretacji magicznych. Wszystkie struktury religijne stają się wtedy bardziej skoordynowane i uhierarchizowane (Walesa 2005; 2006: 111–146). Badania Walesy są obecnie badaniami najszerzej podejmującymi problem religijności dzieci w Polsce.

Ciekawe są również badania Beaty Kostrubiec nad projekcyjnym obrazem Boga dzieci w wieku wczesnoszkolnym, przeprowadzone innowacyjnymi i rzadziej spotykanymi od sondażu metodami. Autorka podjęła się badania uczniów, stosując metodę projekcji rysunku, o którego wykonanie poprosiła młodych respondentów. Badania te wykazały, że prawie 80% dzieci w wieku 7–12 lat do przedstawienia na rysunku Boga używało koloru żółtego i niebieskiego. Barwy te można nawet zdefiniować jako specyficzne dla testu rysunku projekcyjnego „Mój Bóg i ja”. Żółty był używany do przedstawienia aury świętości – promieni, blasku, oddziaływania na świat, a niebieski był kolorem nieba, symbolizującym pozaziemskie miejsce – „niebioso”, w którym zgodnie z przekazywaną tradycją powinien mieszkać Bóg. Zdaniem autorki być może to przekaz kulturowy skłaniał dzieci do przedstawiania Boga za pomocą koloru żółtego i niebieskiego, gdyż większość fresków i obrazów w świątyniach używa tych barw (niewykluczone, że badane dzieci przy różnych okazjach mogły mieć styczność z tymi kolorami).

W symbolicznym przedstawieniu Boga 11% dzieci rysowało krzyż, 10% napis „Bóg” na chmurze, a 8% dzieci widziało Boga w otaczającej je przyrodzie; ponownie – krzyż, napis i piękno przyrody są częstymi symbolami pomocnymi w katechezie, w przekazie treści teologicznych. Ponadto badania wykazały, że ponad 60% dzieci wieku 7–12 lat rysuje Boga o postaci antropomorficznej, a niecałe 40% posługuje się symbolem. Wynik jest zgodny z etapem rozwojowym wyobrażenia o Bogu. W wyobrażeniach badanych dzieci nie znalazło się nic spoza ich kręgu kulturowego (Kostrubiec 1998: 50–51).

Gruntowna analiza dostępnych źródeł zastanych pozwala sformułować wniosek, iż badania religijności dzieci w wieku szkolnym, uczęszczających do szkoły podstawowej, były na rodzimym gruncie przeprowadzane rzadziej niż w przypadku gimnazjalistów (14–16-latków). Wspomniane badania pozwalają wysnąć wnioski dotyczące religijności dzieci w tym wieku: przejawy religijności są zależne od autorytetów i wzorców funkcjonujących w społeczeństwie; dzieci potrafią przedstawiać wizerunek Boga, a jednocześnie Bóg zaczyna wtedy tracić magiczne znaczenie i są mu przypisywane inne właściwości; badani w tym okresie, zwłaszcza u jego schyłku, zaczynają klarować własną wizję świata. Jak zatem wygląda religijność u gimnazjalistów?

Najobszerniejsze badania religijności polskich gimnazjalistów przeprowadził w latach 2001–2004 Józef Baniak. Autor objął badaniami uczniów czterech gimnazjów wiejskich w powiecie kaliskim i czterech w samym Kaliszu, dobierając respondentów z list ewidencyjnych metodą losowo-celową, razem 955 osób, w tym 636 dziewcząt i 319 chłopców (Baniak 2008: 21–25). Rozbudowany kwestionariusz ankiety pozwolił uzyskać wiele istotnych informacji, z których przedstawię najważniejsze. Analiza badań wykazała wiele rozbieżności, np. między deklaracjami gimnazjalistów a ich realną wiedzą dotyczącą religijności. Największy odsetek przebadanych uczniów (około 80%) zadeklarował wiarę katolicką, choć jedynie 18,7% respondentów potrafiło podać przybliżoną definicję wiary, a pozostali opisywali ją jako coś z pogranicza magii. Wiarę w Boga, o jakim naucza Kościół katolicki, deklarowało 75% badanych, ale tylko 11% potrafiło wymienić cechy Boga. Badani gimnazjaliści w większości nie uznawali swojej obecnej religijności jako innej, gorszej niż dawniej (na wcześniejszych szczeblach edukacji), tylko 7% uważało, że ich religijność dawniej była lepsza, pewniejsza.

Istotnym elementem religijności jest kontakt człowieka z Bogiem poprzez modlitwę. Analiza wyników badań wykazała, że wielu uczniów nie wiedziało, w jaki sposób się modlić i do kogo, a około połowa ankietowanych w ogóle zaniechała osobistej modlitwy. Uczestnictwo w niedzielnej mszy świętej deklarowała ponad połowa ankietowanych (53%), niemniej niedzielną mszę badani uznawali za obowiązkową, narzucaną choćby przez katechetów). Natomiast codziennie uczestniczyło w mszy około 10% osób, a około 20% w ogóle nie uczęszczało na msze. Niektórzy (około 6%) za namową rodziny lub sympatii

robili to okazjonalnie. Do spowiedzi wielkanocnej, jako obowiązkowej (według przykazań kościelnych) praktyki dorocznej, przystępowało ponad 50% badanych. Badania te ukazują, że religijność gimnazjalistów jest kontynuacją tradycji rodzinnej, z jaką mieli oni do czynienia od najmłodszych lat. Świadomość praktyk religijnych jest słaba, w postępowaniu dominuje rytualizm, młodzi nie potrafią się też modlić (około 20% badanych nie znało podstawowych modlitw). Świadomość grzechu również pozostawała na bardzo niskim poziomie. Badania dowiodły, że religijność gimnazjalistów jest specyficzna, różna zarówno od dojrzałej religijności osób dorosłych, jak i od religijności nieznacznie starszych licealistów. Różnicę tę determinuje wiele czynników, w tym przeżywanie kryzysu tożsamości osobowej i egzystencjalnej, związanej z porzuceniem naiwnego obrazu świata. W umysłach gimnazjalistów pojawia się swoisty bunt przeciw niezrozumiałym zasadom religii. Bunt ten słabnie, gdy w trudnych sytuacjach dorośli znaczący okazują zrozumienie, akceptację i cierpliwość, których młodzi oczekują z nadzieją (Baniak 2008).

Mniejsze, w zasadzie obrazowe, badania gimnazjalistów przeprowadził Jerzy Banach, stosując kwestionariusz ankiety. Ankieta była skierowana do 41 katechizowanych uczniów i zawierała 16 pytań dotyczących religijności. Przeprowadzono ją w 2005 r. w gimnazjum w Wojniczu wśród uczniów klas I (19 osób, w tym 12 dziewcząt i 7 chłopców) i III (22 uczniów, w tym 12 dziewcząt i 10 chłopców). Analiza badań wykazała m.in., że ponad 95% respondentów określało się jako wierzący i głęboko wierzący. Autor w kwestionariuszu zadał uczniom kilka pytań dotyczących wiedzy religijnej i wykazał, że imiona autorów Ewangelii potrafiło wymienić poprawnie 75,6% uczniów, a wiedzę dotyczącą specyfiki świąt Bożego Narodzenia posiadało 70,7% badanych. Autor badał też poziom praktyk religijnych, wskazując, że 92,6% uczniów zadeklarowało systematyczne uczęszczanie na mszę w każdą niedzielę; pacierz rano i wieczorem odmawiało 31,7% uczniów; 65,8% przestrzegało zalecanego przez Kościół piątkowego postu. Niektórzy uczniowie obojga płci w III klasach gimnazjum ujawniali nieznajomość sposobu odmawiania różańca czy niewiedzę na temat wydarzeń kryjących się pod nazwami poszczególnych jego tajemnic. Badaczka zainteresowała także praktyki nadobowiązkowe i ich realizacja: do spowiedzi w pierwszy piątek miesiąca, niejako z przymusu (przygotowanie do bierzmowania związane z odbieraniem obrazków i podpisów), przystępowali niemal wszyscy gimnazjaliści z ostatnich klas i tylko 25% z klas młodszych (I i II). Niejednolicie kształtuje się również częstotliwość przystępowania do spowiedzi i komunii: co miesiąc do spowiedzi przystępowoło 65,8% gimnazjalistów, z kolei do komunii kilka razy w miesiącu przystępowoło 75,6% badanych, a kilka razy w roku – 7,3%. Ostatnią kwestią interesującą autora było nastawienie badanych osób do moralności. Współzycia przed ślubem kościelnym nie uznawało za grzeszne 31,7% badanych; jeszcze bardziej charakterystyczne są deklaracje na temat

odpisywania i używania ściągawek, bowiem takie postępowanie za grzeszne uznawało 39% gimnazjalistów, a 9,8% uzależniało to od różnych okoliczności (Banach 2006: 180–190).

Sondażowe badania gimnazjalistów w 2007 r. zrealizowała Justyna Jasiak wśród 450 respondentów, w tym 375 w mieście i 75 na wsi, za pomocą kwestionariusza składającego się z 8 pytań dotyczących religijności. Autorka zapytała ich o stosunek do wiary, motywy wiary, uczestnictwo w kulcie, tolerancję religijną, zależność między wiarą a moralnością, wpływ Kościoła na postawę moralną badanego ucznia, kierunek tego wpływu i oddziaływanie księży na tę postawę. W analizie badań dla możliwie najpełniejszego obrazu wykorzystała dwie zmienne niezależne: płeć i miejsce zamieszkania. Z badań wynika, że stosunek do wiary znacząco różnicuje środowisko respondentów – miasto i wieś. W efekcie tego wpływu jako osoby bardzo wierzące deklarowało się 59% dziewcząt i 38% chłopców ze wsi oraz 18% dziewcząt i 15% chłopców z miasta, zaś jako osoby wierzące – 40% dziewcząt i 30% chłopców ze wsi i 15% dziewcząt i 10% chłopców z miasta; znacznie mniej osób wskazało na wątpliwości w wierze: w mieście – 2% dziewcząt i 5% chłopców, na wsi – 1% dziewcząt i 2% chłopców. Natomiast żadna osoba z tych grup nie stwierdziła, że nie wierzy w Boga. Respondenci wskazali różne motywacje swojej wiary religijnej. Osoby wierzące i bardzo wierzące uzasadniały swoją wiarę głównie tradycyjnym wychowaniem, wewnętrzną, osobistą potrzebą, nadzieją na życie pozagrobowe, pomocą religii w wychowaniu dzieci i siebie samego, dowodami na istnienie Boga. Jednocześnie różnie rozkładało się uczestnictwo badanych w kulcie religijnym, a istotne w tym kontekście było miejsce ich zamieszkania – częstotliwość udziału w mszy i innych praktykach była większa wśród uczniów i uczennic gimnazjum wiejskiego. Interesujący był też stosunek badanych do tolerancji religijnej – tylko swoją religię uważało za prawdziwą, nie tolerując innej, 45% dziewcząt i 30% chłopców. Pewna niespójność w odpowiedziach na postawione pytanie wynikała stąd, że respondenci deklarowali się równocześnie jako nietolerancyjni i tolerancyjni. Ciekawe są także poglądy badanej młodzieży na temat zależności między moralnością a religią – tylko 8% dziewcząt i 6% chłopców uważało, że każdy człowiek moralnie prawy jest człowiekiem wierzącym, a 50% dziewcząt i 20% chłopców twierdziło, iż wiara sprzyja zachowaniu postawy moralnie pozytywnej. Znikomy odsetek badanych – 3% dziewcząt i 10% chłopców – uważał, że człowiek może być moralnie prawy bez odwoływania się do religii, a 5% dziewcząt i 7% chłopców twierdziło, że religijność nie tylko nie pomaga, ale wręcz przeszkadza człowiekowi w prowadzeniu moralnego trybu życia. Na poglądy młodzieży wpływ wywierał Kościół jako instytucja – duży wpływ deklarowało 30% dziewcząt i 15% chłopców, bardzo duży – 41% dziewcząt i 19% chłopców; potwierdzony został również zasadniczy wpływ księży (Jasiak 2007: 33–36).

Kolejne badania sondażowe w pięciu gimnazjach w 2008 i 2009 r. przeprowadził Dariusz Kurzydło, obejmując nimi 385 osób, w tym 211 chłopców i 174 dziewcząt, uczęszczających do II i III klasy gimnazjum (14–16 lat). W badaniach tych autor pytał m.in. o postawy religijne (badania dotyczyły znacznie szerszego obszaru egzystencjalnego). Wiarę za najważniejszą wartość w życiu uznało 7% badanych, wyższe miejsce zajmowały: wykształcenie (8%), przyjaźń (30%), miłość (33%) i rodzina (48%). W osobnym pytaniu dotyczącym znaczenia wartości duchowych w życiu osobistym młodzież odpowiedziała twierdząco, a wspomniane wartości były ważne dla 66% badanych (71% dziewcząt i 61% chłopców). Istotne jednak jest to, że dla 18% respondentów wartości te są bez znaczenia. Mimo stosunkowo dobrego nastawienia do religijności i duchowości młodzież nie ukrywała, że nie podoba jej się podejście Kościoła do niej samej. Badani wyrażali swoją niechęć głównie wobec braku przygotowania osób duchownych do dialogu z młodzieżą w sposób dostosowany do jej potrzeb, podkreślali też, że w Kościele wiele spraw traktuje się zbyt urzędowo. Dezaprobatę gimnazjalistów budziło poczucie presji dotyczącej spełniania praktyk religijnych, których badani nie rozumieją w pełni, a muszą je spełniać, by dostąpić obrzędów przejścia. Ankietowani zarzucali Kościołowi brak otwarcia na problemy ludzi i zajmowanie się nieistotnymi sprawami. Pojawiło się jednak oczekiwanie radości i wyrozumiałości ze strony Kościoła. Głównym celem badań była więc ogólna orientacja na temat przekonań, postaw i sytuacji problemowych młodzieży (Kurzydło 2010: 277–278).

Inny kontekst religijności młodych ukazuje Krzysztof Pawlina na podstawie badań przeprowadzonych wśród młodzieży gimnazjalnej. Badania te objęły 357 uczniów klas I i II uczęszczających do pięciu warszawskich gimnazjów, w tym 167 chłopców i 190 dziewcząt. Autor postawił respondentom istotne w kontekście religijności pytanie: Czy odwołujesz się do przykazań Bożych w swoim życiu i dlaczego? Z badań wynika, że 72,8% badanych odwoływało się do dekalogu (w tym 54,9% respondentów wskazało jednoznaczną odpowiedź – tak, 17,9% – czasami), 16,5% nie odnosiło się do wszystkich przykazań, a 4,5% – do niektórych (Pawlina 2010: 63–37).

Wątek religijności gimnazjalistów porusza także Magdalena Stach-Hejusz. Głównym celem jej badań było przedstawienie nie tylko postaw religijnych katechizowanych, ale także ich wpływu na relacje interpersonalne. Badania te objęły 127 uczniów w wieku 13–15 lat, z czego 65 osób przebadano w Wilkowicach, a 62 w Bielsku-Białej. Autorka użyła do badań testu Jaworskiego, skali Golana i skali SAGS. Badania uwidaczniają słabe relacje gimnazjalistów z Bogiem i Kościołem, słabe zaangażowanie religijne zewnętrzne oraz wewnętrzne, wyraźnie niedojrzałą postawę religijną młodzieży gimnazjalnej, a jednocześnie brak wpływu postawy religijnej na relacje interpersonalne. Autorka zauważyła, iż postawa religijna chłopców w mieście ma silniejsze oddziaływanie na relacje

emocjonalno-społeczne z innymi osobami niż chłopców na wsi, a postawa religijna dziewcząt w mieście ma silniejsze oddziaływanie na relacje z ich rodzicami niż dziewcząt na wsi. Występują też statystycznie istotne różnice, wskazujące, że im słabsze są relacje z Bogiem gimnazjalistek zamieszkujących i uczących się na wsi, tym mocniejsze relacje z rówieśnikami w klasie oraz układy emocjonalno-społeczne z innymi osobami. Również u chłopców mieszkających i uczęszczających do gimnazjum na wsi autorka zauważyła tę tendencję. Na podstawie analizy badań sformułowała wniosek, że postawy wobec Boga i Kościoła badanych gimnazjalistów są dziś sprawą osobistego wyboru, a ponadto zmniejsza się (ale nadal ma znaczenie) wpływ środowiska na postawy religijne młodzieży (Stach-Hejosz 2011: 166–176).

Etap religijności młodzieńczej (przypadający na okres gimnazjum) ma kluczowe znaczenie dla przyszłej religijności człowieka. Beata Laskowska pisze:

[...] w tym czasie rozwija się sfera młodzieńczych ideałów, z którymi „nie wytrzymuje” konfrontacji otoczenie nastolatka, intensywnie kształtuje się jego światopogląd, formowane są poglądy moralne i postawy religijne [...] w tę sferę może wkroczyć bunt przeciwko zastanemu porządkowi i chęć wykazania własnej niezależności. Różne będą formy owego buntu: od zmiany przynależności do określonej grupy wyznaniowej, poprzez obranie racjonalistycznego stanowiska wobec rzeczywistości, aż do mniej lub bardziej kategorycznego wyeliminowania „problemu religijnego” ze swojego życia (Laskowska 2009: 130).

Podsumowanie

Na koniec należy podkreślić istotność przeprowadzania badań dotyczących religijności najmłodszych pokoleń, czyli dzieci i młodzieży (na początku etapu). Czesław Walesa pisze:

[...] życie religijne dziecka należy do dziedzin mało poznanych. Warto wszakże je poznać [...]. Poznanie genezy osobniczej (czyli ontogenezy) religijności, uwidocznione w adekwatnym jej opisie oraz ujęciu jej czynników i dynamizmów, pozwoli lepiej zrozumieć fenomen religijności oraz ukazać różne funkcje religijności (lub szerzej: życia religijnego) w życiu człowieka i jego rozwoju (Walesa 2005: 5).

Kwestia religijności tej grupy jest przez badaczy zaniedbana, choć pozornie była i jest eksplorowana z wielu perspektyw. Literatura przedmiotu obfituje w analizy badań przeprowadzonych zwłaszcza wśród młodzieży uczęszczającej do szkół średnich lub studentów. Intensywne zainteresowanie badaczy tym zagadnieniem pojawiło się w ostatnim pięćdziesięcioleciu. Problemem religijności młodych ludzi zajmowali się wtedy: Edward Ciupak, Stefan Pieńkowski, Edmund Wilemski, Stefan Pruś, Ryszard Dyoniziak, Stanisław Kowalski i Fran-

ciszek Adamski, jednak żaden z wymienionych autorów nie skierował swoich pytań do dzieci z ówczesnych szkół podstawowych (Ciupak 1984: 53–54). Sporadyczne (w stosunku do licznych badań prowadzonych w szkołach średnich i na uczelniach wyższych) podejmowanie w badaniach empirycznych problematyki religijności dzieci w wieku szkolnym (na etapie szkoły podstawowej i gimnazjum) wiąże się moim zdaniem z kilkoma utrudnieniami, do których zaliczam: wysoki poziom trudności metodologicznej takich badań (racjonalne przygotowanie narzędzi badawczych, dostosowanych do etapu rozwoju badanych, gdzie na początkowych szczeblach edukacyjnych może on być istotnie zróżnicowany), wymóg dodatkowych umiejętności psychopedagogicznych badacza lub całego zespołu badawczego czy utrudniony z przyczyn formalnych (zgody rodziców jako prawnych opiekunów osób nieletnich na przeprowadzenie badań) dostęp do uczniów wyżej wymienionych placówek oświatowych.

Literatura

- Banach J. (2006). *Religijność młodzieży – z perspektywy katechety*. W: A. Żurek (red.), *Człowiek i jego religijność*. Tarnów: Biblos, ss. 180–190.
- Baniak J. (2008). *Między buntem a potrzebą akceptacji i zrozumienia. Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej*. Kraków: Homini.
- Ciupak E. (1984). *Religijność młodego Polaka*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Deconchy J. (1965). *The idea of God: Its emergence between 7 and 16*. W: A. Godin (red.), *From Religious Experience to Religious Attitudes*. Chicago: Loyola University Press, ss. 97–108.
- Gielas J., Głaz S. (2009). *Udział rodziców w kształtowaniu obrazu Boga u dzieci*. W: S. Głaz (red.), *Człowiek i jego życie religijne*. Kraków: WAM, ss. 51–163.
- Godin A. (1964). *Le Dieu des parents et Le Dieu des enfants*. Bruksela: Casterman.
- Godin A. (1966). *Eltern und Kinder vor Gott*. Luzern – Monachium: Rex Verlag.
- Goldman R. J. (1973). *Researches in religious thinking*. W: L. B. Brown (red.), *Psychology and religious. Selected readings*. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Education, ss. 165–185.
- Jasiak J. (2007). *Młodzież gimnazjalna o wybranych problemach moralnych*. „Res Humana” nr 5, ss. 33–36, www.kulturaswiecka.pl/node/197 [10.05.2013].
- Kostrubiec B. (1998). *Jak sobie dziecko Boga przedstawia – badania w rodzinach niepełnych*. W: R. Derbis (red.), *Prace Naukowe WSP*, seria „Psychologia”, t. VII. Częstochowa: Wyższa Szkoła Pedagogiczna, ss. 39–56.
- Król J. (1982). *Wpływ posiadanego obrazu ojca na pojęcie Boga u dzieci*. W: Z. Chlewiński (red.), *Psychologia religii*. Lublin: TN KUL, ss. 181–223.
- Król J. (2006). *Pojęcie Boga u dzieci i młodzieży w świetle dotychczasowych badań*. W: S. Głaz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Kraków: WAM, ss. 225–243.

- Kuczkowski S. (1982). *Psychologia kształtowania się obrazu Boga*. Kraków: Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego.
- Kuczkowski S. (1990). *Bóg rodziców – Bóg dzieci. Uwarunkowania obrazu Boga u dzieci*. „Euhemer. Przegląd Religioznawczy” nr 2, ss. 41–50.
- Kurzydło D. (2010). *Jaki model przygotowania młodzieży do sakramentu bierzmowania*. W: P. Mąkosa (red.), *Katecheza ewangelizacyjna. Poszukiwania koncepcji*. Lublin: Polihymnia, ss. 259–290.
- Laskowska B. (2009). *Młodzież wobec kryzysu religijnego*. „Colloquium Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych” nr 1, ss. 129–148.
- Murawski R. (1977). *Pojęcie Boga u dzieci w świetle dotychczasowych badań*. „Collectanea Theologica” nr 4, ss. 49–60.
- Nelson M. O. (1971). *The concept of God and feelings toward parents*. „Journal of Individual Psychology” t. 27, nr 4, ss. 6–49.
- Pawlina K. (2010). *Młodzież szkolna o swoich problemach*. Warszawa: Wyd. Sióstr Lorentanek.
- Piwowarski W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: RW KUL, ss. 45–66.
- Pohlmann H. (1911). *Beitrag zur Psychologie des Schulkindes*. Lipsk: Otto Nemnich Verlag.
- Prężyna W. (1988). *Funkcja motywacyjna wartości religijnych w osobowości człowieka*. W: A. Biela, Z. Uchnast, T. Witkowski (red.), *Wykłady z psychologii w KUL w roku akademickim 1985/1986*. Lublin: RW KUL, ss. 261–275.
- Stach-Hejnosz M. (2011). *Postawa religijna a relacje interpersonalne katechizowanej młodzieży gimnazjalnej*. „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” t. 44, nr 1, ss. 166–176, http://www.wtl.us.edu.pl/e107_plugins/wtl_ssht/index.php?numer=44,1&str=166-176e [10.05.2013].
- Stückelberger A. (1958). *Die religiöse Entwicklung des Schulkindes vom 6. bis 16. Lebensjahr*. Frankfurt nad Menem: Suhrkamp.
- Tokarski S. (2006). *Psychologiczne źródła religijności*. W: S. Głąz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Kraków: WAM, ss. 92–108.
- Walesa Cz. (1994). *Rozwój religijności dziecka*. „Roczniki Filozoficzne” t. 42, nr 4, ss. 97–117.
- Walesa Cz. (2004). *Kształtowanie się religijności dziecka w młodszym wieku szkolnym*. W: J. Stala (red.), *Katechizować dzisiaj. Problemy i wyzwania*. Kielce: Jedność, ss. 141–154.
- Walesa Cz. (2005). *Rozwój religijności człowieka, t. I: Dziecko*. Lublin: Wyd. KUL.
- Walesa Cz. (2006). *Rozwój religijności człowieka*. W: S. Głąz (red.), *Podstawowe zagadnienia psychologii religii*. Kraków: WAM, ss. 111–146.

Streszczenie

Niniejsze opracowanie zawiera dwa główne wątki: 1) teoretyczne wyjaśnienie istotnych terminów oraz zarys koncepcji etapów rozwoju religijności człowieka, 2) opis i analizę badań empirycznych, przeprowadzonych przez różnych autorów, dotyczących religijności dzieci uczęszczających do szkoły podstawowej lub gimnazjum. Tego rodzaju badania miały swój początek na gruncie europejskim już w pierwszych dekadach XX wieku.

Na rodzimym gruncie pierwsze raporty z badań i publikacje, dotyczące omawianego problemu, pojawiły się później. Wstępnie wydaje się, że mamy dostęp do dużej liczby badań i ich opracowań, ale po dogłębnej analizie literatury przedmiotu okazuje się, że jest to złudne, gdyż dotyczą one religijności nie dzieci, lecz przede wszystkim starszej młodzieży, uczącej się w szkołach średnich i studiującej. Po analizie istniejących danych natychmiastowo nasuwa się pewien niedosyt, z którego powinien wynikać bodziec do przeprowadzania kolejnych głębokich i reprezentatywnych badań wśród dzieci i młodzieży, pomimo trudności wymienionych w opracowaniu.

Słowa kluczowe: religijność, rozwój religijny, dzieci, młodzież, moralność religijna, postawy, praktyki religijne

Summary

Religious experiences in school-age children

Development of bearing the title of *Religious experiences of school-age children* in conducting its content are two main topics: 1) The theoretical explanation for the further consideration of the relevant terms as well as outline the concept of stages of development of human religiosity, 2) the description and analysis of empirical studies conducted by various authors, for religious children attending primary or secondary school. These studies had begun on European soil in the first decades of the twentieth century. The first native soil test reports and publications on this problem, appeared much later. Initially, it seems that we have access to a large amount of research and studies, after a thorough analysis of the literature, it turns out that this is false, as they relate to religion no children, but especially older students, studying in high school and university students. After analyzing existing data immediately raises a deficiency, which should result incentive to carry out further in-depth and representative surveys among children and adolescents, despite the difficulties mentioned in the report.

Keywords: religiosity, religious development, children, youth, religious morality, attitudes, religious practices

REMIGIUSZ SZAUER

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii

Wpływ stylu życia na religijność młodzieży. Analiza socjologiczna

Wstęp

Nad moralnością i religijnością młodzieży przeprowadzono wiele badań socjologicznych, które ukazywały to, co trafnie sformułował Janusz Mariański, że młodzież polska znajduje się w polu napięć między sekularyzacją a ewangelizacją (Mariański 2010: 45). Sfera religijna i moralna jest również powiązana z ogólną tendencją powstawania w człowieku współczesnym napięcia między tym, co wiąże się z dynamiczną narracją ponowoczesności, a statyczną narracją kultury, wspólnoty i autorytetu. Diagnozę tego stanu przedstawił m.in. Charles Taylor, zauważając, że człowiek współczesny nie ma zakorzenienia w tradycji i kulturze, ale bazując na możliwości samookreślenia, może konstruować własną dowolnie uzasadnianą narrację i eklektyczny zbiór kryteriów (Taylor 2001: 76). Człowiek współczesny – idąc tokiem myślenia Taylora – poszukuje sensu i o tyle nada sens własnemu życiu, o ile zdoła znaleźć adekwatne uzasadnienie dla podejmowanych działań. Dla Erika H. Eriksona ten zakres poszukiwań dokonujący się w obrębie własnej tożsamości współczesnego człowieka będzie wiązał się z kryzysem identyfikacji, przejawiającym się w trudnościach związanych z udzieleniem odpowiedzi na podstawowe pytania egzystencjalne (Erikson 2004: 213). Wedle Taylora prawidłowe kształtowanie silnej tożsamości człowieka wiąże się z rozumieniem narracji społecznej i umiejętnością przełożenia języka norm na własne życie (Rosner 2003: 34). Sfera religijna i moralna oddziałują także na

życie człowieka. Wobec norm, kryteriów, ram pojęciowych wyznaczanych przez kodeks moralny i wspólnotę religijną człowiek będący częścią tej narracji musi zająć stanowisko.

Warto więc postawić pytanie, które wyznacza cel niniejszego opracowania: Na ile religijność jest skorelowana z wybranym stylem życia, co jest przestrzenią bardziej uświadomionej decyzji i jednoznacznego wyboru i na ile religijność wpływa na styl życia, a na ile styl życia na religijność?

1. Przestrzeń dyskursu o religijności i stylach życia

Etnolog Alina Petrowa-Wasilewicz w jednej z publikacji zauważyła, że gdyby chcieć zrekonstruować obraz kondycji współczesnego człowieka od strony stylu życia, należałoby sięgnąć do blogów internetowych i młodzieżowych czasopism, gdzie widoczny jest promowany styl życia, sposób na życie czy wartości godne zauważenia we współczesnym świecie (Petrowa-Wasilewicz i Szymik 2005: 67). Na tej podstawie autorka wnioskuje, że ów styl życia streszcza się w słowach, iż życie jest „nieustającą balangą”. Za takim ujęciem problemu przemawia fakt, że świat przeżywany, bardziej niż kiedykolwiek w dziejach ludzkości, daje ogromną przestrzeń możliwości dokonywania wyborów. Idąc za pojęciem samookreślenia, można powiedzieć, że młodzi ludzie mogą decydować o własnym losie, urzeczywistniając przekonanie, iż w poczuciu pełnej wolności, wolności od instytucjonalnego dyskursu, czynią coś samodzielnie. Za Taylorem warto zauważyć, że współczesność stawia człowieka, według dyskursu samookreślenia, niejako w uprzywilejowanej pozycji – ponad tradycją i autorytetami (Taylor 2001: 94).

Aby trafnie osadzić postawioną diagnozę w perspektywie socjologicznej, należy wytyczyć granice pojęciowe omawianych zagadnień. Warto więc przyjąć dwa założenia, dla których podstawą teoretyczną będą ustalenia socjologiczne dotyczące wpływu grupy na jednostkę, wskazane przez Dorwina Cartwrighta i Alvina Zandera, iż oddziaływanie grupy może być pozytywne lub negatywne. Mówiąc inaczej, może być socjalizujące bądź desocjalizujące i prowadzić do dewiacji społecznej (Cartwright i Zander 1968: 51).

Odnosząc to do zagadnienia relacji stylu życia i religijności, można powiedzieć, że grupa, bądź szerszej rozumiane otoczenie społeczne, może promować styl życia zgodny z zasadami religii, którą jednostka deklaruje, lub styl całkiem odmienny. Podobnie wspólnota religijna może z jednej strony wytwarzać bodźce stymulujące decyzje życiowe, kształtować obraz świata, człowieka i inspirować do działania, a z drugiej – budzić lęk przed niektórymi decyzjami. Ustalenie, która sfera oddziałuje bardziej, jest kluczowe dla pełnego ujęcia relacji stylu życia do religijności. Pomiedzy tymi dwiema sferami mogą zachodzić, wyłączając pośrednie klasyfikacje, dwa zasadnicze rodzaje zależności: zgodności lub wykluczenia.

O ile w przypadku zgodności w sferze obrazu siebie ma miejsce integracja, o tyle w przypadku wykluczania się sfer postępowanie rzutuje na obraz siebie. Powstaje wtedy rodzaj napięcia, które na gruncie psychologii społecznej opisał Leon Festinger, nazywając go dysonansem poznawczym i dostrzegając w nim niezgodność między dwoma elementami: poznawczym i związanym z działaniem. Element poznawczy to myśl, uczucie, przekonanie lub wiedza o czymś. Każdy człowiek ma wiele przekonań na swój temat i na temat otaczającego go świata (Festinger 2007: 52). Z kolei Eliot Aronson ujmuje to w następujący sposób:

W nauce instytucjonalnej badacze formułują wiele teorii i hipotez dotyczących przedmiotu swoich zainteresowań — czy będzie to zachowanie się cząstek elementarnych, czy zachowanie się świadków wypadku. Również każdy z nas w codziennym życiu posługuje się teoriami, które dotyczą jego samego oraz społecznego świata wokół (Aronson 2011: 136).

Przykładem takiego elementu poznawczego jest stwierdzenie: „jestem człowiekiem uczciwym”, „działam racjonalnie”, „moje życie zależy ode mnie i wpływam na nie świadomie”. Aronson zauważa dalej:

[...] uznanie, że nie mamy racji, wzbudza dysonans, a spostrzeganie rzeczywistości jako zgodnej z naszymi potrzebami, życzeniami i przekonaniami przynosi naszemu ego satysfakcję. Informacja niezgodna z przekonaniami częściej zostaje przeoczona, zapomniana i częściej jest uznawana za nieistotną, nawet gdy nie jest ważna dla naszej samooceny (Aronson 2011: 137).

W związku z tym powstaje pytanie: Na ile religijność może zakłócać zintegrowane doświadczanie świata przeżywanego, a na ile je wzmacniać? W sytuacji wyboru stylu odbiegającego od wymagań moralnych doktryny religijnej może powstawać dysonans poznawczy. Człowiek dostrzega niezgodność działań i redukuje sferę, która rodzi dyskomfort. Na podstawie dostępnych badań socjologicznych można wnioskować, że po pierwsze, sfera religijna nie jest dla większości młodych Polaków sferą nadzwyczajnej refleksji intelektualnej i świadomego przeżywania; w hierarchii wartości — wiara czy religijność — jest raczej poniżej piątego miejsca. Po drugie, zauważalna jest ogólna tendencja przesunięcia od religijności instytucjonalnej do religijności prywatnej. W tej sytuacji niechętnie są przyjmowane odgórne wskazania ze strony instytucji, z którą człowiek się nie identyfikuje. Gdyby do tego dołożyć tendencję spadkową dotyczącą zaufania do Kościoła, stanie się jasne, dlaczego jego nauczanie jest przyjmowane tak niechętnie (Baniak 2009: 336). Po trzecie, problematyka stylu życia jest związana ze sferą moralną. Badania pokazują, że z jednej strony sfera moralna jest silnie związana z poczuciem autonomii decyzyjnej, kierowania się własnym sumieniem, samodzielnego doboru wartości, z drugiej — istnieje niewielka korelacja między wyborem moralnym a wpływem religii czy Kościoła na to, jaką człowiek podejmie decyzję moralną (Baniak 2009: 336).

Zanim zostanie ukazana relacja stylu życia do religijności, warto doprecyzować samo pojęcie religijności. Przez religijność można rozumieć całokształt postaw i zachowań związanych ze sferą religijną (Piwowarski 1996: 77). W badaniu religijności można wykorzystać parametry zaproponowane przez Charlesa Y. Glocka: ideologiczny (oczekiwania religii wobec wyznawców), intelektualny (znajomość doktryny), doświadczenia religijne (odczucie bliskiej relacji z *sacrum*), rytualny (praktyki religijne) i konsekwencyjny (oddziaływanie norm etyki religijnej na życie człowieka) (Stark i Glock 2007: 184–185). Dla określenia relacji między stylem życia a religijnością szczególnie istotne są parametry ideologiczny i konsekwencyjny, ponieważ pierwszy z nich formułuje oczekiwania względem stylu życia jednostki, a drugi pokazuje, w jaki sposób w sferze codziennych wyborów człowiek stosuje normy wskazywane przez religię.

Odrębnym zagadnieniem jest kategoria stylu życia. Styl życia jest jednym z tych pojęć w naukach społecznych, które zdobyło w ostatnich czasach największą popularność w medycynie, tracąc przy tym swą pojęciową spójność (Kłos i Gromadecka-Sutkiewicz 2011: 120–121). Przez styl życia można rozumieć uwarunkowany kulturowo sposób realizacji potrzeb, nawyków, norm, który regulowany jest przez układy wartości, czyli dynamiczne lub statyczne zasady, które odróżniają poszczególne style (Fatyga 2012: 20). Andrzej Siciński uważa, że „styl życia jest przejawem jakichś zasad wyboru codziennego postępowania spośród repertuaru możliwych zachowań w danej kulturze” (Siciński 2002: 20). Zgodnie z tą definicją istotnym komponentem wyboru codziennego postępowania będą wzory zachowania oraz związane z nimi wartości. Dla niektórych badaczy, próbujących określić styl życia współczesnej młodzieży, niezwykle ważne są dwa elementy: etap życia, którym jest młodość, rozumiany jako przejście od dzieciństwa do dorosłości, oraz współczesne zmiany społeczne (ekonomiczne, kulturowe), przed którymi staje młodzież: szybkie tempo, społeczeństwo ryzyka, brak punktów odniesienia. Te dwa elementy w najbardziej ogólny sposób wyznaczają strukturę, która kształtuje ich współczesny styl życia. Elementami tej struktury są instytucje, które zajmują się młodzieżą, przede wszystkim rodzina, szkoła, grupy rówieśnicze, Kościół, media. Częścią tej struktury jest ponadto współczesna kultura, z upowszechnianymi normami, wartościami i interesami oraz ideologiami, w odniesieniu do których kształtuje się tożsamość młodzieży, jej osobowość, światopoglądy i prawomocne zachowania. Style życia wybierane przez członków społeczeństw zachodnich często są podporządkowane zabiegom zmierzającym do ukształtowania, rozwijania i podtrzymywania upragnionego wizerunku. Pisze o tym Urszula Jarecka, analizując zagadnienie stylu życia w perspektywie kultury wizerunku (Jarecka 2012: 25–48). Określony styl życia, właściwy danemu pokoleniu młodych, odbierany jest też przez innych członków społeczeństwa – młodszych i starszych, którzy widząc sposób dokonywania wyborów, interpretują go i próbują zrozumieć. Styl życia jest realizacją pewne-

go wariantu z większego zasobu, który oferuje młodemu człowiekowi kultura współczesna (Czerwiński 1976: 43).

Podobnie jak w przypadku stylu życia, tak w przypadku religijności „w wyłaniającym się społeczeństwie pluralistycznym młodzi Polacy kształtują swoją tożsamość religijną nie tyle przez automatyczne przejmowanie utrwalonych schematów orientacji i interpretacji życia, ale w warunkach wzrastającej otwartości indywidualnych decyzji i wyborów” (Mariański 2010: 46). Warto zatem przyrzeć się konkretnym powiązaniom stylu życia i sfery religijnej.

2. Styl życia i religijność w perspektywie parametrów badawczych

Podobnie jak w przypadku religijności, tak i w przypadku stylu życia można określić konkretne parametry badawcze stanowiące układ odniesienia. Siciński proponuje następujące parametry: wykorzystanie czasu, praca lub szkoła, konsumpcja, higiena i zdrowie, potrzeby intelektualne, uczestnictwo w kulturze i zachowania rekreacyjne, uczestnictwo w życiu społecznym, system wartości i samoidentyfikacja.

W badaniach nad wykorzystywaniem czasu i zaangażowaniem w życie społeczne należy zwrócić uwagę na zagospodarowanie go pomiędzy czasem edukacji, zajęć dodatkowych i czasem wolnym (Lebioda 2004: 45). Wielu studentów wykorzystuje także czas na pracę zarobkową. W ramach tego czasu jest też miejsce na zewnętrzne przejawy religijności dla osób deklarujących taką wolę. Na przykład wśród studentów krakowskich z około stu tysięcy społecznościami studenckimi w duszpasterstwach akademickich uczestniczyło 1500 osób, co stanowi 1,5%. Około 13% studentów pierwszego roku o duszpasterstwach w ogóle nie słyszało, a 45% nie spotkało się z żadną formą zaproszenia ich na spotkania. Oceniając to zjawisko w wymiarze trzech pokoleń, warto zauważyć, że w latach 70. XX wieku zaangażowanie w krakowskie duszpasterstwa akademickie było zdecydowanie inne. Uczestniczyło w nich około 40% ogólnej populacji akademickiej. Co więcej, uczestnictwo w duszpasterstwie stanowiło wyraz sprzeciwu wobec systemu politycznego, było w jakimś stopniu atrakcyjne, z uwagi na ryzyko prześladowań. Duszpasterstwa stwarzały możliwości realizacji własnych projektów, partycypowania w życiu społecznym (Gałgas 2003: 6). Dziś jednak wykorzystanie czasu na rozwój religijny osób wyłączonej z katechizacji szkolnej jest znikome.

Większość czasu tworzącego styl życia zajmuje szkoła lub studia. Czas wolny jest przestrzenią odreagowania od zajęć. W szkołach gimnazjalnych i ponadgimnazjalnych w tej przestrzeni oddziałuje katecheza szkolna, która często jest jedynym miejscem kontaktu ze sferą religijną dla młodego człowieka. Bada-

nia socjologiczne ukazują współczesne pokolenie młodzieży katolickiej, które w przeciwieństwie do pokolenia rodziców ma inne podejście do katechezy. Nie rzutuje ona na zmianę ich sposobu myślenia o świecie, nie wpływa też raczej na styl życia. Uczestnicy katechezy chcą sami decydować o swojej wierze, religijności czy o moralności, a pomoc Kościoła w tym względzie dopuszczają jedynie w ograniczonym zakresie (Baniak 2009: 336).

Wpływ na styl życia ma również parametr konsumpcji. Młodzież sięga po różne sposoby korzystania z możliwości współczesnego świata, ponieważ pozwala im to uwolnić się od szarości i codziennych obowiązków. Chodzi tu głównie o dobra, którymi można się pochwalić przed innymi, zdobyć uznanie w oczach innych i pozycję w grupie. W kwestii podejścia do spraw życiowych już na poziomie badawczym można zauważyć traktowanie życia jako zabawy, w której liczy się natychmiastowość, maksymalizacja doznanych przeżyć, a zanika odpowiedzialność. Oznacza to też zniwelowanie wysiłku intelektualnego i duchowego jako czynników rozwoju osobowego jednostki.

W tym względzie ważny jest też parametr potrzeb intelektualnych, związany po części z religijnością, ponieważ formacja religijna uwzględnia też intelekt. Współczesny młody człowiek podchodzi do wiedzy w sposób użytkowy, uczy się tego, co jest praktyczne i możliwe do wykorzystania. W bardzo niewielkim zaś stopniu w rozwoju intelektualnym znajduje miejsce na pogłębianie intelektualne sfery religijnej. Badania wykazują nawet coraz częstszy brak elementarnej wiedzy religijnej (Mariański 2004: 38). Ciekawe jest również to, że wśród osób zaangażowanych religijnie motywacja intelektualna nie jest najważniejszym kryterium, ale sfera doświadczenia religijnego, ciekawość i poczucie rutyny osobistego życia religijnego.

Istotnym parametrem ukazującym wpływ stylu życia na religijność jest system wartości – coś, co wpisuje się w pojęcie moralności. Młodzież doświadcza napięcia w związku z wyborem, które wartości traktować jako pierwszorzędne: wartości związane z konsumpcją, ze sferą materialną czy wartości głęboko dotykające sfery moralnej, w tym religijnej, takie jak: dobroć, godność, miłość bliźniego, pokój, pomaganie innym, prawdomówność, sumienność, szczerłość. We współczesnym świecie, w którym istnieje wiele sprzecznych idei i światopoglądów, młodzi ludzie szczególnie potrzebują wartości, aby życie ich i innych ludzi nie straciło ludzkiego charakteru (Zaręba 2003: 86). Młodzież potrzebuje wartości dla zdrowego rozwoju, normalnego, prawidłowego funkcjonowania w życiu dorosłym, a nawet dla radzenia sobie z problemami dnia codziennego. Z badań wynika, że na szczycie upragnionych wartości dorastającego pokolenia znajdują się: udane, szczęśliwe życie rodzinne, odwzajemniona miłość, przyjaźń, akceptacja, życzliwość i szacunek innych (Fudali 2006: 144; Zaręba 2004: 101). Wybór tych wartości młodzież potwierdza przyznaniem najwyższych ocen cechom osobowym, które są w życiu wyrazem szacunku dla drugiego człowieka

i ułatwiają współżycie (*Młodzież* 2010). Najbardziej natomiast potępia te cechy, które uderzają w godność osoby ludzkiej i utrudniają współżycie z innymi. Zdecydowana większość respondentów chce w jak najkrótszym czasie zyskać wysoki standard życia, a dobrobyt materialny jest wymieniany wśród wielu wartości na pierwszym miejscu. Normy moralne są dla nich sprawą czysto subiektywną, prywatną danej osoby (Dyczewski 2010: 163).

Specyficzną cechą religijności polskiej młodzieży jest jej odmienne funkcjonowanie na dwóch płaszczyznach – przyznania się do wiary i przekonań moralnych. Powołując się na wyniki badań socjologicznych oraz omówione wyżej parametry, można ukazać następujące syndromy wiążące wybór stylu życia i sposób przeżywania religijności: po pierwsze, silną indywidualizację, po drugie, oczekiwanie na szybkie i praktyczne efekty, po trzecie, nastawienie na doznanie, po czwarte, potrzebę ciągłego eksperymentowania, po piąte, tęsknotę za tym, co trwałe.

Styl życia oparty na doznaniach, pragnienie indywidualizacji wyborów i autonomii decyzyjnej oraz krótkowzroczne spojrzenie na konsekwencje jego realizacji redukuje sferę religijną do takiego wymiaru, który pozwala ją wpisać w obierany styl życia. Religijność jest zatem albo – mówiąc językiem Niklasa Luhmanna – prywatyzowana, albo przeżywana wyłącznie w sposób doznaniowy, albo niwelowana z życia.

3. Zjawisko dysonansu w badaniach nad relacjami między stylem życia a religijnością wśród młodzieży

Religijność młodych Polaków w coraz mniejszym stopniu kształtuje kontekst instytucjonalny (tradycja i przywiązanie do rytuału), a w coraz większym indywidualizm i autonomia. W efekcie popularna staje się postawa „wiara – tak, Kościół – niekoniecznie”. Młodzież na ogół nie odrzuca religii, przeciwnie – uznaje, że jest ona potrzebna w życiu. W codziennym myśleniu dominuje jednak przekonanie, że bez Boga można po prostu się obejść (Sroczyńska 2012: 250). Wiara nie wydaje się konieczna do ułożenia sobie życia. Dlatego młodzi nie widzą sprzeczności w tym, że z jednej strony deklarują się jako wierzący, a z drugiej – obierają niezgodny z religią styl życia. Biorąc pod uwagę obserwowalne zjawiska oraz powyższe założenia teoretyczne, nie sposób nie pozostawić otwartym pytania: Skąd bierze się osłabienie więzi ze wspólnotą religijną i na ile wpływa na to styl życia?

Na podstawie badań można stwierdzić obojętnienie młodzieży na sferę religijną. Rzeczywistość duchowa jest przeżywana w większości powierzchownie, a nawet infantylnie, a praktyki religijne nie są do końca zrozumiałe. W badaniach własnych nad motywacją przystąpienia do sakramentu bierzmowania, zrealizowanych wśród 170 kandydatów, większość z nich podała tradycję, w drugiej

kolejności – pragnienie lub presję rodziców, następnie konieczność posiadania dokumentu poświadczającego ten sakrament dla celów małżeńskich bądź uwiarygodnienia kandydata na ojca lub matkę chrzestną i dopiero na koniec – umocnienie wiary.

Tabela 1. Motywy przystąpienia do bierzmowania wskazane przez respondentów

Motywy bierzmowania	Dziewczęta		Chłopcy		Ogólnie	
	L.	%	L.	%	L.	%
Tradycja	32	33,5	23	31,1	56	32,9
Zdobycie dokumentu	26	27,0	23	31,1	48	28,2
Presja rodziców	12	12,7	14	18,9	26	15,3
Osobiste pragnienie	14	13,5	3	4,0	17	10,0
Umocnienie wiary	9	9,8	6	8,2	15	8,9
Inne	3	3,5	5	6,7	8	4,7
Razem	96	100,0	74	100,0	170	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Decyzja o życiu w wierze często nie jest decyzją opierającą się na głębokiej refleksji, gdyż propozycja wynikająca z doktryny religijnej, szczególnie w sprawach moralnych, jest traktowana przez młodych jako nieosiągalna lub anachroniczna. Z kolei decyzja co do stylu życia – w wymiarze wykorzystania czasu, zapatrywań, ubioru, realizacji celów, sposobu spędzania czasu wolnego – jest decyzją bardziej świadomą. Młody człowiek w pierwszej kolejności wybiera to, co jest mu bliższe i co nie wymaga długotrwałego oczekiwania na efekty. Wybór określonego stylu i co za tym idzie – konsekwencja w realizowaniu konkretnych zapatrywań powoduje, że młody człowiek nie chce słuchać, że czyni źle, zwłaszcza w odniesieniu do takich sfer, jak seksualność. Kolejna rzecz dotyczy poczucia identyfikacji z instytucją Kościoła. Religijność przestaje być wartością tradycyjną, a staje się doświadczeniem osobistym. Oznacza to, że jeśli ktoś urodził się w rodzinie wierzącej, to wiara nie zostaje mu przekazana automatycznie. Dziś człowiek sam chce decydować, wybierać. Jest to przejście od religijności na zasadzie dziedziczenia do religijności jako wartości osobistej. Młody człowiek szuka odniesienia do Boga, potrzebuje duchowości, ale coraz częściej obojętnie odnosi się do Kościoła. Osłabienie zaufania do Kościoła będzie w przyszłości prawdopodobnie jednym z powodów kryzysów religijnych, obojętności, a także odchodzenia w stronę pozainstytucjonalnych form religijności (Libiszowska-Żółtkowska 2010: 172). Niechęć do przyjmowania uwag płynących *ex cathedra* z Kościoła wynika ze słabej identyfikacji nie tylko z jego nauczaniem, ale przede wszystkim z samą instytucją. Silne poczucie autonomii decyzyjnej wyzwala niechęć przed – jak to określa młodzież – potępianiem przez Kościół

czegoś wyboru. Wszelkie formy instytucjonalnego narzucania sposobu życia są uznawane za niepożądane (Baniak 2010: 184).

Autorytet Kościoła w kwestiach moralnych uznaje 31% młodzieży, w tym 65% głęboko wierzących i 34% wierzących. Zatem jedynie co trzecia osoba z tej grupy zgadza się z tym, czego Kościół naucza w sprawach moralnych. Co druga opowiada się za etyką sytuacyjną. Podstawowym arbitrem w sytuacjach wątpliwych moralnie jest dla nich sumienie (Okońska 2012: 212).

W świetle zaprezentowanych wyników badań można przyjąć wniosek, iż decyzja o odwróceniu się od wiary i zaniechaniu praktyk religijnych jest decyzją mniej świadomą i często nie ma podstaw w ugruntowanej refleksji. Wybór stylu życia jest decyzją bardziej świadomą i ostatecznie wpływa na ograniczenie postaw religijnych. Decyzję tę ułatwia często negatywna ocena stylu życia tych duchownych, którzy sami nie realizują głoszonych zasad, a oczekują ich stosowania przez wyznawców. Dlatego za uzasadnienie teoretyczne „uśpienia” sfery religijnej może posłużyć teoria dysonansu poznawczego. Dysonans ten oznacza stan napięcia, gdy dana osoba dysponuje dwoma elementami poznawczymi (idee, postawy, przekonania, opinie), które nie są psychologicznie zgodne ze sobą. Wówczas to zaczyna wierzyć we własne kłamstwa. Kłamstwo powoduje większą zmianę postawy u kłamcy, gdy otrzymuje on niewystarczającą rekompensatę, zwłaszcza gdy jest prawdopodobne, że kłamstwo wywoła zmianę w przekonaniach lub zachowaniu słuchaczy. Na przykład dysonans poznawczy powoduje, że moja postawa jako członka danej wspólnoty religijnej jest uznana za niewłaściwą, podczas gdy ja dążę do utrzymania pozytywnego obrazu siebie jako osoby dobrej, uczciwej i racjonalnej. Według Leona Festingera człowiek jest motywowany nie do tego, by mieć słuszność, lecz do tego, by wierzyć, że ma słuszność. Teoria ta zakłada, że człowiek zmierza do redukcji dysonansu, gdyż napięcie to ma charakter popędowy. Może to uczynić w następujący sposób: po pierwsze, przez zaprzeczanie, że sytuacja uznawana za negatywną ma miejsce w jego życiu; po drugie, przez zracjonalizowanie działania, tj. uzasadnienie, że wie, co i dlaczego robi; po trzecie, przez poszukiwanie błędu w informacji sprzecznej z moją postawą; po czwarte, przez podważenie autorytetu osoby przekazującej sprzeczne informacje. Prawidłowości te w największym stopniu ujawniają się w sferze seksualnej. Pogląd Kościoła dotyczący zaniechania współżycia przed ślubem jest odrzucany z uwagi na decyzję o wyborze stylu życia, w którym nie ma skojarzenia ze złem podjętej inicjacji seksualnej. W tej sferze nauczanie religijne jest odrzucane jako niepasujące do dzisiejszych czasów. Świadczą o tym wypowiedzi udzielane w wywiadach indywidualnych przez moich respondentów:

Nie uważam tego za nic złego. Jeśli ludzie kochają się i chcą być razem, mają do tego prawo. Kiedyś były inne czasy. Dzisiaj wszyscy to robią. To jest normalne. Kościół też musi się dopasować, bo zostanie w tyle (studentka, 21 lat).

Nie rozumiem tego zakazu. Prawdopodobnie wynika to z podejścia samych księży przymuszonych do życia w celibacie. Kościół zawsze miał obsesję na tym punkcie. Seks jest istotną częścią życia i nie rozumiem czemu jej zakazywać. Przez długi czas nie mówiło się o tym, leżało to w sferze tabu. Dziś pruderia ustępuje miejsca szczerości, w tym także jawności współżycia (student, 22 lata).

Uważam, że to daje możliwość, żeby ludzie poznali się bliżej i dopasowali się do siebie (uczennica, 18 lat).

Pierwsza wypowiedź wskazuje na zmianę standardów epoki i winę instytucji religijnej. Druga podważa autorytet głoszących tego rodzaju poglądy osób, ukazując jakoby sami mieli problem z tą sferą. Ponadto pojawia się argument związany z epoką. Trzecia wypowiedź ukazuje racjonalne przesłanki, które czynią zachowanie seksualne w pełni uzasadnionym. Podobnie jest ze sferą małżeństwa jako wspólnoty uznawanej przez Kościół za nierozzerwalną, wykluczającą rozwód. Rozdźwięk między deklarowaną wiarą a akceptacją nauki głoszonej przez Kościół w odniesieniu do zagadnień życia małżeńskiego i seksualnego potwierdzają dane z badań. Współżycie seksualne w okresie narzeczeństwa akceptuje 68% młodzieży, a jedynie 8% uważa je za niedopuszczalne. Ponadto 77% uczniów szkół średnich jest zdania, że stosowanie środków antykoncepcyjnych nie jest moralnie naganne, a tylko 6% uważa to za niedopuszczalne (*Młodzież* 2010). Przy tak ujmowanej doktrynie rezygnacja czy odejście od instytucji postrzeganej jako nierespektującej wyboru jednostki może być rozumiane jako prawidłowość wynikająca ze wskazanej teorii.

Podobnie jawi się kwestia nierozzerwalności małżeństwa i postrzegania powtórnie zawieranych związków po uzyskaniu rozwodu. Kontrowersje budzi, po pierwsze, brak akceptacji dla związków partnerskich, po drugie, formalizacja związana z sakramentem małżeństwa, po trzecie, wykluczenie możliwości uzyskania rozgrzeszenia przez pary żyjące w związku niesakramentalnym lub po rozwodach, będące w nowych związkach niesakramentalnych (Majkowski 2012: 230–232). Oto przykłady wypowiedzi młodych z portalu *dojrzewamy.pl* [11–19.08.2011]:

Ja tam nigdy nie zamierzam brać ślubu, więc jak mogę uważać, że taki związek jest potępiony? Ślub to tylko formalność, często głupia i bezcelowa. Uczucie kwitnie (lub umiera) bez patrzenia na to, co mamy na papierku i jak ludzie do nas mówią.

To nie jest tak, że jak ludzie żyją bez sakramentu, to są potępieni, po prostu żyją w grzechu ciężkim. Z tym rozgrzeszeniem to jest tak: jak ksiądz ma udzielić rozgrzeszenia, skoro Ty nie masz zamiaru zmienić tego w życiu? Podczas spowiedzi każdy człowiek obiecuje poprawę. A jak ma się poprawić, skoro nie zamierza przyjąć sakramentu?

Każdy człowiek wybiera w swoim życiu, gdyż ma do tego prawo. Jeżeli wybiera związek niesakramentalny, liczy się z tym, że nie może przyjmować Komunii Świętej. Każdy ma prawo wyboru.

Skoro się kochają i są wierzący, to nie powinno być dla nich problemem wyznać to przed ludźmi i przed Bogiem podczas ślubu, wtedy dają dowód, że biorą to na poważnie. Luźne chodzenie z kimś jest dobre dla nas, młodzieży, a dorośli powinni brać odpowiedzialność za swój związek.

W powyższych wypowiedziach można zauważyć trzy rodzaje napięć związanych z religijnością i stylem życia:

- napięcie związane z ryzykiem: a co jeśli to nie to,
- napięcie związane z dopuszczalnością rozwodu – doktryna religijna zakłada nierozzerwalność małżeństwa, tymczasem instytucja małżeństwa zdaje się podlegać redefinicji: od instytucji trwałej do instytucji o charakterze kontraktowym, gdzie dopuszczalne jest rozejście się stron w razie naruszenia zasad zawartych w kontrakcie,
- napięcie związane z życiem rodziców – co szczególnie uwidacznia się podczas zajęć z młodzieżą gimnazjalną i licealną, gdy omawiany jest temat sakramentu małżeństwa. Największymi oponentami nauczania Kościoła w zakresie nierozzerwalności małżeństwa są ci, którzy obserwują taki styl życia u swoich rodziców (Baniak 2012: 172–174).

4. Styl życia a religijność w perspektywie oczekiwań wobec Kościoła

Rezygnacja papieża Benedykta XVI z pełnienia funkcji biskupa Rzymu na początku 2013 r. wywołała wiele dyskusji na temat tego, w jaki sposób powinien zostać poprowadzony Kościół przez jego następcę, aby w pełni odpowiedzieć na potrzeby współczesnego człowieka. Wśród oczekiwań najczęściej powtarzaniem hasłem była gruntowna reforma Kościoła. Zasadniczą treścią tych reform miało być to, co wiąże się ze stylem życia współczesnego człowieka.

W badaniach własnych przeprowadzonych na małych próbach badawczych analizie poddałem oczekiwania respondentów względem nowego papieża. W dziesięciu grupach dobranych losowo (były to grupy studentów, gdzie za jednostkę doboru posłużyły grupy ćwiczeniowe), po siedem osób w każdej grupie, poprzez zogniskowane wywiady grupowe przeprowadziłem dyskusję dotyczącą omawianej kwestii. Moderator rozpoczął rozmowę od zwrócenia uwagi na skójarzenia z osobą papieża. Wśród odpowiedzi najczęściej padały: głowa Kościoła, głowa Państwa Watykańskiego, przywódca Kościoła.

Następnie moderator ukierunkował rozmowę na oczekiwania respondentów wobec nowego papieża. Odpowiedzi badanych kształtowały się w następujący sposób: we wszystkich grupach oczekiwano otwarcia się papieża i Kościoła na świat, nie zamykania się na problemy, ale wychodzenia do człowieka, dalej rozwiązania problemów wewnętrznych Kościoła – pedofilii i kwestii finansowych,

a także reform związanych z doktryną. Istotnym odniesieniem dla respondentów był pontyfikat Jana Pawła II jako wzorzec. Ważną grupę oczekiwań stanowiły te, które można określić jako gruntowną reformę Kościoła. Obok kwestii związanych z nadużyciami moralnymi duchownych istotne były również aspekty doktrynalne. Respondenci oczekują następujących zmian: dopuszczenia antykoncepcji, liberalizacji kwestii związanych z życiem w związkach pozamałżeńskich, weryfikacji nauczania dotyczącego dopuszczania par rozwiedzionych, żyjących w kolejnych związkach, do sakramentów, uproszczenia rytuału sakramentu pokuty i pojednania w kierunku spowiedzi powszechnej, zniesienia celibatu duchownych. Zagadnienia te zostały ujęte w dwa zakresy: sfera instytucjonalna i nadużyć oraz sfera doktrynalna, czyli nauka kościelna, relacji partnerskich, antykoncepcji, zniesienie celibatu, pary rozwiedzione.

Wraz z pojawianiem się w toku wywiadu kolejnych kwestii moderator zadawał pytania wspomagające: Jak często chodzisz do kościoła? Co mogłoby zmienić zniesienie celibatu w sferze twojej religijności? Na czym polega celibat? Czy w twojej rodzinie są osoby rozwiedzione? Czy dopuszczasz pozamałżeńskie współżycie intymne? Szukał w ten sposób korelacji między oczekiwaniami a akceptowanym stylem życia. Powyższe wypowiedzi dowodzą, że podejście do większości spraw jest związane z przyjętym stylem życia. Wyniki badań wskazują, że młodzież dopuszcza stosowanie antykoncepcji, co sprawia, że pojawia się dysonans pomiędzy postawą młodzieży a nauczaniem Kościoła. Podobnie jest z oczekiwaniem liberalizacji w zakresie współżycia przedmałżeńskiego. Dla większości młodych ludzi współzamieszkiwanie i współżycie w związku przedślubnym jest moralnie dopuszczalne i nie powinno być objęte zakazem czy należeć do sfery tabu. Taki świadomy wybór stylu życia związanego z moralnością seksualną jest też przejawem tendencji ukazywanych w kulturze zachodniej jako wzorzec zachowań i standardów nowoczesnych.

W czasie wywiadu zogniskowanego moderator pytał również respondentów o ich stosunek do sakramentu pokuty i na podstawie ich odpowiedzi stwierdził spadek liczby osób regularnie przystępujących do spowiedzi, a nawet zarzucenie tej praktyki. Formuła spowiedzi w Kościele katolickim zmusza bowiem do wyznania błędów i grzechów wobec przedstawiciela Kościoła, a także do uznania pewnych swoich zachowań i działań za złe. Powoduje to dysonans, ponieważ człowiek pragnie uznawać swoje decyzje za racjonalne, a według teorii dysonansu poznawczego czyni wszystko, by utrzymać pozytywny obraz siebie. Mówiąc wprost, nikt nie chce, by ktoś inny ciągle mu wypominał, że czyni złe. Indywidualizacja ocen moralnych powoduje, że we własnej ocenie działań, w swoim sumieniu, człowiek nie uznaje czegoś za grzech i nie widzi potrzeby odwoływania się do zewnętrznych kryteriów obiektywnych w postaci przykazań. Tymczasem ryt spowiedzi domaga się takiego odniesienia. Nieuznawanie czegoś za grzech w ramach subiektywnej oceny sytuacji, a od strony formalnej brak

żału za grzechy wyklucza możliwość uzyskania rozgrzeszenia. Budzi to niechęć do praktyki spowiedzi i niwelowanie jej znaczenia (Witek 1988: 12–14). Sam spowiednik jest postrzegany jako przedstawiciel Kościoła, który nie ma prawa oceniać człowieka i rozstrzygać o możliwości uzyskania rozgrzeszenia. W czasie prowadzonego badania zogniskowanego respondenci wskazywali na świadectwo życia duchownych – jak sami żyją (może on ma większe grzechy niż ja i ja mam się mu spowiadać). Na pytanie moderatora wywiadu, czym kieruje się kapłan, udzielając bądź nie rozgrzeszenia, większość respondentów odpowiada, że własnymi kryteriami: jeden za to samo daje rozgrzeszenie, inny nie – to zależy od księdza. Z perspektywy doktryny spowiednik może udzielić rozgrzeszenia tylko wtedy, gdy spowiadający się okazuje żal i skruchę za popełnione złe czyny. Kryterium rozstrzygającym godziwość czynów w najbardziej podstawowym wymiarze jest dekalog. Wyraźnie widać tu przekonanie o autonomii oceny moralnej czynu.

Kolejną rozważaną kwestią był celibat. Jest on postrzegany z jednej strony jako źródło nadużyć seksualnych duchownych, z drugiej – jako przyczyna braku tolerancji dla redefinicji standardów obyczajowych, w tym spraw związanych z moralnością seksualną, takich jak: antykoncepcja czy związki przedmażeńskie (Baniak 1992: 82–85). Badana młodzież zakłada więc, że ksiądz, żyjąc poza związkiem małżeńskim, nie ma prawa wypowiadać się na temat spraw seksualnych i małżeńskich. W teorii dysonansu poznawczego oczekiwania względem reform, szczególnie w zakresie doktrynalnym, dotyczą kwestii odnoszących się do stylu życia. Nie ma znaczenia to, że doktryna cechuje się sztywnością i nie podlega łatwym zmianom. W czasie dyskusji zogniskowanej zastanawiano się również nad tym, na ile powyższe zmiany wpłynęłyby na intensyfikację życia religijnego badanych. Większości osób trudno było się jednak odnieść do tego zagadnienia. Zmiany więc nie oznaczają wcale korzystnego wpływu na zwiększenie praktyk religijnych i przejście od wiary pozorowanej do autentycznej (Baniak 2010: 184).

Podsumowanie

Relacje między stylem życia a religijnością można scharakteryzować następująco: o ile sfera religijna w większości przypadków nie podlega świadomej weryfikacji, o tyle styl życia tak. Skoro mentalność współczesnego pokolenia młodych jest zasadniczo skupiona wokół tego, co nie jest związane z wysiłkiem, co jest przygodne, a także czego efekty widać w krótkim czasie, to problematyka namysłu nad stylem życia jest zdecydowanie bliższa niż religijność i sfera wiary. Dlatego można zaryzykować tezę, że odchodzenie od praktyk religijnych i zmniejszanie się znaczenia wiary w życiu młodego człowieka nie jest często przemyślaną decyzją, ale konsekwencją świadomie obranego stylu życia. Powstający dysonans między praktykami religijnymi a reprezentowanym stylem

życia musi jednak zostać pokonany i zredukowany. Z reguły człowiek odrzuca to, co nie daje gwarancji efektów tu i teraz oraz co więcej go kosztuje. Dlatego łatwiej wybrać styl życia, niż przyjąć doktrynę religijną. Przywołane badania są swoistym wprowadzeniem do szerszej analizy problemu. Należałoby bowiem uwzględnić jeszcze jeden aspekt wpływu życia na religijność: gdy styl życia jest weryfikowany przez religijność. Dotyczy to mniejszej grupy, którą za Maxem Weberem można by nazwać wirtuozerią religijną, ale z pewnością dla pełnego obrazu trzeba i ten element wpływu uwzględnić, odwołując się przy tym do ustaleń Dorwina Cartwrighta i Alvina Zandera.

Literatura

- Aronson E. (2011). *Człowiek jako istota społeczna*. Tłum. J. Radzicki. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Baniak J. (1992). *Celibat księży w świadomości młodzieży licealnej i akademickiej w Polsce*. „W Drodze” nr 3 (233), ss. 81–94.
- Baniak J. (2009). *Świadomość religijna dzisiejszych gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne*. W: S. H. Zaręba (red.), *Socjologia życia religijnego w Polsce*. Warszawa: UKSW, ss. 332–354.
- Baniak J. (2010). *Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący, lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Nomos, ss. 184–205.
- Baniak J. (2012). *Katolicki model małżeństwa i rodziny w świadomości młodzieży gimnazjalnej*. W: J. Baniak (red.), *Między nakazem a wyborem. Moralne dylematy małżeństw i rodzin w Polsce*. Kraków: Nomos, ss. 171–210.
- Cartwright D., Zander A. (1968). *Group Dynamics: Research and Theory*. Nowy Jork: Taylor & Francis.
- Czerwiński M. (1976). *Pojęcie stylu życia i jego implikacje*. W: A. Siciński (red.), *Styl życia. Koncepcje i propozycje*. Warszawa: PWN, ss. 28–45.
- Dyczewski L. (2010). *Tradycja w nowoczesności*. W: J. Baniak (red.), *Style życia, wzory osobowości i normy jako czynniki współistnienia społecznego ludzi. Od lokalności do globalności*. Poznań: Wyd. Naukowe UAM, ss. 161–170.
- Erikson E. H. (2004). *Tożsamość a cykl życia*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Fatyga B. (2012). *Pan Jourdain i styl życia*. W: A. Jawłowska i in. (red.), *Style życia, wartości, obyczaje*. Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 13–25.
- Festinger L. (2007). *Teoria dysonansu poznawczego*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Fudali R. (2006). *Problem wiarygodności badań nad wartościami młodzieży*. „Kwartalnik Pedagogiczny” nr 1 (199), ss. 141–150.
- Gałgas I. (2003). *W markecie idei*. „Tygodnik Powszechny” nr 23 (2813), ss. 6–10.
- Jarecka U. (2012). *Style życia w kontekście kultury wizerunku*. W: A. Jawłowska, W. Pawlik, B. Fatyga (red.), *Style życia, wartości i obyczaje. Stare tematy, nowe spojrzenia*. Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, ss. 25–48.

- Kłos J., Gromadecka-Sutkiewicz M. (2011). *Styl życia młodzieży w ujęciu strukturalnym*. „Problemy Higieny i Epidemiologii” t. 92, nr 1, ss. 120–126.
- Lebioda L. (2004). *Czas wolny*. „Wychowawca” nr 7–8, ss. 43–54.
- Libiszowska-Żótkowska M. (2010). *Od religijności rodzinnej do duchowości indywidualnej – z biografii studentów*. W: M. Libiszowska-Żótkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Nomos, ss. 167–184.
- Majkowski W. (2012). *Niesakramentalne związki małżeńskie katolików – koniec dysfunkcji czy nowa udręka?* W: J. Baniak (red.), *Między nakazem a wyborem. Moralne dylematy małżeństw i rodzin w Polsce*. Kraków: Nomos, ss. 229–240.
- Mariański J. (2004). *Wiedza i wierzenia religijne Polaków*. W: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: ISKK.
- Mariański J. (2010). *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian*. „Zeszyty Naukowe KUL” nr 2, ss. 39–61.
- Młodzież 2010. Opinie i diagnozy. Komunikat CBOS (2010)*. Warszawa: CBOS.
- Okońska E. (2012). *Młodzież czasów popkultury w Kościele. Dialog czy duet monologów*. W: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*. Poznań: Wyd. Naukowe WNS UAM, ss. 209–227.
- Petrowa-Wasilewicz A., Szymik J. (2005). *Jak Ślązak z Bułgarem, czyli patchwork pro-wincjonalny*. Katowice: Księgarnia św. Jacka.
- Piwowarski W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: Wyd. KUL.
- Rosner K. (2003). *Narracja, tożsamość i czas*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Siciński A. (2002). *Styl życia, kultura, wybór*. Warszawa: IFIS PAN.
- Sroczyńska M. (2012). *Młodzież wobec instytucjonalizacji i prywatyzacji rytuału religijnego*. W: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*. Poznań: Wyd. Naukowe WNS UAM, ss. 241–259.
- Stark R., Glock Ch. Y. (2007). *Wymiary zaangażowania religijnego*. W: W. Piwowarski (wybór i oprac.), *Socjologia religii. Antologia tekstów*. Kraków: Nomos.
- Taylor Ch. (2001). *Źródła podmiotowości nowoczesnej. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Witek S. (1988). *Duszpasterstwo w konfesjonale*. Poznań: Pallotinum.
- Zaręba S. (2003). *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce (1988–1998)*. Warszawa: ISKK.
- Zaręba S. (2004). *Postawy Polaków wobec zasad moralnych religii katolickiej*. W: W. Zdaniewicz, S. H. Zaręba (red.), *Kościół katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: ISKK, ss. 85–107.

Streszczenie

Artykuł ukazuje zależności między stylem życia a sferą religijną młodego człowieka. W świetle zaprezentowanych wyników badań można przyjąć wniosek, iż decyzja o odwróceniu się od wiary i zaniechaniu praktyk religijnych jest decyzją mniej świadomą i często nie ma podstaw w ugruntowanej refleksji. Wybór stylu życia jest decyzją bardziej

świadomą i ostatecznie wpływa na zniwelowanie postaw religijnych. W sytuacji wyboru stylu odbiegającego od wymagań moralnych doktryny religijnej może powstawać dysonans poznawczy. Człowiek dostrzega niezgodność działań i redukuje sferę, która powoduje dyskomfort. Ponadto młodzi ludzie oczekują od Kościoła zmian w doktrynie w tych zakresach, które dotyczą najbardziej ich stylu życia.

Słowa kluczowe: styl życia, religijność, dysonans poznawczy, moralność

Summary

Lifestyle and young people religiousness

Article concerns dependence among lifestyle but among young people religiousness. Lifestyle is the typical way of life of human, group, or culture. Moreover, a lifestyle typically reflects an individual's attitudes, values or world view. We can notice decrease in religious engagement among young people. Lifestyle could be main reason of this condition. Lifestyle and religiousness cause cognitive dissonance. According to Leon Festinger's theory, people experience discomfort when their beliefs do not match their behaviors. People tend to seek consistency in their perceptions. When there is a discrepancy between beliefs or behaviors, something must change in order to eliminate or reduce the dissonance. Young people choose lifestyle consciously and reduce the dissonance by minimizing of religious life. Therefore, choice of lifestyle is decision conscious more, then rejection of religious life.

Keywords: lifestyle, religiousness, cognitive dissonance, morality

Część druga

**WIERZENIA I PRAKTYKI RELIGIJNE MŁODZIEŻY
U PROGU DOROSŁOŚCI**

EWA MISZCZAK

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie
Instytut Socjologii

Stan wiedzy maturzystów z województwa lubelskiego na temat świętości. Raport z badań

Wstęp

Wiedza religijna jako jeden ze wskaźników religijności jest niezwykle istotna, gdyż może stanowić fundament kształtowania sfery aksjologiczno-emo-cjonalnej oraz rozwoju zachowań religijnych, przejawiających się w praktykach. Ilość i jakość, poziom i charakter posiadanych informacji wyznaczają i warunkują postawy wobec obiektów i zjawisk, z którymi styka się jednostka, oraz wpływają na jej konkretne działania. Nie znaczy to jednak, że zawsze zachodzi wprost proporcjonalny związek pomiędzy zasobem posiadanej wiedzy a poziomem zaangażowania religijnego. Często okazuje się, iż wysoki poziom tego wskaźnika świadczy wyłącznie o zainteresowaniach intelektualnych, które nie muszą korespondować z wyznawanymi wartościami natury duchowej (Mariański 1991: 18).

Powszechnie uważa się, że polscy katolicy często wykazują niski lub nawet niedostateczny poziom wiedzy o własnej religii, co uwidacznia się głównie w kontaktach z przedstawicielami innych wyznań. Nie posiadając takiej wiedzy, wykazując ignorancję w zakresie znajomości Pisma Świętego i tym samym czując się niepewnie na gruncie intelektualnym, katolicy najczęściej nie podejmują dyskusji czy polemiki z osobami reprezentującymi odmienne stanowiska. Jak zauważa Maria Libiszowska-Żółtkowska: „w tradycyjnym katolicyzmie [...] większe znaczenie przydaje się wymiarowi rytualno-kultowemu niż aspektom intelektualnym” (Libiszowska-Żółtkowska 1993: 97). Ważność udziału w zewnętrznych

manifestacjach przynależności do wspólnoty Kościoła i przeżyciach religijnych jest podkreślana przez samych duchownych, wskazujących na znaczenie wspólnotowości i jedności. Widoczne są w tym cechy Kościoła ludowego, mocno akcentującego rytualizm mas wiernych (Piwowski 1996: 274).

Niniejszy artykuł stanowi prezentację informacji, opinii, przekonań religijnych dotyczących zagadnienia świętości, żywionych przez młodzież maturalną województwa lubelskiego. Istotności rozważań naukowych prowadzonych nad życiem religijnym, zatem i nad jego intelektualnym wymiarem, osób młodych można upatrywać w tym, iż to właśnie pokolenie dopiero wchodzące w dorosłe życie, będące naturalnym akceleratorem przemian społecznych i świadomościowych, w niedalekiej przyszłości decydować będzie o kształcie życia zbiorowego, w tym również religii.

1. Problematyka i metodologia badań własnych

Świętość, określana jako stan zbawienia i zjednoczenie duszy z Bogiem, według nauczania Kościoła katolickiego jest ostatecznym celem życia każdego chrześcijanina oraz sensem życia religijnego. Jednakże w powszechnym mniemaniu świętość zagwarantowana jest dla wybrańców, prowadzących wyjątkowy tryb życia, a nie dla zwykłego katolika. Powszechne jest także przeświadczenie o monopolu osób duchownych na świętość i jednocześnie nieosiągalności tego stanu w przypadku świeckich członków Kościoła. Oczywiście jest, że na kształtowanie takich przekonań przemożny wpływ wywiera wielowiekowa praktyka Kościoła, wynoszącego na ołtarze głównie księży, zakonników i zakonnice, oraz popularna literatura hagiograficzna, ukazująca wyidealizowane wizerunki osób świętych. Współcześnie w warunkach polskich, przy masowo prowadzonej katechizacji szkolnej, wydawać by się mogło, iż zasoby informacji katechizowanych uczniów pozwalają na przyjęcie do wiadomości aktualnego nauczania Kościoła, wyrugowanie historycznych zniekształceń i ukształtowanie nowego obrazu świętości w świadomości młodzieży, a jako następstwo – szerszą akceptację takiej możliwości jako perspektywy własnego życia. Wobec tego pojawia się pytanie, co wiedzą na temat świętości współcześni młodzi Polacy i czy posiadana wiedza ma wpływ (i w jakim stopniu) na kształtowanie się ogólnej postawy wobec omawianego zagadnienia?

Badania empiryczne na ten temat zostały przeprowadzone metodą sondażową na próbie 1841 uczniów ostatnich klas (maturalnych: trzecich w liceach ogólnokształcących i profilowanych, czwartych w technikach) szkół ponadgimnazjalnych województwa lubelskiego w 2010 r. Posłużono się w nich techniką ankiety audytoryjnej, a narzędziem badawczym był kwestionariusz rozdawany uczniom przez przeszkolonych ankietatorów. Do badań wytypowano szkoły średnie

stacjonarne dla młodzieży niepracującej: licea ogólnokształcące, licea profilowane i technika w sześciu zróżnicowanych pod względem liczby mieszkańców kategoriach miejscowości: wieś, miasto do 5 tys. mieszkańców, miasto 5–20 tys. mieszkańców, miasto 20–50 tys. mieszkańców, miasto 50–100 tys. mieszkańców, miasto 100–500 tys. mieszkańców. Ustalono pulę miejscowości w ramach danej kategorii, spełniających kryterium obecności szkoły ww. typów na swoim terenie na podstawie wykazu Wojewódzkiego Kuratorium Oświaty w Lublinie, z której na zasadzie doboru losowego wyłoniono odpowiednie placówki. Wybór konkretnej klasy do badań należał do dyrektora szkoły i na tę decyzję nie miałam wpływu.

1.1. Stan wiedzy i przekonania religijne badanej młodzieży w odniesieniu do problematyki świętości

Analiza wyników przeprowadzonych badań pozwala sformułować wniosek wstępny, iż fakt określania siebie mianem osoby religijnej i praktykującej nie jest w wielu przypadkach związany wprost z wysokim poziomem posiadanej wiedzy religijnej i zgodnym z nauką Kościoła sposobem rozumienia prawd wiary. Niekiedy wypowiedzi badanych wskazują na elementy heterodoksji, które im jednak nie przeszkadzają i są przez nich albo niezauważane, albo uznawane za właściwe.

Elementy wiedzy dogmatycznej

Powyższy wniosek widoczny jest przede wszystkim w przypadku określenia wizji Boga, jaką mają respondenci. Świętość jest w jednoznaczny sposób związana z Bogiem, i to Bogiem osobowym. Okazuje się jednak, że nie dla wszystkich badanych jest to sprawa oczywista. Na problemy młodzieży z pojmowaniem osobowej natury Boga wskazują liczne badania prowadzone także w innych krajach europejskich. Badania młodzieży irlandzkiej (18–26 lat) przeprowadzone w latach 90. XX wieku wykazały, iż w najmniejszym stopniu – w porównaniu z innymi kategoriami wiekowymi wyróżnionymi w badaniu – akceptowała ona wiarę w dogmaty religijne (wiara w istnienie Boga, życie po śmierci, istnienie duszy, nieba, piekła, diabła i grzechu). Ludzie młodzi, wypowiadając się na temat natury Boga, w najmniejszym odsetku określali Boga jako osobę, natomiast w największym – „utożsamiali Go z Siłą Życiową i Jakimś Rodzajem Ducha” (Whelan i Fahey 1996: 101–109). W tym wypadku deklaracja wiary w istnienie Boga w sposób zasadniczy łączyła się z posiadaną wizją oraz przeświadczeniem o Jego naturze i istocie. Innymi słowy, wiara w cokolwiek w sposób naturalny zakłada posiadanie minimalnego zasobu informacji na dany temat.

Dla porównania badania przeprowadzone nad francuską młodzieżą szkolną w latach 60. XX wieku, dotyczące jej obrazu Boga, wskazują, że około 50% z 1800 respondentów określało Boga jako Ojca. Wśród określeń związanych z tym po-

jęciem autorzy badań wyróżnili dwie grupy: jedna – zawierająca terminy takie jak: mistrz, pan, stwórca, druga: miłość, dobro, wszechmoc (Babin 1965: 81–92).

Badania przeprowadzone w Irlandii pod koniec lat 90. XX wieku wśród 159 osób w wieku 17–24 lata (w ponad 90% katolików) pokazują, iż młodzi ludzie pytani o wyobrażenie Boga w większości (60%) opisywali Go jako osobę, pozostali określali Go w kategoriach bezosobowych (siła, energia, duch), które są raczej bliskie panteizmowi niż religii teistycznej. Jeszcze inni przyznawali się do ateizmu czy agnostycyzmu. Odpowiadając na pytanie o wyobrażenie Boga, wskazywali na brak wiary w Jego istnienie (Tuohy i Cairns 2000: 32–51).

Natomiast wyniki badań młodzieży przeprowadzone przez Józefa Stałę dowodzą, że odpowiedzi uczniów na temat Boga wykazują dużą zbieżność z treściami nauczonymi na lekcjach katechezy. Imię Boga i zaimki osobowe określające Go pisane są przez uczniów wielką literą, często określany jest jako Przyjaciel, Osoba, Ktoś wielki, Ojciec, Król, Pan, Stworzyciel, Sędzia. Ani razu nie pojawiło się określenie: energia, idea, coś nieokreślonego, niepojętego lub jakiegokolwiek inne określenie bliskie panteistycznemu pojmowaniu Najwyższej Istoty. Bóg w wypowiedziach młodych jawi się jako realnie istniejąca, bliska osoba (Stala 2006: 19–24).

W moich badaniach postawione przed młodymi ludźmi pytanie dotyczące ich opinii na temat natury Boga nie ma charakteru sprawdzania wiary, a jedynie posiadanej wiedzy. Gdyby zadać pytanie sformułowane w sposób katechizmowy, najprawdopodobniej zdecydowana większość respondentów, szczególnie tych wierzących i praktykujących, odpowiedziałaby twierdząco (np. Czy wierzysz, że Bóg jest Osobą, Ojcem, Stworzycielem, jedną z trzech Osób Trójcy Świętej?). Pytanie inaczej skonstruowane, choć dotyczące tego samego zagadnienia, miało na celu stwierdzenie, czy w świadomości młodych istnieje alternatywny sposób rozumienia tego dogmatu lub też czy młodzież przyjmuje jego treści mechanicznie, bez głębszego zrozumienia. Wyniki moich badań wskazują, że niespełna 18% respondentów jest przekonanych o osobowej naturze Boga. Większość określiła Go mianem czegoś (kogoś) nieokreślonego (najwięcej wskazań w tej kategorii – 33,7%). Zatem Bóg w przeświadczeniu młodych katolików jest rzeczywistością, dla której nie potrafią znaleźć adekwatnego określenia. Zastanawiając się nad przyczynami tak heterodoksyjnej wizji, można wskazać na skłonność do utożsamiania osoby z ciałem i fizycznością, nawet jeśli jest to efekt niezrozumienia podstawowej zasady wiary. Wśród odpowiedzi świadczących o jeszcze innym rozumieniu Boga znalazły się następujące: „jest bajką; dobrem; miłością; jest wszystkim; Boga nie ma; jest czymś, co nie ingeruje w nasze życie; nieistniejącą materią kosmiczną; stwórcą; siłą kosmiczną”. Wśród tych odpowiedzi kilka odnosiło się do osobowych cech (stwórcą, miłość, On). Można zatem przyjąć, że procentowy udział odpowiedzi wskazujących na osobową naturę Boga powinien być większy niż 17,9% jednoznacznych, zdecydowanych odpowiedzi.

Jednakże większość nosiła cechy panteistycznego i deistycznego pojmowania Istoty Najwyższej. 8,5% respondentów nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie, pozostawiając puste miejsce w kwestionariuszu lub, w nielicznych przypadkach, wpisując odpowiedzi nonsensowne. Tak wysoki odsetek braku odpowiedzi świadczy o symptomatycznych trudnościach dość znacznej liczby respondentów z określeniem własnego stanowiska w tej materii.

Tabela 1. Bóg jest według mnie

Kategoria	Częstość	%
Osobą	329	17,9
Ideą	379	20,6
Energią	194	10,5
Czymś (kimś) nieokreślonym	621	33,7
Czymś innym	162	8,8
Brak danych	156	8,5
Ogółem	1841	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Jak się okazuje, deklaracje własnego zaangażowania religijnego nie chronią przed błędzeniem w kwestiach doktrynalnych. Najczęstsza odpowiedź we wszystkich grupach respondentów, wyróżnionych pod względem ich deklarowanego stosunku do wiary, jest wskaźnikiem niedostatecznego rozeznania w temacie, co można tłumaczyć albo brakiem elementarnej wiedzy katechizmowej, albo niechęcią do głębszej refleksji. Zatem dla większości badanych uczniów Bóg jest czymś lub kimś nieokreślonym, czego nie potrafią jednoznacznie nazwać. Jednak osoby uważające się za religijne, choć najczęściej nie potrafią jednoznacznie określić Boga (31,7%), w najwyższym odsetku, w porównaniu do pozostałych grup, reprezentują pogląd zgodny z nauczaniem Kościoła (22,7%). Osoby niewierzące jedynie w 5,3% odpowiedzi nazywają Boga osobą, natomiast w grupie tej przeważa pogląd o niemożności jednoznacznego jego określenia (38,2%). Poza tym często niewierzący umiejscawiali swe odpowiedzi w kategorii „czymś innym”, określając Go mianem wytworu imaginacji, kulturowego narzędzia sterowania masami, wskazując jednocześnie na własną niewiarę w Jego realne i autonomiczne istnienie. Także obojętni religijnie i niezdecydowani w połowie przypadków wykazują niemożność określenia Boga, rzadko nazywając Go osobą.

Z tabeli 2 wynika, że również częste praktyki religijne nie chronią respondentów przed niezrozumieniem tego dogmatu. Jednak wśród często praktykujących najwięcej jest osób rozumiejących ideę Boga zgodnie z nauczaniem kościelnym (co prawda to tylko 1/4 regularnie uczęszczających na mszę). Im rzadsze praktyki religijne, tym rzadsze jest utożsamianie Boga z osobą, i odwrotnie: brak praktyk wyraźnie łączy się z pojmowaniem Boga jako czegoś (kogoś), czego nie da się

Tabela 2. Bóg jest według mnie / Jestem osobą praktykującą

Bóg jest według mnie		Jestem osobą praktykującą				Ogółem
		regularnie (w każdą lub prawie każdą niedzielę)	nieregularnie (od czasu do czasu)	nie praktykuję od kilku lat	nigdy nie praktykowałem	
Osobą	L.	199	113	16	0	328
	%	25,6	15,8	8,7	0,0	19,5
Ideą	L.	156	178	43	2	379
	%	20,1	24,8	23,4	40,0	22,5
Energia	L.	112	70	12	0	194
	%	14,4	9,8	6,5	0,0	11,5
Czymś (kimś) nieokreślonym	L.	229	310	77	3	619
	%	29,5	43,2	41,8	60,0	36,8
Czymś innym	L.	80	46	36	0	162
	%	10,3	6,4	19,6	0,0	9,6
Ogółem	L.	776	717	184	5	1682
	%	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

jednoznacznie określić. Zatem częste uczestnictwo we mszach św. przyczynia się przynajmniej do utrwalenia w pamięci przyswojonych zasad wiary, a powtarzanie ze zrozumieniem modlitw i czynności rytualnych umożliwia zapamiętanie bardziej szczegółowych elementów doktryny. Sporadyczne „spotkania z religią” nie dają szansy na jej pogłębione zrozumienie i uznanie za własną. W takim przypadku pozostanie ona elementem folkloru, ozdobnikiem ważnych wydarzeń życiowych lub spełnianym z przyzwyczajenia obowiązkiem.

Innym źródłem wiedzy na temat świętości i funkcjonowania dusz zbawionych jest wyznanie wiary, które wypowiadają wierni uczestniczący w mszy św. Artykuł wiary dotyczący obcowania świętych wskazuje na wzajemną zależność wiernych żyjących życiem doczesnym i wiernych zbawionych żyjących życiem wiecznym. W badaniach własnych zapytałam respondentów, jak rozumieją to określenie. Ich odpowiedzi można podzielić na cztery grupy, w zależności od stopnia zrozumienia i zgodności z nauką Kościoła:

- odpowiedzi świadczące o niewiedzy respondenta, typu: nie wiem bądź nie rozumiem tego stwierdzenia (6,2%),
- odpowiedzi świadczące o nikłej wiedzy badanego, której poziom nie pozwala na proste wytłumaczenie zagadnienia, typu: wiem, ale nie umiem wytłumaczyć (15,6%),
- odpowiedzi świadczące o posiadaniu przynajmniej podstawowych informacji na temat świętości, choć niepozwalających na właściwe i wyczerpujące

omówienie problemu; dotyczą one tylko jakiegoś aspektu zagadnienia, np. kult świętych, wiara w istnienie świętych, modlitwa za zmarłych, branie przykładu ze świętych, możliwość wypraszania łask u świętych, kontakt świętych z Bogiem (58%),

– odpowiedzi świadczące o posiadaniu usystematyzowanej wiedzy na temat świętości, dysponowaniu wieloma informacjami i rozumieniu ich, m.in.: duchowa łączność ludzi żyjących na ziemi ze świętymi w niebie, duchowa obecność tych, którzy wyprzedzili nas w drodze do nieba, czuwanie i opieka ze strony świętych nad nami, święci istnieją i mogą wstawiać się za nami u Boga, dowód na to, że dusza ludzka jest nieśmiertelna i że dusze zbawionych są w stanie pomagać ludziom na ziemi (20,2%).

Dane te zostały zaprezentowane w tabeli 3.

Tabela 3. Poziom wiedzy oraz zrozumienia dogmatu o obcowaniu świętych

Poziom wiedzy	Niewiedza	Niski poziom	Średni poziom	Wysoki poziom
% odpowiedzi	6,3	15,6	58,0	20,2

Źródło: opracowanie własne.

Współczesne nauczanie Kościoła podkreśla uniwersalne powołanie wszystkich ludzi do prowadzenia świętego życia. Treści te przekazywane są zarówno w programie katechezy szkolnej, homiletyce kościelnej, jak i różnych masowych spotkaniach modlitewnych. Wiedzę na temat powszechnego powołania do świętości wykazuje 58,3% badanych, natomiast 21,5% twierdzi niezgodnie z nauką Kościoła, że tylko niektórzy zostali wybrani do tej drogi, a kolejne 18,6% nie posiada wiedzy na ten temat. Ten ostatni odsetek jest zastanawiający, ponieważ nie są to tylko respondenci niewierzący lub innego wyznania (tak duża liczba wskazuje również na udział katolików; niekatolików – zarówno innego wyznania, jak i niewierzących – było 96). Być może jest to nie tylko przejaw ignorancji, ale również wątpliwości, niechęci do zajmowania się tym tematem lub braku ustalonej opinii.

Najważniejszym czynnikiem wpływającym na kształtowanie się wiedzy na temat możliwości zostania świętym jest częstotliwość uczestnictwa w praktykach. Widać wyraźnie, że wśród osób, które udzieliły właściwej odpowiedzi, najwięcej jest praktykujących regularnie (71,2%). W tej kategorii najmniej respondentów udzieliło odpowiedzi „nie wiem” (11%). Wraz ze zmniejszaniem się regularności w praktykach wzrasta poziom niewiedzy respondentów i zwiększa się liczba odpowiedzi błędnych. Kategoria osób, które nigdy nie praktykowały, ale udzieliły w kwestionariuszu odpowiedzi, jest liczebnie niewielka (5 osób), trudno więc operować tu odsetkami i mówić o jakiejś przewadze, niemniej 4 z 5 osób udzieliło odpowiedzi „nie wiem”, a tylko jedna odpowiedziała prawidłowo.

Tabela 4. Jak sądzisz, czy każdy człowiek może prowadzić święte życie i zostać świętym?/
Jestem osobą praktykującą

Jak sądzisz, czy każdy człowiek może prowadzić święte życie i zostać świętym?		Jestem osobą praktykującą				Ogółem
		regularnie (w każdą lub prawie każdą niedzielę)	nieregularnie (od czasu do czasu)	nie praktykuję od kilku lat	nigdy nie praktykowałem	
Tak, wszyscy ludzie zostali powołani do świętości	L.	597	402	70	1	1070
	%	71,2	52,3	36,5	20,0	59,3
Nie, tylko niektórzy zostali powołani do świętości	L.	150	201	43	0	394
	%	17,9	26,1	22,4	0,0	21,8
Nie wiem	L.	92	166	79	4	341
	%	11,0	21,6	41,1	80,0	18,9
Ogółem	L.	839	769	192	5	1805
	%	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Uwidocznili się również dość wyraźny wpływ zmiennej miejsca zamieszkania na posiadany zasób wiedzy religijnej. Mieszkańcy dużego miasta wykazują najszerszą wiedzę w omawianym temacie (odpowiedzi właściwe – 44%, podczas gdy mieszkańcy wszystkich pozostałych typów miejscowości prezentują takie odpowiedzi na poziomie około 60%). Ponadto najczęściej ze wszystkich kategorii miejscowości odpowiadają oni błędnie i najczęściej przyznają się do niewiedzy. Najwyższym poziomem wiedzy wykazali się mieszkańcy małego (63,9%) i średniego miasta (60,1%).

Inną zmienną związaną z poziomem wiedzy religijnej jest deklaracja chęci osiągnięcia świętości. Spośród osób, które chciałyby być świętymi, aż 80,3% posiada wiedzę dotyczącą powszechnego powołania do świętości. Dla porównania taką wiedzę posiada 46,2% osób niezainteresowanych taką perspektywą, natomiast ponad połowa tej grupy albo odpowiada błędnie, albo wykazuje się niewiedzą. Można zatem wysnuć wniosek, że jeśli na czymś badanej młodzieży zależy, dąży do poznania i uzyskania informacji na interesujący ją temat. Jest to jak najbardziej naturalna skłonność, która przejawia się też w działaniu odwrotnym.

2. Elementy wiedzy eklezjalnej

Innym rozpatrywanym elementem jest wiedza na temat funkcjonowania w Kościele osób nazywanych błogosławionymi i świętymi oraz praktyki wynoszenia ich na ołtarze, uzyskiwana głównie w trakcie nauczania katechetycznego w szkołach. Zdecydowana większość badanych (92,6%) posiada wiedzę na temat tej praktyki

Kościół, polegającej na publicznym ogłaszaniu czyjejs świętości i nakazywaniu odnoszenia się do niej z czcią oraz propagowaniu jej kultu. Wiedza ta pochodzi w dużej mierze z nauki religii w szkole, z uczestnictwa w życiu religijnym parafii i z życia codziennego. Najlepszą wiedzą w tym zakresie dysponują mieszkańcy miasta średniej wielkości (94,6%), chociaż różnica pomiędzy mieszkańcami wsi, małego i średniego miasta wynosi zaledwie ułamek procenta. Większa różnica pojawia się w przypadku dużego miasta, gdzie o połowę większy od pozostałych kategorii miejscowości jest odsetek osób, które nie wiedzą o tej praktyce. Najprawdopodobniej jest to związane z rzadszym niż w innych typach miejscowości udziałem w katechezie szkolnej oraz większą liczbą osób deklarujących niereligijność.

Jedynie częstotliwość uczestnictwa w mszy św. ma wyraźny wpływ na poziom wiedzy w tym zakresie. Osoby uczęszczające na msze św., regularnie i sporadycznie wykazują się o wiele lepszą wiedzą (ponad 90% pozytywnych odpowiedzi) pod tym względem od osób przyznających się do absencji (około 88%). Natomiast odpowiedzi pięciu osób nigdy niepraktykujących mogą być brane pod uwagę na innej zasadzie, choć wskazują, że część tej niewielkiej grupy także posiada wiedzę na ten temat.

Tabela 5. Wiem, że Kościół katolicki ogłasza niektórych swoich członków świętymi / Jestem osobą praktykującą

Wiem, że Kościół katolicki ogłasza niektórych swoich członków świętymi		Jestem osobą praktykującą				Ogółem
		regularnie (w każdą lub prawie każdą niedzielę)	nieregularnie (od czasu do czasu)	nie praktykuję od kilku lat	nigdy nie praktykowałem	
Tak, wiem	L.	816	709	172	2	1699
	%	96,3	91,8	88,7	40,0	93,5
Nie, nie wiem	L.	31	63	22	3	119
	%	3,7	8,2	11,3	60,0	6,5
Ogółem	L.	847	772	194	5	1818
	%	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Zasób informacji dotyczących świętości, prezentowany na lekcjach katechezy, w znacznym stopniu związany jest z nauczaniem papieża Jana Pawła II, który kładł szczególny nacisk na to zagadnienie. Bardzo wysoki poziom wiedzy na ten temat ukazuje rozkład odpowiedzi na pytanie o nauczanie papieża Jana Pawła II w kwestii świętości. Z kolei 39,1% badanych młodych ludzi ma jakiegokolwiek pojęcie na temat świętości i wie, że papież poruszał tę kwestię w swoim nauczaniu, natomiast 56,4% cokolwiek o tej sprawie słyszała. Bardzo niski odsetek osób przyznaje, że nie zna nauczania Jana Pawła II (2,5%).

3. Opinie i przekonania wynikające z wiedzy potocznej oraz z praktyki życia codziennego i odświętnego

Wśród osób badanych powszechne jest przekonanie o swoistym monopolu na świętość osób duchownych. Myślenie to nie jest całkiem bezzasadne, mając na uwadze wielowiekową praktykę Kościoła, wynoszącego na ołtarze przede wszystkim zakonników, zakonnice i księży. Większość szeroko znanych i popularnych świętych to osoby duchowne. Badani zapytani o imiona znanych sobie świętych i błogosławionych wymieniali przede wszystkim św. Franciszka z Asyżu, św. Stanisława, św. Jana, św. Jakuba, św. Józefa, św. Faustynę, św. Jadwigę królową. Tych, którzy wypisali jakiegokolwiek imię świętego, było 225, co daje 12,25%. Pozostałe osoby nie udzieliły odpowiedzi na to pytanie. Równie często wymieniani byli święci polscy, co innych narodowości. Znamienny jest fakt, że respondenci do grona świętych włączali gremialnie Jana Pawła II, który w momencie przeprowadzania badań posiadał oficjalnie status sługi Bożego i wobec którego toczyło się postępowanie kanonizacyjne, o czym respondenci wiedzieli.

Analizując uzyskane w badaniach dane, można zaryzykować wniosek, iż w potocznych opiniach pojęcie „świętość” zawiera w sobie element „odstraszający”. Zwykli ludzie wolą myśleć o swojej przyszłości duchowej w kategoriach zbawienia, ale nie świętości, która kojarzy im się z nadludzkim wysiłkiem, cierpieniem i walką z samym sobą. Poza tym pojęcie „zbawienie” wydaje się być lokowane wyłącznie w planach odległych, przyszłych, natomiast „świętość” dotyczy zarówno życia doczesnego, jak i przyszłego. Wydaje się, iż istniejący w społecznej świadomości lęk przed świętością, spowodowany przekonaniem, że święci cierpią niejako w „zwiększonym wymiarze” i na własną prośbę, skutecznie blokuje kreowanie ewentualnych celów, zamierzeń i działań natury duchowej. Powszechność tego przeświadczenia jest, jak się wydaje, związana z ogólnym poziomem wiedzy czy rozeznania w kwestiach religijnych i to wprost proporcjonalnie. Mniej więcej połowa respondentów pytanych o kwestię przejawiania przez współczesnych obawy przed świętością nie zgodziła się z tym stwierdzeniem (48,7%), podobny odsetek (46,2%) twierdził, że współcześni wykazują jednak obawę przed byciem świętym. Jako uzasadnienie lęku podawane są następujące powody: „bo boją się, że zostaną wyśmiani”; „boją się kpin otoczenia”; „boją się niezrozumienia”; „ludzie boją się wyzwania i cierpienia”; „boją się trudnego życia”; „boją się, że ich nazwą dziwakami”; „bo to niemożliwe i wymaga wyrzeczeń”; „bo to nienormalne”; „bo to niemożliwe”. Przekonanie o lęku wobec świętego modelu życia przeważa u większości uczestników wspólnot kościelnych (62,3%), natomiast wśród młodzieży do nich nienależącej takie przekonanie żywi 47,7% respondentów. Można by rzec, że osoby pozostające w bliższym kontakcie z religią są lepiej zorientowane w omawianym temacie niż

osoby stojące nieco na uboczu, w związku z tym są w stanie bardziej adekwatnie ocenić dystans młodych ludzi wobec religii, opisując go także w kategoriach „podskórnego” lęku, wpływającego na konkretne działania i sposób myślenia.

Podobną zależność widać w przypadku zmiennej uczestnictwa w praktykach. Respondenci regularnie praktykujący częściej mówią o istnieniu obaw przed świętością (58,4%). Wśród nich jest też najniższy odsetek osób wygłaszających opinie o braku tego lęku. Wraz ze spadkiem częstotliwości praktyk rośnie przekonanie o braku lęku wobec świętości. Abstrahując od tego, co było przyczyną, a co skutkiem, faktem jest, iż rzadsze praktykowanie sprzyja rozluźnieniu kontaktu, mentalnego i emocjonalnego, z religią. Jako następstwo tego stanu może pojawić się stopniowe lekceważenie lub obojętność wobec reguł, norm i wartości propagowanych przez uznawany dotąd za własny system wierzeń. W efekcie wiedza o istnieniu lęku przed świętością, tak jak i inne opinie oraz przeświadczenia funkcjonujące w świadomości zbiorowej członków danego społeczeństwa, przestaje być dostępna jednostkom niebiorącym czynnego udziału w życiu religijnym, sytuującym się na obrzeżach i będącym outsiderami.

Informacje na temat świętych i błogosławionych można uzyskać także poprzez zapoznanie się z historią i etymologią własnego imienia, bardzo często związanego z osobą wyniesioną na ołtarze. Zapytałam badaną młodzież, czy zna, nawet pobieżnie, życiorys swojego patrona od chrztu. 1/3 respondentów (33,6%) może cokolwiek powiedzieć na temat patrona, 1/3 zna jego życiorys częściowo (33,1%), a 1/3 nie ma na ten temat żadnego pojęcia (33,5%). Płeć nie odgrywa znaczącej roli w tym zakresie, choć wobec wyższych wskaźników „pobożności” wydawałoby się naturalne, iż kobiety wiedzą więcej na temat pochodzenia swego imienia i ewentualnego patrona. Okazuje się, że procentowo częściej, co prawda niewiele, mężczyźni deklarują dobry poziom wiedzy dotyczącej historii życia swego patrona. Kobiety częściej przyznają się do posiadania niepełnych informacji na ten temat. W bardzo podobnym procencie respondenci deklarują niewiedzę w tej sferze. Jak widać, nie jest to wiedza, której respondenci pragną i do posiadania której dążą. Można powiedzieć, że nie widzą oni potrzeby posiadania wiedzy na ten temat, ponieważ do niczego im ona nie służy.

Wśród respondentów zamieszkujących różne typy miejscowości największą wiedzą na ten temat dysponują mieszkańcy miasta średniej wielkości (40,1% odpowiedzi „tak”). Jednocześnie takiej odpowiedzi najrzadziej udzielają mieszkańcy wsi (32,6%). Analizując odpowiedzi w poszczególnych przedziałach odnoszących się do typu miejscowości, można zauważyć, że mieszkańcy wsi najczęściej odpowiadają, że znają życiorys swego patrona niedokładnie (35,6%). Respondenci z małego miasta zwykle nie znają żywotów swych patronów, ponieważ takie odpowiedzi górują nad pozostałymi (38%). W średnim mieście najwięcej osób zna dokładnie biografię własnego patrona (40,1%), natomiast w dużych miastach najliczniej reprezentowana jest odpowiedź negatywna (39,4%). Po raz kolejny

widać, że mieszkańcy dużych miast mają najniższe wskaźniki poziomu wiedzy religijnej, korespondującej zapewne z określonym profilem religijności.

Podobnie jest w przypadku częstotliwości uczestnictwa w mszy św. niedzielnej jako czynnika modyfikującego odpowiedzi. Najwięcej osób posiadających dobrą wiedzę na temat historii życia swego patrona rekrutuje się spośród respondentów regularnie uczestniczących w mszy św. (41,6%). Wraz ze spadkiem regularności uczestnictwa w mszy św. spada gwałtownie odsetek osób posiadających wiedzę w takim stopniu (28% – nieregularne uczestnictwo). Odwrotną zależność można zaobserwować w przypadku odpowiedzi negatywnej na to pytanie – im rzadszy udział w mszy św., tym częstsze wskazywanie na odpowiedź „nie wiem”. Z tego powodu osoby nieregularnie uczestniczące w mszy św., deklarujące niewiedzę na ten temat, górują liczebnie nad osobami posiadającymi informacje o swoim patronie. Zmienna ta jest, jak się okazuje, jednym z najistotniejszych czynników wpływających na różne omawiane zależności.

Tabela 6. Czy znasz historię życia swojego patrona? / Jestem osobą praktykującą

Czy znasz historię życia swojego patrona?		Jestem osobą praktykującą				Ogółem
		regularnie (w każdą lub prawie każdą niedzielę)	nieregularnie (od czasu do czasu)	nie praktykuję od kilku lat	nigdy nie praktykowałem	
Tak	L.	350	215	51	0	616
	%	41,6	28,0	26,6	0,0	34,1
Niedokładnie	L.	279	252	43	1	575
	%	33,2	32,8	22,4	20,0	31,8
Nie	L.	212	301	98	4	615
	%	25,2	39,2	51,0	80,0	34,1
Ogółem	L.	841	768	192	5	1806
	%	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Źródło: opracowanie własne.

Innym czynnikiem, który w wysokim stopniu wpływa na kształt odpowiedzi respondentów, jest przejawiane pragnienie bycia świętym. Osoby, które deklarują chęć wyboru świętej drogi życia, częściej posiadają dobrą wiedzę o swoim patronie (41,7%) niż osoby niechętne (29,5%). Respondenci, którym nie zależy na osobistej świętości, najczęściej deklarowali brak wiedzy na temat swojego patrona (39,4%).

W podsumowaniu należy stwierdzić, że opinie, wiedza i przekonania związane z zagadnieniem świętego życia u większej części respondentów są pozytywne, jest ono bowiem uważane za ideał, do którego należy dążyć, lub drogę do szczęścia, którym jest Bóg. Znamienne jest zaś to, że ułamek procenta określił je jako zachęcającą dla nich samych perspektywę. Mówiąc inaczej, badanej

młodości święte życie jawi się jako bardzo pozytywna, pełna dobra i cnoty droga życiowa, ale niekoniecznie jako propozycja dla nich samych. Jest to ideał bardzo odległy od realnego życia, obecny w deklaracjach, ale nie w marzeniach, istniejący głównie na płaszczyźnie intelektualnej w formie zasobu informacji, których nie przekształca się w dyrektywy działania ani nie tworzy z nich zbioru wartości, celów i planów, które chciałoby się realizować. Istotną kwestią jest bardzo wysoki odsetek braku odpowiedzi (43,3%), wskazujący na obojętność lub lekceważenie tego tematu – aż 797 osób nie potrafiło lub nie chciało odpowiedzieć na to pytanie.

Opinia o świętym życiu najsilniej jest modyfikowana przez wykazywane pragnienie jego osiągnięcia. Osoby pragnące świętości uważają ją za ideał, do którego trzeba dążyć (41,5% odpowiedzi), natomiast respondenci niewidzący siebie w roli świętych odpowiadają tak w 23%. Osoby z pierwszej grupy widzą też świętość jako drogę, na której można osiągnąć szczęście w postaci zjednoczenia z Bogiem (21,5%), zaś osoby dystansujące się odpowiadają w ten sposób w 14,5%. W tej sytuacji zdumiewa niekonsekwencja 4 osób „świętych”, które twierdzą, że jest to perspektywa niezgodna z ich aspiracjami. Jedna osoba z tej grupy uznała ją za zachęcającą propozycję, natomiast w grupie niedążących do świętości znalazło się 8 takich osób. Dla niewielkiego odsetka badanych w obu grupach święte życie stanowi fantastyczną wizję, niemożliwą do spełnienia, podobnie nieznaczna liczebnie jest grupa uczniów podkreślających trudy i cierpienia związane z wyborem takiej drogi. Wobec tego dość optymistycznego obrazu świętego życia należałoby się spodziewać znacznej liczby chętnych realizujących uniwersalne powołanie do świętości. Okazuje się jednak, że istnieje duży rozdźwięk pomiędzy świetlanym obrazem świętości i osób świętych a rzeczywistą chęcią ich naśladowania.

Respondenci spodziewają się w większości, że święty sposób życia jest i będzie realizowany, jednakże nie przez nich samych, ale przez anonimowych „innych”, wybranych i lepiej do tego przygotowanych.

Zakończenie

Badani uczniowie wykazali dobry poziom wiedzy ogólnej co do większości rozpatrywanych treści dogmatycznych i katechetycznych. Zwykle odpowiedzi są zgodne z nauczaniem Kościoła, szczególnie te dotyczące istnienia praktyki wynoszenia na ołtarze, znaczenia i sensu wiary o obcowaniu świętych. Uczniowie deklarowali też posiadanie pełnej lub fragmentarycznej wiedzy na temat nauczania papieskiego związanego z zagadnieniem świętości oraz powszechnego powołania do świętości. Braki wiedzy i błędy zanotowane zostały jako rzadziej występujące i dotyczyły znajomości sylwetek osób świętych w poszczególnych

kategoriach oraz swoich patronów do chrztu, obecne też było przekonanie o monopolu duchownych na osiągnięcie świętości.

Interesujący jest fakt, iż wśród zmiennych branych pod uwagę odnośnie do ogólnego poziomu wiedzy religijnej tylko jedna odgrywa znaczącą rolę w różnicowaniu odpowiedzi, czyli częstotliwość praktyk religijnych, zwłaszcza uczestnictwa w niedzielnej mszy św. Osoby praktykujące regularnie i często w porównaniu do osób niepraktykujących wykazują zdecydowanie lepszą wiedzę religijną i ogólne rozeznanie w temacie. Natomiast zmienną, która w najmniejszym stopniu wpływa na badane elementy wiedzy religijnej respondentów i wynikające z niej przekonania, jest płeć. Jest to zapewne spowodowane wspólnym nauczaniem katechetycznym i uczestnictwem w życiu społecznym na równych zasadach, a także stałym kontaktem z rówieśnikami poza szkołą.

Szczególnej uwagi wymaga omówienie kwestii posiadanego obrazu Boga. Zarówno ogółem, jak i w przypadku prawie wszystkich analizowanych zmiennych niezależnych odpowiedzi udzielane przez zdecydowaną większość respondentów są niezgodne z doktryną i świadczą o braku wiedzy na ten temat lub raczej o najbardziej osobistym przekonaniu. Jedną z prawdopodobnych przyczyn tej sytuacji może być niezrozumienie, czym w zasadzie jest osobowa natura Boga, na czym ona polega i z jakimi wskaźnikami się wiąże. Jedną zmienną, która modyfikowała odpowiedzi w istotny sposób, była częstotliwość praktyk religijnych.

Ogólną opinię respondentów na temat świętości jako drogi życiowej oraz osób świętych, kształtowaną przez posiadany zasób wiedzy, można określić jako pozytywną. W większości przypadków jednak posiadane przez uczniów informacje mają jedynie walor poznawczy, bez istotnego znaczenia dla kształtowania się postawy zaangażowania religijnego. Potwierdza to tym samym tezę J. Mariańskiego przytoczoną na początku artykułu.

Literatura

- Babin P. (1965). *Faith and the adolescent*. Nowy Jork: Herder and Herder.
- Libiszowska-Żółtkowska M. (1993). *Współczesne formy obecności – absencji religii w życiu państwa i społeczeństwa*. „Kultura i Społeczeństwo” nr 2, s. 97.
- Mariański J. (1991). *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków: Nomos.
- Piwowarski W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: RW KUL.
- Stala J. (2006). *Dzisiejsza młodzież powiedziała, że...* Kielce: Jedność.
- Tuohy D., Cairns P. (2000). *Youth 2K. Threat or promise to a religious culture*. Dublin: Marino Institute of Education.
- Whelan Ch., Fahey T. (1996). *Religious change in Ireland 1981–1990*. W: E. Cassidy (red.), *Faith and culture in the Irish context*. Dublin: Veritas Publ., ss. 101–109.

Streszczenie

Wiedza religijna, będąc jednym z wymiarów religijności, stanowi niezbędny element konstruowania świadomej i dojrzałej postawy wobec wiary. Szczególne znaczenie ma ona w przypadku młodzieży szkolnej, której życie religijne dopiero się kształtuje. Oprócz informacji zdobywanych na lekcjach katechezy młodzi ludzie czerpią wiedzę na temat wiary z uczestnictwa w praktykach religijnych, obserwacji zachowania innych, rozmów z bliskimi, mediów i dostępnej literatury. W wyniku tego kształtują się ich opinie, przeświadczenia, a także domysły, będące częścią składową intelektualnego aspektu świadomości religijnej. W 2010 r. przeprowadziłam wśród 1841 uczniów szkół średnich województwa lubelskiego badania sondażowe dotyczące funkcjonowania pojęcia świętości w znaczeniu religijnym w świadomości współczesnej młodzieży. Artykuł stanowi prezentację wyników tych badań, odnoszących się do zasobów wiedzy, opinii i przekonań respondentów na temat świętości.

Słowa kluczowe: badania religijności, religijność młodzieży, wiedza religijna, świętość

Summary

A state of knowledge of the high school graduates in Lublin voivodship on holiness. A test report

Religious knowledge, being one of the dimensions of religiosity, is necessary for constructing an informed and mature attitude towards faith. This is particularly important in the case of adolescents, whose religious life is only emerging. In addition to the information acquired in the classroom work, young people get knowledge about faith from participating in religious practices, behavior observation, interviews with others, the media and the available literature. Under their influence shall be reviews, believe and guesses, which is part of the intellectual aspect of the religious consciousness. In 2010 I moved among the 1841 high school pupils of Lublin voivodship survey, concerning the operation of the concept of holiness in the sense of religious in the minds of today's youth. This article is a presentation of the results of these studies relating to the stock of knowledge, opinions and beliefs of respondents related to the issue of holiness.

Keywords: religious studies, youth religiosity, religious knowledge, holiness

EMILIA ZIMNICA-KUZIOLA

Uniwersytet Łódzki
Instytut Socjologii

Lednica jako jedna z form ewangelizacji młodzieży

Wstęp

Celem mojego artykułu jest ukazanie socjologicznego i religijnego wymiaru Spotkań Młodych w Lednicy. Chcę pokazać nadzieje organizatorów na rozbudzenie religijne młodzieży i jednocześnie obawy komentatorów przed powierzchownością masowego przeżycia religijnego.

Socjalizacja religijna w Polsce wchodzi w fazę kryzysu, co spowodowane jest przemianami systemowymi, przechodzeniem od społeczeństwa tradycyjnego do pluralistycznego. Transformacja dotyczy także sfery religijnej – religijność kulturowa, środowiskowa, konformistyczna ustępuje miejsca religijności „z wyboru”. Tracą na znaczeniu instytucje odpowiedzialne za przekazywanie dziedzictwa religijnego, natomiast coraz silniej oddziałują modele zachowań propagowane przez masowe media (relatywizm, liberalizm, indywidualizm, subiektywizm). Słabnie więź młodzieży z parafią, ze środowiskiem konfesyjnym, także ze względu na przeniesienie lekcji religii z sal katechetycznych do szkół. Badania empiryczne pokazują, że religijność młodzieży – szczególnie w wymiarze praktyk kultowych – cechuje mniejsza dynamika w porównaniu z pokoleniem jej rodziców (Stepulak 2010: 14; Zaręba 2004: 370–374).

Kościół poszukuje zatem możliwości ukazania młodzieży atrakcyjności religijnego modelu życia. Niezmiernie ważne dla efektywności przekazu „depozytu wiary” jest znalezienie skutecznych sposobów oddziaływania. Organizacja masowych spotkań o charakterze religijnym jest jedną ze strategii zaintereso-

wania młodych przekazywaną z pokolenia na pokolenie kulturą religijną. Jedną z inicjatyw duszpasterskich Kościoła są lednickie spotkania młodzieży, które w 2013 r. odbyły się już po raz siedemnasty.

1. Historia i specyfika spotkań

Ogólnopolskie coroczne zloty katolickiej młodzieży, zwane Lednicą, rozpoczęły się w 1997 r. Ich pomysłodawcą i głównym organizatorem jest dominikanin ojciec Jan Góra¹. W miejscu spotkań (Pola Lednickie, w pobliżu trasy z Poznania do Gniezna) według przekazów historycznych miał miejsce chrzest Polski. Od 2005 r. są one organizowane w pierwszą sobotę czerwca [4] i gromadzą tysiące uczestników (w pierwszym brało udział 20 tys. młodych, w 2002 r. już 100 tys., rekordową liczbę 160 tys. odnotowano w 2004 r., od tego czasu liczba uczestników systematycznie spada, na zlocie w 2012 r. było ich 60 tys.) [5]².

Ważnym momentem Spotkania Młodych jest przekroczenie przez uczestników Bramy Trzeciego Tysiąclecia (jest to wielka stalowa konstrukcja w kształcie ryby), która stanowi symbol wolicjonalnego wejścia w rzeczywistość wiary chrześcijańskiej. Główne uroczystości rozpoczynają się od wprowadzenia relikwii św. Wojciecha, następnie odprawiane są nabożeństwa, wieczorem celebrowana jest msza św., a po niej różaniec bądź droga krzyżowa. Po końcowym błogosławieństwie uczestnicy wracają do swoich środowisk, by – w założeniu organizatorów – świadomie i otwarcie wyznawać wiarę w Chrystusa.

W program spotkań wpisana jest ekspresja w postaci tańca, śpiewu, gestów, ruchu, ale nie brak też chwil refleksji, zadumy i adoracji. Młodzi mają się wyciszyć, skoncentrować na długiej liturgii, klęknąć przed monstrancją z Najświętszym Sakramentem. Wymaga to religijnego przygotowania tej młodzieży, bo choć nie wszystkim towarzyszy religijna motywacja, często ci mniej zaangażowani uczestnicy naśladują pozostałych, bardziej religijnie nastawionych.

Spotkanie nie ma charakteru improwizacji, wręcz przeciwnie – pracuje nad nim sztab ludzi, profesjonalni choreografowie, muzycy, tancerze. Organizatorzy zapewniali: „Powstają specjalne pieśni do zaśpiewania przez 100 tysięcy ludzi. Profesor Emil Wesołowski, choreograf, przygotowuje za każdym razem inscenizację. Zamówiliśmy też specjalną mszę świętą. Jej autorem jest ks. prof. Piotr Nawrot, misjonarz werbista z Boliwii, odkrywca muzyki Indian południowoamerykańskich: To jest istna eksplozja radości. Przygotowujemy balet, przygotowujemy tańce, uczyliśmy się działać w wielkiej masie 100 tysięcy ludzi” (Kwiatkowska

¹ Od kilku lat uczestniczą w nich także grupy młodych chrześcijan z całej Europy.

² Inne dane (znacznie wyższe) o liczbie uczestników podają źródła o profilu religijnym, np. agencja KAI w 2005 r. odnotowała 200 tys. młodych ludzi, a nie 150 tys. – jak odnotował tygodnik „Wprost” [6, 3].

i Polak 2004: 68). Schola lednicka wykonuje wielogłosowe śpiewy, a od 2001 r. wspomaga ją zespół góralski Siewcy Lednicy.

Warto też wspomnieć o szeroko zakrojonej działalności promocyjnej, m.in. o stronie internetowej (www.lednica2000.pl) poświęconej Lednicy, tworzonej przez organizatorów i uczestników spotkań. Młodzi ludzie na forum wymieniają opinie, dzielą się przeżyciami, omawiają kolejne edycje, udzielają informacji (np. wskazówek dotyczących dojazdu), zachęcają niezdecydowanych. Rolę przygotowawczą spełnia też lednicka gazeta, która ukazuje się kilka miesięcy przed głównym wydarzeniem na Polach Lednickich. Każde takie spotkanie ma swój motyw przewodni, który znany jest już rok wcześniej. O. Jan Góra mówi:

Jeszcze nie ma formy, a treść już jest podana i my nad nią pracujemy w zespołach. Treść jest pierwsza, jest zasiewana, a kiełkuje przez cały rok, by zakwitnąć dopiero nad Lednicą. Owoce dojrzewają już poza naszym zasięgiem i nie my je zbieramy (Kwiatkowska i Polak 2004: 57).

Trzeba dodać, że Spotkania Młodych nagłaśniają masowe media, nie tylko Telewizja Trwam, Radio Maryja, Religia TV, ale także Telewizja Polska, która w latach 2000–2009 transmitowała wybrane punkty lednickiego programu. Lednica obecna jest na Facebooku (ma ponad 16 tys. zarejestrowanych fanów), a pieśni lednickie, homilie i konferencje dostępne są na kanale YouTube. O. Jan Góra podkreśla gotowość sponsorów do wspierania tej inicjatywy: „Bez przerwy dostaję telefony od ludzi, którzy prześcigają się w donacjach. Jeden przedsiębiorca obiecuje, że da ozdobny fotel, drugi zrobi kawałek drogi, trzeci wydrukuje ulotki. Sam się dziwię, skąd się to bierze. Ludzie pragną uczestnictwa w czymś poważnym i prawdziwym” (Kwiatkowska i Polak 2004). Lednicę wspierają osoby prywatne, a także firmy, takie jak: PZU, Poczta Polska, PKO BP i Wyższa Szkoła Bankowa w Poznaniu. Lednica integruje, wyzwala altruizm, chęć współpracy. Wolontariusze – a są wśród nich lekarze, policjanci, energetycy, strażacy – włączają się w organizację spotkania, prawdopodobnie nie tylko z religijnych pobudek. Dla uczestników niezwykle jest odczucie solidarności i braterstwa, zjednoczenie wokół wspólnej sprawy.

W spotkaniach uczestniczyli hierarchowie polskiego Kościoła: prymas Józef Glemp, arcybiskupi i biskupi, m.in. Henryk Muszyński, Stanisław Gądecki, Alfons Nossol, Marek Jędraszewski czy Kazimierz Nycz. Ojciec Góra podkreśla jednak w wywiadach, że w Lednicy to młodzież jest najważniejsza, a luminarze Kościoła uczą się z nią rozmawiać językiem pozbawionym patosu i sztuczności. Nie mogą perorować, celem nadrzędnym ich nauczania ma być bowiem transponowanie religijnych treści na sferę codziennych doświadczeń człowieka.

O. Jan Góra wielokrotnie podkreślał zainteresowanie Lednicą papieża Jana Pawła II. To jemu przypisuje pomysł utworzenia takiego religijnego ośrodka, jak również koncepcję symbolicznego przejścia uczestników przez bramę (niemniej

sam podjął decyzję, że ową bramą ma być ryba, symbol Chrystusa). Papież przekazał kamień węgielny na budowę Lednicy (głowica ze starożytnej kolumny z ogrodu Pałacu Apostolskiego), był też zawsze pośrednio obecny wśród młodych dzięki nagraniom orędzia na taśmie magnetofonowej, a później na kasecie wideo. Technika i nowoczesne środki komunikowania wspierają procesy ewangelizacyjne – młodzież zgromadzona nad Jeziorem Lednickim śledzi na telebimach przesłania papieskie. Po śmierci Jana Pawła II, także jego następcą, Benedykt XVI, każdego roku przysyłał pozdrowienia i słowa zachęty do pogłębiania wiary dla zgromadzonej na Polach Lednickich młodzieży: „To jest zawsze moment kulminacyjny Lednicy – słowo Ojca Świętego i jego solidarność z młodzieżą. To za każdym razem podnosi rangę spotkania” – stwierdza dominikanin (Kwiatkowska i Polak 2004: 67). Jego inicjatywa od początku budziła kontrowersje, wielu obserwatorów, także z kręgów kościelnych, wyrażało niechęć i obawy wobec tego pomysłu. Jednak liczne grono zakonników, księży, seminarzystów pospieszyło z pomocą organizacyjną (poparcie samego papieża, wbrew malkontentom, z pewnością było czynnikiem mobilizującym do zaangażowania się w to przedsięwzięcie). Na miejscu spotkań w 2007 r. powstał też Dom Jana Pawła II, który gromadzi pamiątki po nim (jest tu m.in. sutanna, ornat, kielich, szkaplerz, paliusz, piuska, buty, laska, ręcznik, a nawet odlew ręki papieża).

2. Emocjonalny wymiar religijnego rytuału

Randall Collins (2011) opracował teorię rytuałów interakcyjnych, w której zwraca uwagę na energię emocjonalną, tworzoną podczas spotkań *face to face*, zogniskowanych wokół wspólnego przedmiotu (świętego obiektu – według Émile’a Durkheima). W rytuałach religijnych można wyodrębnić cztery główne składniki:

- fizyczną współobecność grupy ludzi (oddziaływanie cielesną obecnością),
- bariery wobec outsiderów (granice oddzielające od osób z zewnątrz),
- wspólne działanie lub wydarzenie (koncentracja uwagi na symbolach relacji społecznej),
- wspólny nastrój (koordynacja ruchowa – tańce, układy choreograficzne; powtarzanie formuł modlitw, śpiewy),

W rytuale następuje intensyfikacja wspólnego doświadczenia, wzmocnienie indywidualnego przeżycia. Główne efekty rytualne to:

- solidarność grupowa, poczucie przynależności,
- energia emocjonalna jednostki, dająca poczucie siły, mocy, entuzjazmu, zaufania, chęci do działania (przenoszona do innych codziennych sytuacji),
- szacunek wobec symboli (ikon wizualnych, słów),
- poczucie moralności, duma z przynależności do grupy, przyjęcie jej etosu (Collins 2011: 64–65).

Lednica to wydarzenie (sytuacja społeczna), w którym można analitycznie wyodrębnić podstawowe elementy teorii Collinsa: zbiorowe uniesienie, wzruszenie, ekscytację (*collective effervescence*), indukowanie emocji (*emotional entrainment*), wzajemne wpływanie na siebie jednostek skupionych wokół świętych obiektów. W Lednicy, jak stwierdził Grzegorz Polak, „to forma niesie treść zawartą w bogatej symbolice, która próbuje łączyć to, co stare, zakorzenione w Piśmie Świętym i w polskiej tradycji, ze współczesnością. Lednica – jak ktoś powiedział – to ogromny teatr symboli religijnych” (Kwiatkowska i Polak 2004: 57). Uczestnicy rekolekcji każdego roku otrzymują starannie przemyślane podarunki, np. tabliczki z dekalogiem wielkości karty kredytowej, woreczki z solą, pierścienie z wygrawerowanym znakiem ryby, wioselka z przesłaniem (*Nie bój się. Wyptyń na głębię. Jest przy Tobie Chrystus*) i podpisem Jana Pawła II, monety o nominale 5 talentów, ampułki z winem, chleb, stalowe repliki rybek, a także tradycyjne dewocjonalia: mosiężne medaliki z wizerunkiem Maryi, krzyżyki, różańce, brewiarze, książeczki z Listami św. Pawła. O. Jan Góra wyjaśnia:

Symbol pomaga nam wyprzedzić czas, bo jest szybszy od niego. To jest taki cudowny skrót. Za pomocą symbolu docieramy bezpośrednio do młodych. Mamy tylko kilka godzin wieczornych i nocnych do dyspozycji, w czasie których musimy wystrzelić raketą pełną treści i sensu (Kwiatkowska i Polak 2004: 58).

Symbole lednickie nawiązują ściśle do tematyki spotkania, każdego roku innej (np. w 2002 r. było to „Wesele w Kanie Galilejskiej”, w 2003 r. „Nabożeństwo talentów”, a w 2004 r. „Daj się złowić w sieć Miłości”). Reinterpretacja symboli religijnych, przekładanie ich semantycznego potencjału na rzeczywistość wiary współczesnego *homo religiosus* ma ogromne znaczenie dla młodych uczestników Lednicy. Symbole chrześcijańskie bezpośrednio odsyłają do treści ewangelicznych. Jeden z organizatorów spotkań, ks. Tomasz Dostatni, stwierdza:

Młódzież naprawdę woli język symboli i obrazu od długich wywodów intelektualno-naukowych. Jako dominikanin jestem kaznodzieją, każdego dnia staram się głosić Słowo Boże i wiem, jak trudne jest ukazanie prawd Ewangelii za pomocą samego słowa. W dobie, której symbolem jest antena satelitarna i ekran komputera, samo wypowiedane słowo jest często nie tylko nieprzekonywające, ale po prostu niezrozumiałe (Kwiatkowska i Polak 2004: 113–114).

Upominki przywiezione z Lednicy nie pozwalają zapomnieć o treściach tam przekazywanych, stają się też znakiem przynależności do wspólnoty, pozwalającym zidentyfikować „swoich”.

Młodzi ludzie uczestniczący w spotkaniach mają szansę wyrazić swoje uczucia religijne: tańczą, śpiewają, kontemplują, niemal wszyscy podkreślają siłę emocjonalnego przeżycia, piszą na forum internetowym o radości, entuzjazmie.

O. Jan Góra tłumaczy to zjawisko na sposób religijny:

[...] ten entuzjazm jest dzięki temu, że zostaje wybrana wartość zasadnicza, sam Chrystus, wszystkie inne wybory zawarte są w tym jednym. Dlatego taka ulga i radość (Kwiatkowska i Polak 2004: 60).

Do emocjonalności spotkań przyczyniają się także czynniki społeczne i uwarunkowania przestrzenne:

Nie ma też ograniczenia murami kościoła, nie ma skrępowania obecnością Najświętszego Sakramentu. Trudno byłoby szaleć w kościele. Brak murów sprawia wrażenie, że jesteśmy u siebie, a nie u kogoś i że te pola do nas należą. Dlatego tak udaje się tutaj śpiew, taniec i gest serdeczny ku drugiemu (Kwiatkowska i Polak 2004: 60).

Dla chrześcijan nie bez znaczenia jest doświadczenie przebywania wśród podobnie myślących, wśród ludzi, którzy nie wstydzą się manifestować swojej wiary. To świadectwo innych jest bardzo ważne, ponieważ podtrzymuje przyjętą w procesie socjalizacji strukturę wiarygodności. Uczestnicy zlotu piszą, że Lednica to doświadczenie, które „wyzwala tęsknotę” za ponownym odczuciem wspólnoty i „dodaje skrzydeł” na co dzień. Egzemplifikacją takiego sposobu postrzegania i przeżywania treści spotkań mogą być wypowiedzi zamieszczone na forum Lednica 2000 [1]:

To nasze święto młodzieży chrześcijańskiej – to, co tam przeżyłam, niesamowicie mnie umocniło duchowo, spotkanie z młodymi ludźmi, którzy wierzą tak jak ja, sprawiło, że poczułam się bezpieczna i wyjątkowa (wracałam do domu z podniesioną głową, dumna ze swego chrześcijaństwa) i straciłam wszelkie wątpliwości, że chcę podążać za Bogiem. Na Lednicy po prostu czuje się obecność Jezusa Chrystusa (Karolina z Warszawy).

Podobało mi się, co za przeżycie niewiarygodne – nawet nie jestem w stanie ubrać tego w słowa. Bycie tam to coś niesamowitego, a atmosfera tam precudowna (Aneczka).

Przejście przez Bramę-Rybę, wybór Chrystusa to są chwile, dla których warto żyć i każdy, kto doświadczył tego wszystkiego, przyzna mi rację (kamillewy1801).

Mnie najbardziej poruszyło to, że mogłam wypowiadać się spokojnie... pomyśleć, co mam powiedzieć. I tak zeszło 2,5 h na trawie z księdzem face to face. Coś wspaniałego! Można powiedzieć, że spowiadałam się z całego życia (peaceexd).

Przeżyłem piękną spowiedź, poczułem bliskość Boga i dobroć ludzi. Naładowany zostałem pozytywną energią. Jestem szczęśliwy (Patrick).

Co mi dało to spotkanie? Przede wszystkim takie przekonanie, że istnieją jeszcze ludzie (i to całe mnóstwo – 100 000!), którzy mają głęboką wiarę i świadomie opowiadają się za Chrystusem, a także potrafią wychwalać Boga zabawą i tańcem bez żadnych środków typu alkohol [...] No i został mi po tym jakiś taki większy spokój wewnętrzny i radość (Phitherek).

Ale msza to był odlot! Najbardziej wstrząsnęło mną kazanie Ojca Walentego. Po prostu zostałem zmiażdżony i ryczałem jak bóbr. Będzie ono gdzieś w internecie? Jest to dla mnie bardzo ważne (Misiek).

Świetna atmosfera, dobra organizacja (klakson).

Oczywiście tańce, hulanki również niezapomniane... te rzesze rąk podniesione w górę, chwalcące Boga... Człowiek tam na pewno nie czuł się innym, czy samotnym... lecz pełen energii, wiary, nadziei... po prostu szczęśliwy... Oby ten stan ducha oddziaływał teraz u każdego jak u mnie w życiu codziennym (Ela).

Można powiedzieć, w nawiązaniu do R. Collinsa, że lednicki rytuał interakcyjny prowadzi do wytworzenia energii emocjonalnej, która nawet po zakończeniu rytuału, przywoływana w aktach retrospekcji, jeszcze długo podtrzymuje zapal religijny uczestników. Symbole przynależności grupowej, znaki jej tożsamości magazynują energię emocjonalną, są jej nośnikami. Wspomnienie sytuacji interakcyjnej odnawia pokłady emocjonalnej energii. Tęsknota za Lednicą jest zatem tęsknotą za doświadczeniem, które pozwala uzupełnić malejące zasoby emocjonalnej energii i animować swą religijność.

3. Ewangelizacja młodzieży w społeczeństwie doznań

Gerhard Schulze, analizując w latach 90. XX wieku przemiany społeczeństwa zachodnioniemieckiego, nazwał je „społeczeństwem doznań” (za: Sieradzki 2007b: 105–116; Sieradzki 2007a: 144–159). Jego obserwacje dotyczące dominującej orientacji doznaniowej można na początku XXI wieku przetransponować na grunt polski. Podwyższył się standard życia Polaków, dokonuje się przejście od społeczeństwa niedoboru, zorientowanego na przetrwanie, do społeczeństwa nakierowanego na przyjemności, pozytywne wrażenia, ekscytujące przeżycia. Rynek doznań zaczyna obejmować także sferę *sacrum* – współczesny człowiek religijny mniej koncentruje się na zobowiązaniach wynikających z internalizacji określonej doktryny, a bardziej zależy mu na nowych ekscytujących doznaniach. Piotr Sieradzki pisze:

Staje się coraz bardziej wyraźne, że indywidualne i osobiste przeżycie *fascinosum* i *tremendum* zyskuje coraz większe znaczenie w Kościele i w jego wspólnotach. Współczesny przekaz wiary nie może obyć się bez pozytywnych doznań, włączonych w chrześcijański kontekst religijnych doświadczeń, nie może obyć się również bez takich procesów jak interakcja, partycypacja i komunikacja (Sieradzki 2007a: 155).

Religijne wydarzenia przyciągają swoją atrakcyjnością, ponieważ dają nie tylko możliwość intensywnych przeżyć afektywnych i zostawiają błogie wspomnienia, ale także pozwalają na bezpośrednie doświadczenie wiary. Okres adolescencji to czas poszukiwań sensu życia i kształtowania się światopoglądu. Młodzi ludzie nie chcą być tylko obiektami wychowawczych oddziaływań, ale pragną odkrywać znaczenia religijnych znaków, określonych obrzędów, rytuałów – istotne jest dla nich odczytanie i osobiste przeżycie treści, jakie ze sobą niosą.

Przekaz ewangeliczny musi być dostosowany do ich możliwości recepcyjnych, tymczasem w nauczaniu katechetycznym i homiletycznym często mamy do czynienia z hermetycznym językiem teologii, z niezrozumiałymi dla wielu formułami, oderwanymi od codziennego życia, zbyt abstrakcyjnymi, by mogły zostać zinterioryzowane (Okońska 2012: 209–226).

Niektórzy socjologowie religii, przyglądający się fenomenowi religijnych masowych spotkań, w tym Lednicy (Kwiatkowska i Polak 2004: 106–110; [3]; Zduńiak 2011: 113–146), podkreślają, że spotkania na Polach Lednickich przełamały rutynę w polskim Kościele, zachęciły młodzież do odnowienia duchowego, do żywej religijności, angażującej także emocje. Organizatorzy starają się, aby zloty miały dynamiczny, interaktywny charakter, zachęcając młodzież do indywidualnej ekspresji, do spontanicznych interakcji. Jednocześnie obserwują zmianę profilu uczestników – na pierwszych spotkaniach dominowali studenci, od kilku lat zaś najwięcej jest gimnazjalistów i licealistów, którzy przybywają w zorganizowanych grupach pod opieką katechetów. Są też osoby, którym nie zależy na integracji, gdyż pragną jedynie religijnego przeżycia. Niektórzy określają się jako poszukujący, niezdecydowani bądź indyferentni religijnie. Wśród uczestników spotkań są też osoby przypadkowe, a także niereligijne, nastawione na zabawę i odskocznię od codzienności. Krzysztof Koseła stwierdza: „Uczestnicy Lednicy mówią, że ostatnie sektory, te najdalej od ołtarza, są okropne! I pewnie tak jest, że jakieś 2 proc. jedzie tam, żeby narozrabiać” (Kwiatkowska i Polak 2004: 106).

Warto podkreślić, że organizatorzy spotkań starają się dotrzeć do młodych chrześcijan nie tylko metodą racjonalnych argumentów, oddziałują nie tylko na intelekt, ale także na zmysły. Jeden z uczestników zlotu napisał na forum:

Może przemówić najpierw językiem, którym młody operuje na co dzień, bo jest to jedyny wspólny język, którym można z ewangelizowanym porozmawiać? Gadżet (ja na przykład dostałem miód, będąc raz na Lednicy) nie ma nam zastąpić świętości wiary – Pisma Świętego czy Eucharystii, ale może skłonić do pomyślenia nad jednym tematem? Jesteśmy ludźmi, musimy czegoś dotknąć, powąchać, zobaczyć, żeby nad tym pomyśleć (Michał C.).

Autor tej wypowiedzi zwrócił uwagę na potrzebę holistycznego, wielozmysłowego poznawania świata przez współczesnego człowieka. Kultura masowa, w której żyją młodzi, przyznaje centralną pozycję sferze wizualnej, w której obraz dominuje nad słowem (Rose 2010). Oddziałując na zasadzie synestezji, angażując zmysł wzroku, słuchu, a nawet powonienia, dotyku i smaku, można łatwiej dotrzeć do odbiorcy komunikatu, także religijnego. W Lednicy niezwykle są efekty wizualne (oświetlona Brama-Ryba, świece, lampiony, pochodnie, zapalone kaganki, na jednym ze spotkań nawet reflektory z poznańskiego lotniska); swoiste intermedia: pokazy artystyczne, występy baletu, barwne procesje, które uatrakcyjniają program spotkań. W 2012 r. nawet natura uczestniczyła w spektaklu barw – po deszczu ukazała się na niebie piękna tęcza (według relacji

podwójna, a nawet potrójna), co zostało odczytane przez młodzież w kategoriach religijnych (tęcza jako znak przymierza Boga z człowiekiem). Spektakularne widowiska (np. tysiące gołębi pocztowych wypuszczonych w trakcie misterium nawiązującego do księgi Genesis, kwiaty zrzucone z samolotu na modlących się ludzi) wpisane są w program każdej edycji zlotu. Przykładem angażowania zmysłu powonienia było nabożeństwo z wykorzystaniem kadzidła – otwarto je „wspaniałym korowodem tanecznym, postępującym wśród sektorów w takt rytmicznie odtwarzanej biblijnej Pieśni nad pieśniami. Na biało ubrane postacie w tańcu uwielbienia zbliżały się do ołtarza, niosąc misy z wonnymi olejkami. Tę niezwykłą choreografię przygotowała profesor Ewa Wycichowska z Poznania, słynna mistrzyni baletu, szefowa Polskiego Teatru Tańca. Na wzgórzu pod gigantycznych rozmiarów metalową rybą zapalono masy kadzidła, którego woń ogarnęła wielotysięczny tłum, rozpostarty na kilkudziesięciohektarowej łące” (Kwiatkowska, Polak 2004: 77–78). Przeróżne efekty akustyczne wspomagają przeżycia duchowe zebranych (śpiew, bębny i perkusje, dźwięk dzwonu Trzeciego Tysiąclecia, odgłos tysięcy dzwonek, które przywieźli uczestnicy, oklaski, wystrzały armatnie, a z drugiej strony cisza rozmodlonego tłumu, adorującego Najświętszy Sakrament). Agnieszka Zduniak pisze:

Religijne eventy są ubogacane muzyką, często komponowaną specjalnie na tę okazję. Towarzyszą im specjalnie na te okazje pisane pieśni, które z jednej strony służą głoszeniu prawd wiary i ułatwiają ich zrozumienie, z drugiej zaś oddziałują na sferę emocji, tworząc niepowtarzalny klimat i umożliwiając w ten sposób doświadczenie wiary. W śpiew na ogół angażują się wszyscy, co pomaga wejść w nastrój modlitwy i kontemplacji oraz skoncentrować się na przekazywanych treściach (Zduniak 2011: 123).

Na jednym ze zlotów uczestnicy zostali obdarowani piernikami w kształcie rozłożonej księgi Pisma św. – odwołano się zatem także do zmysłu smaku. Przykładem zaangażowania zmysłu dotyku może być gest zanurzenia dłoni w kamiennych stągwiach ze święconą wodą podczas przechodzenia przez słynną Bramę.

4. Krytyka i obrona masowych spotkań o charakterze religijnym

Organizatorzy spotkań lednickich wielokrotnie spotykają się z krytyką, że ich inicjatywa jest jednorazową akcją, „przerostem formy nad treścią”, festiwalem emocji, który kończy się definitywnie, „gdy wygasa entuzjazm po spotkaniu, a gadzety przywiezione stamtąd lądują w szufladzie albo stoją zakurzone na półce” (Kwiatkowska i Polak 2004: 5). Lista zarzutów jest długa: ludyczny charakter spotkań, infantylizacja, symplifikacja treści religijnych, dostosowywanie się do gustów młodych, dominacja sfery emocjonalnej nad intelektualną, nastawienie na intensywne doznanie, chwilowe wzruszenia, stosowanie socjotechnik

nieprowadzących do trwałych zmian postaw itd. Warto przytoczyć wypowiedź krytykującą „festiwalową religijność” z forum internetowego [2]:

Trzeba nie lada optymizmu (graniczącego już z głupotą), żeby uwierzyć, że jedna opaska, jeden pierścionek spowoduje lawinę miłości do Boga i Kościoła [...]. W budowaniu prawdziwej Miłości (takiej przez wielkie „M”) do Boga nie wystarczy gadżecik. Tutaj trzeba ciężkiej pracy: godnej liturgii (szczególnie Mszy Świętej) i modlitwy. Samo skakanie do góralskiej muzyki też nie wystarczy [...]. Lednica to taki fast food dla duszy: dużo, szybko, spektakularnie i „lajtowo” (Mateusz Ochman).

Podobne stwierdzenia dziwią ludzi myślących o Lednicy inaczej:

Gadżet? Ciekawe określenie dla SYMBOLI (które mają za zadanie pomóc w przeżywaniu liturgii) rozdawanych na Lednicy... Czy KRZYŻ jest GADŻETEM, czy SYMBOLEM, który ma ukazywać najpiękniejszą Liturgię Eucharystii? Czy MODLITEWNIK (brewiarz) jest gadżetem, czy nauką modlitwy? W tym roku Dzienniczek Siostry Faustyny. Czy to jest gadżet? Jeżeli człowiek jedzie na Lednicę tylko po to, żeby poszaleć i „poskakać do góralskiej muzyki”, to tak... Jeżeli po powrocie weźmiesz do ręki ten brewiarz i zaczniesz modlić się co dzień, to nie... Każde spotkanie ma swój temat... jeżeli nie wejdziesz głębiej i zostaniesz na skakaniu, nic nie zyskasz... emocje opadną i dalsza egzystencja w „błocie” murowana. Owszem, to przyciąga młodego człowieka (gimnazjalistę – z szacunkiem dla każdego z nich). W moim przypadku przytrzymało dłużej i teraz widzę w tym większy sens. Nie tylko infantylną zabawę i „w rytm podskakiwanie” (Sagan, 7 razy uczestniczył w Lednicy).

Na zarzuty powierzchowności i efemeryczności wydarzenia, jakim jest Lednica, odpowiada ojciec Góra:

[...] pracujemy nad tym, żeby Lednica nie była postrzegana jako jednodniowy występ i akcja. Samo przygotowanie do spotkania, samo spotkanie, a później jego pokłosie, rezonans w mediach, w duszpasterstwie, w życiu poszczególnych ludzi sprawiają, że takie opinie są niezasadne. Istnieją parafie, duszpasterstwa, dla których program lednicki i lednickie treści są stałym pokarmem, a często nawet całorocznym programem edukacyjnym. Przykładem tego jest np. cykl artykułów w piśmie „Katecheta”, gdzie przesłanie Lednicy rozpisane jest na program pedagogiczny i szkolny, gdzie są pomysły do zastosowania, realizowania w różnych grupach wiekowych w szkole. Przykładem tego są katecheci i księża przybywający do nas po materiały lednickie i lednickie symbole niezwykle użyteczne w ich pracy. A więc Lednica ma przełożenie na pracę organiczną, na duszpasterstwo (Kwiatkowska i Polak 2004: 55–56).

Pomysłodawca spotkań twierdzi, że spełniają one także funkcję kulturotwórczą, uczą młodych ludzi m.in. strategii logistycznych, organizacyjnych, gdyż przyjęcie tak wielkiej liczby gości wymaga tytanicznej pracy przygotowawczej (zabezpieczenie sanitarne, medyczne, ochrona, nagłośnienie). Nade wszystko są jednak duchowym przeżyciem, które – jak mówi ojciec Góra – „promieniuje, ma rezonans w całej Polsce”. I dodaje, że tylko złośliwość albo nieświadomość krytykujących nie pozwala dostrzegać w Lednicy niczego więcej poza wielkim

show. Jego zdaniem wiara powinna być przeżywana zarówno „prywatnie i indywidualnie”, jak i wspólnotowo, „to są komplementarne, a nie konkurencyjne, postawy” (Kwiatkowska i Polak 2004: 68). Celem Lednicy jest rozbudzenie religijnego entuzjazmu, wyzwolenie energii i ożywienie wiary, która w założeniu ma być osobiście pogłębianą przez uczestników. Nie wszystkim taka forma musi odpowiadać, dlatego skierowana jest raczej do młodych, których religijność nie jest jeszcze ukształtowana i ugruntowana.

Na forum Lednica 2000 pojawiają się także wpisy krytyczne, których autorami są osoby uczestniczące w spotkaniach. Narzekania młodzieży dotyczą najczęściej niedogodności związanych z długim czasem oczekiwania na przejście przez Bramę-Rybę (ktoś pisze: „Kilka razy robiło mi się ciemno przed oczami od tego ścisku, ktoś cały czas opierał się na moim plecaku i dźgał mnie karimatą”). Niektórzy zwracają uwagę na hermetyczność grup zorganizowanych, osoby „indywidualne”, bardziej introwertyczne, mają nieraz problem z nawiązaniem relacji z innymi. Ponadto zebrani w dalszych sektorach od ołtarza, którym zależy przede wszystkim na duchowym przeżyciu, krytycznie ustosunkowują się do osób, dla których Lednica jest rytuałem pustym, nieudanym bądź wymuszonym, do osób „opalających się, grających w karty”, niezainteresowanych przebiegiem spotkania.

5. Prognozy na przyszłość

Jaka jest przyczyna sukcesu Lednicy, na jakie potrzeby młodych odpowiada – mówiąc językiem religijnym – coroczne wstępowanie na górę Tabor? Po pierwsze warto zwrócić uwagę na charyzmatyczną osobowość ojca Góry. Młodzież ceni jego prostotę, emocjonalność, bezpośredniość, komunikatywność, otwartość, poczucie humoru, siłę, głęboką religijność, gdyż jest on autentycznym świadkiem wiary, a w postmodernistycznym świecie, pozbawionym trwałych fundamentów, pewników, punktów oparcia, istnieje coraz większe zapotrzebowanie na autorytety, na świadectwa ludzi, w których życiu nie ma sprzeczności między logosem i etosem, głoszonymi poglądami i realizowanymi w życiu ideałami. O. Góra przyciąga młodych swoją autentycznością i życzliwością. Młodzi doceniają także możliwość przebywania we wspólnocie, mają silną potrzebę przynależności do grupy. Często po raz pierwszy jadą – jak stwierdził Krzysztof Koseła – „z powodów towarzyskich”. Na Spotkania większość przybywa w gronie zaprzyjaźnionych osób, ale Lednica daje im też możliwość poznawania nowych ludzi. Można przypuszczać, że dominującym, relewantnym czynnikiem dla tej młodzieży jest jednak motyw religijny.

Lednica jest jednym z przykładów na – opisywaną wielokrotnie przez psychologów i socjologów – ogromną potrzebę Polaków uczestnictwa w wydarzeniach wspólnotowych, jednoczących tłumy. Uroczystości masowe były konstytutyw-

nym elementem tradycyjnej ludowej religijności, ale – jak zauważa Agnieszka Zduniak – nadal są „ważnym i trwałym elementem życia religijnego w polskim Kościele katolickim” (Zduniak 2011: 115).

Czy Lednica przetrwa, czy postępujący spadek liczby uczestników nie jest dowodem na petryfikację formuły Spotkań? Być może z czasem wyczerpią się pomysły organizatorów, zabraknie zapału. Maria Rogaczewska prognozuje:

Może to stawać się wydarzeniem coraz bardziej wyszukany, adresowanym do wąskiej grupy osób, ale za to grupy bardzo silnie związanej z wiarą, zaawansowanej duchowo, znającej symbolikę religijną i oczekującej nie tylko duchowych przeżyć, ale też wyrafinowanej formy artystycznej. Może też pozostać imprezą masową, która prawdopodobnie będzie ewoluować w kierunku festiwalu młodzieżowego, w którym wątek religijny będzie obecny, ale tylko jako jeden z wątków i to wcale nie najważniejszy [3].

K. Koseła dostrzega potencjał takich nawet jednodniowych wydarzeń i daleki jest od deprecjonowania lednickich zlotów:

Nie należy lekceważyć nawet tego wspomnienia jednej nocy nad Lednicą. Taka pamięć nie jest zupełnie bez wartości. Widzę, że Kościół szuka nowych form oddziaływania duszpasterskiego. Jest duży sens w tym, żeby spotykać ze sobą uczestników różnych ruchów religijnych po to, żeby zobaczyć, jak jest nas dużo (Kwiatkowska i Polak 2004: 109–110).

A. Zduniak dodaje:

Wspólnota daje poczucie bezpieczeństwa i przynależności, upewniając swoich uczestników o tym, że w wyznawaniu swojej wiary nie są sami. Przez obecność innych eventy stwarzają warunki społecznego uwierzytelnienia (Zduniak 2011: 132).

Podsumowanie

Lednica jest fenomenem *in statu nascendi*, nie można spojrzeć na nią z pewnego czasowego dystansu; można jednak postawić tezę, że spełnia ona ważną rolę w życiu tysięcy młodych chrześcijan. To nie tylko incydentalne zbiorowe uniesienie religijne, ale wydarzenie generujące energię emocjonalną. Integruje ich wokół przedmiotu religijnej relacji, wzmacnia solidarność grupową, rozbudza religijne uczucia, stymuluje do świadomego wyznawania wiary przyjętej w procesach socjalizacyjnych. Organizatorzy znaleźli środki wyrazu przemawiające do współczesnego młodego człowieka żyjącego w kulturze postmodernistycznej, w społeczeństwie doznań. Biorąc pod uwagę tysiące młodych ludzi partycypujących od kilkunastu lat w Spotkaniach Młodych nad Jeziorem Lednickim, można powiedzieć, że ta niekonwencjonalna, pod pewnymi względami nowatorska forma duszpasterstwa młodzieży okazała się bardzo atrakcyjna. Być może spełni swą rolę ugruntowywania tożsamości religijnej młodzieży.

Literatura

- Collins R. (2011). *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*. Kraków: Nomos.
- Kwiatkowska M., Polak G. (red.) (2004). *Lednica Górą! Elementarz Ojca Jana*. Warszawa – Poznań: Zysk i S-ka.
- Okońska E. (2012). *Młodzież czasów popkultury w Kościele. Dialog czy duet monologów? (spojrzenie pedagoga)*. W: J. Baniak (red.), *Religia i Kościół w społeczeństwie demokratycznym i obywatelskim w Polsce. Między losem a wyborem*. Poznań: Wyd. Naukowe WNS UAM, ss. 209–226.
- Rose G. (2010). *Interpretacja materiałów wizualnych. Krytyczna metodologia badań nad wizualnością*. Tłum. E. Klekot. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Sieradzki P. (2007a). *Kościół i jego wspólnoty w „społeczeństwie doznań”*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Nomos, ss. 144–158.
- Sieradzki P. (2007b). *Teoria „społeczeństwa doznań” („Erlebnisgesellschaft”) u Gerharda Schulze*. „Acta Universitatis Lodzianensis”, Folia Sociologica 32, ss. 105–116.
- Stepulak M. Z. (2010). *Znaczenie dialogu w rozwoju osobowym człowieka*. W: J. Baniak (red.), *Style życia, wzory osobowe i normy jako czynniki współistnienia społecznego ludzi. Od lokalności do globalności*. Poznań: Wyd. Naukowe WNS UAM, ss. 13–23.
- Zaręba S. H. (2004). *Socjalizacja religijna*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii*. Warszawa: Verbinum, ss. 370–374.
- Zduniak A. (2011). *Doświadczenie wiary czy festiwal emocji? Religijne eventy w polskim Kościele*. „Keryks” nr 10.

[1] www.lednica2000.pl [25.01.2013].

[2] <http://manipularz.pl/ikosciol-marcina-wg-jakimowicza> [25.01.2013].

[3] <http://www.niedziela.pl/wiad.php?p=200806&idw=66> [21.01.2013].

[4] http://www.naukowy.pl/encyklo.php?title=Lednica_2000 [25.01.2013].

[5] http://pl.wikipedia.org/wiki/Lednica_2000 [25.01.2013].

[6] <http://www.wprost.pl/ar/77332/Lednica-rozpoczeta/> [25.01.2013].

Streszczenie

Procesy socjalizacji religijnej w warunkach zmian społecznych nie przebiegają harmonijnie. Zmienia się religijność Polaków, ponieważ zmienia się rzeczywistość kulturowa i materialne warunki życia. Kultura postmodernistyczna relatywizuje dotychczasowe pewniki, kwestionuje istnienie jednej „struktury wiarygodności”. Osoby odpowiedzialne za przekaz wiary religijnej nie mają łatwego zadania, muszą pytać, jaki jest współczesny młody człowiek i w jaki sposób można do niego dotrzeć, by przekazać mu nie tylko wiedzę religijną, ale i obudzić w nim żywą wiarę. Celem artykułu jest ukazanie socjologicznego i religijnego wymiaru Spotkań Młodych w Lednicy. Omawiam historię i przebieg spotkań, emocjonalny wymiar religijnego rytuału. Osobne miejsce poświęcam kontrowersjom, jakie budzą tego rodzaju religijne wydarzenia (nadzieje organizatorów na rozbudzenie religijne młodzieży i obawy komentatorów co do powierzchowności

masowego przeżycia religijnego). W zakończeniu stawiam pytanie o przyszłość Lednicy. W analizie przywołuję wypowiedzi uczestników zlotu, zamieszczonych na internetowym forum, i fragmenty wywiadów z jego organizatorami. Lednica jest ciekawą formą pracy duszpasterskiej, dostosowaną do potrzeb i możliwości recepcyjnych współczesnych młodych ludzi. Treści z założenia mają być wyrażane językiem prostym, pozbawionym patosu. Nadawcy komunikatów nie ograniczają się do perswazji werbalnej, oddziałują na zasadzie synestezji na wiele zmysłów, w obrazowy (teatralny) sposób przypominają główne przesłania Ewangelii. Główną wartością tej problematyki jest ukazanie nie tylko kontrowersji wokół „festiwalowej religijności”, ale i pozytywnej strony masowych spotkań religijnych. Stawiam tezę, popartą teorią rytuałów interakcyjnych R. Collinsa, że energia emocjonalna wygenerowana podczas spotkań i podtrzymywana we wspólnotach konfesyjnych może modelować życie młodych i wpływać na ich system aksjonormatywny.

Słowa kluczowe: nowe formy pracy duszpasterskiej, Lednica, energia emocjonalna, religijność doznawana

Summary

Lednica as a form of evangelization of the young people

The processes of religious socialization do not proceed smoothly owing to social changes. The religiousness of Poles changes along with cultural reality and material living conditions. The postmodern culture relativizes the former axioms and questions the existence of the only one “structure of credibility.” People responsible for passing on the religious faith are faced with a difficult task. They have to discover what the contemporary young person is like and how to reach him or her, in order to not only pass on to them the religious knowledge, but also awake in them a living faith. The aim of the article is to present the sociological and religious dimensions of youth meetings in Lednica. The author discusses the history and the course of meetings and the emotional dimension of religious ritual. A separate part of the paper is devoted to the controversies over the religious events (hopes of organizers for youth religious awakening and simultaneously, the concerns of commentators about the superficiality of mass religious experience). At the end, the author considers the future of Lednica. The author refers to the comments of the members of the gathering, available on the internet forum and to the published interviews with the organizers. Lednica is an interesting form of ministry, because it is adjusted to the needs and the receptive abilities of contemporary youth. The content is to be expressed in a simple language, devoid of excessive pathos. The senders of the message do not confine themselves to verbal persuasion, they exert influence on many senses exploiting synesthesia, they present the main messages of the Gospel in a pictorial (theatrical) way. The author attempts to depict not only the controversies over “festival religiousness,” but also the positive side of mass religious gatherings. The author advances the thesis, supported by the theory of interaction ritual chains by R. Collins, that emotional energy generated during the meetings, sustained in confessional groups, may shape young people’s lives and affect their axiological system.

Keywords: new forms of ministry, Lednica, emotional energy, religiousness experienced

Część trzecia

**WPŁYW NOWYCH MEDIÓW
NA RELIGIJNOŚĆ KATOLIKÓW I POSTRZEGANIE
KOŚCIOŁA INSTYTUCJONALNEGO W POLSCE**

ALEKSANDRA KIŻEWSKA

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii

Internet jako czynnik kształtujący przemianę życia religijnego młodych

Wprowadzenie

Określenie wpływu, jaki mają nowe media na wciąż kształtującą się religijność młodych katolików, nie jest łatwe. Nowe media, do których zaliczamy Internet, multimedia komputerowe, gry komputerowe, wywierają ogromny wpływ na młodego człowieka. Dzięki atrakcyjnym treściom i ciekawej formie przyciągają uwagę, przez co absorbują jego czas. Poprzez selektywność poruszanych tematów nadają pewnym wydarzeniom czy przedmiotom odpowiedni status i rangę. Internet, będący często jedynym źródłem informacji, w istotny sposób wpływa na opinie i przekonania młodych osób, kształtując tym samym ich zachowanie. Pod pojęciem „nowych mediów” kryje się również nowy model komunikacji kulturowej, który różni się od poprzedniego na niemal każdym etapie komunikowania – od nadawania, przez przetwarzanie, po odbieranie informacji. Komunikacja w erze nowych mediów nie zna problemów związanych z barierą czasu, przestrzeni czy innymi kulturowymi przeszkodami, jak np. nieznajomość obcego języka (strony WWW oferujące usługi translatorskie). Młode pokolenie doskonale odnajduje się w środowisku nowych mediów, więc stanowią one w pewien sposób instytucję odpowiedzialną za socjalizację dzisiejszych młodych.

Ze względu na naturę zjawisk społecznych trudno jednoznacznie wskazać związek przyczynowo-skutkowy pomiędzy faktami. Na zmiany zachodzące w religijności młodych osób wpływ ma wiele czynników. Mając oczywiście na uwa-

dze niedoskonałość, jaka wiąże się z wnioskowaniem w naukach społecznych, można stwierdzić, że nowe media, a zwłaszcza Internet, wpływają na religijność młodych osób.

Zmiany w religijności Polaków można rozpatrywać na wielu płaszczyznach. Mają one zarówno charakter jakościowy, jak i ilościowy. Zmiany ilościowe dotyczą zmienności tendencji poszczególnych parametrów religijności na przestrzeni czasu, zaś zmiany jakościowe – tych płaszczyzn, których statystyczne badania nie potrafią ująć, gdyż są one związane z pojawiającymi się nowymi wzorcami religijnymi.

Naturalną reakcją na zmiany zachodzące w religijności Polaków są próby ich opanowania, czyli kontroli, przez instytucjonalny Kościół. Zmiany te mogą być programowane, mieszczące się w koncepcji przemian religii, oraz niezależne od Kościoła, wymykające się jego kontroli. Do pierwszych można zaliczyć zmiany zgodne z postanowieniami Soboru Watykańskiego II, natomiast drugie dotyczą wszelkich form subiektywizacji religii czy spadku parametrów religijności, będących skutkiem ogólniejszych przemian, mieszczących się w nurcie postmodernizmu (Grotowska 1999: 56–60).

Janusz Mariański zauważa, że młodzież polska znajduje się w polu napięć między sekularyzacją a ewangelizacją. Naciski ze strony instytucjonalnego Kościoła oraz te związane z sekularyzacją i laicyzacją sprawiają, że religijności młodych nie da się opisać w kategoriach jednorodnego faktu społecznego. W konsekwencji tych sprzecznych oddziaływań społeczno-kulturowych należy przyjąć „wielościęzkową” interpretację procesów przemian w religijności młodzieży polskiej (Mariański 2010: 39). Przemiany, które będą przedmiotem niniejszego tekstu, podążają ścieżką ewangelizacji i mają wymiar jakościowy.

1. Wyjaśnienie pojęć

Pisząc o młodym pokoleniu, należy wskazać, co jest rozumiane pod tym pojęciem i jak została wyznaczona ta kategoria. Edward Ciupak zwraca uwagę na pięć sposobów stosowania pojęcia „młode pokolenie” w naukach społecznych. Po pierwsze, młode pokolenie może być wyróżniane na podstawie dychotomii dziecko – rodzic. Po drugie, ze względu na konflikt „młodego” i „starego” pokolenia. Kolejne sposoby uwzględniają podział ról społecznych przodków i potomków oraz wyróżniają kryterium historyczne, datę czy okres. Ostatni ze sposobów, który również został przyjęty w tej pracy, to wyróżnienie młodego pokolenia jako jednego z trzech pokoleń żyjących w ramach jednego stulecia. Koncepcja ta opiera się na założeniu, że każdy rodzic jest przeciętnie starszy od swojego dziecka o 33 lata. Według Edwarda Ciupaka każde z trzech pokoleń jest wyznaczone wieloma zmiennymi. Ich społeczne znaczenie zależy głównie od

ustroju społeczno-politycznego, od typu panującej kultury, a także od poziomu techniki i sposobu, w jaki dane społeczeństwo zaspokaja swoje podstawowe potrzeby (Ciupak 1984: 14–15).

Dzisiejsze młode pokolenie, w przeciwieństwie do poprzedniego, nie pamięta czasów PRL, wychowywało się w zupełnie innym ustroju społeczno-politycznym, co ma przełożenie na wiele aspektów życia. Kultura, w której ono obecnie dorasta, coraz bardziej przypomina wzorce zachodnie. Dojrzewanie młodego pokolenia zbiegło się również, co najważniejsze, z rozwojem Internetu w Polsce. W pierwszych latach XXI wieku na rynku pojawiły się oferty taniego dostępu do Sieci i jest to okres, w którym wzrosła liczba użytkowników Internetu. W Polsce do 1994 r. Internet był prawie wyłącznie siecią akademicką [1]. Liczba jego użytkowników zaczęła rosnąć dopiero po około 10 latach od „debiutu” Internetu w Polsce. W 2001 r. dostęp do niego miało 9,9% Polaków i kolejno w latach: 2004 – 32,53%, 2006 – 44,58%, 2008 – 53,13%, a w lipcu 2011 r. – 64,88% Polaków [2].

Pokolenie dzisiejszych młodych, zarówno w języku potocznym, jak i w literaturze naukowej, zyskało wiele określeń mających związek z wirtualnym światem. W języku potocznym nazywane jest „pokoleniem Neostrady”, „dziećmi Google”, „pokoleniem kciuka”, zaś określenie najczęściej stosowane to „generacja Y”. Don Tapscott, który dzisiejszych młodych określa mianem Net Generation, dokonując oceny wpływu Internetu na kształtowanie się młodego pokolenia, zwraca uwagę na jego pozytywne aspekty. Dostrzega spore różnice między pokoleniem dzisiejszych młodych i ich rodziców. Wskazuje tym samym na cechy, na których opiera się odmienne postrzeganie ostatnich dwóch pokoleń. Cechy te nazywa normami i zalicza do nich: wolność, dopasowanie do swoich potrzeb, baczną obserwację, wiarygodność, współpracę, rozrywkę, szybkie tempo i innowację. Uważa, że za różnice pokoleniowe odpowiedzialny jest m.in. Internet. Opisując Net Generation, podkreśla, jak ważnym czynnikiem kształtującym młode pokolenie jest Internet oraz jaką stanowi dla nich wartość (Tapscott 2010: 140–141).

Kolejne kluczowe pojęcie, które wymaga uściślenia, to religijność. Za Władysławem Piwowarskim rozumiem ją jako działanie, które jest kształtowane przez uznanie rozróżnienia na rzeczywistość empiryczną i nieempiryczną (Piwowarski 1977: 22–23). Działanie odnoszące się do treści religijnych może przebiegać na wielu płaszczyznach. Do opisu zmian, jakie zachodzą w religijności młodych Polaków, zostanie wykorzystana operacjonalizacja pojęcia religijność dokonana przez Piwowarskiego, a opracowana na podstawie pięciu komponentów religijności Charlesa Y. Glocka. Do wyróżnionych przez Piwowarskiego parametrów religijności zalicza się:

- globalny stosunek do wiary, określający autodeklarację wiary i praktyk religijnych oraz ich krytyczną ocenę,

– wymiar intelektualny, wiążący się z oczekiwaniem, że osoba religijna wykaże się pewnym minimum wiedzy o podstawowych dogmatach swej wiary, jej obrzędach, tradycji,

– wymiar ideologiczny, który odnosi się do oczekiwania, że jednostka będzie posiadała określony światopogląd teologiczny i uznawała prawdziwość dogmatów swojej religii,

– wymiar doświadczeń, uwzględniający fakt występowania we wszystkich religiach mniej lub bardziej wyraźnie sformułowanych oczekiwań, zgodnie z którymi osoba prawdziwie religijna powinna, wcześniej czy później, bezpośrednio przeżywać ostateczną rzeczywistość,

– praktyki religijne, obejmujące akty kultu i pobożności, a zatem wszystko to, co ludzie czynią, dając wyraz swemu zaangażowaniu religijnemu,

– parametr wspólnotowy, odnoszący się do więzi z duchowieństwem i parafią oraz udziału we wspólnotach i organizacjach religijnych,

– wymiar konsekwencji, ściśle związany ze skutkami przekonań, praktyk, doświadczeń i wiedzy religijnej w życiu codziennym (Piwowarski 1996: 58–66).

Przemiany religijności młodych osób w postaci nowych form religijnych, na których kształtowanie się miał wpływ Internet, dotyczą czterech spośród siedmiu wymienionych parametrów. Zmiany mieszczące się w nurcie „ewangelizacyjnym”, które omawia W. Piwowarski, dotyczą: wymiaru intelektualnego, wymiaru doświadczeń, praktyk religijnych oraz parametru wspólnotowego. Internet kształtuje również pozostałe trzy wymiary religijności, jednak nie są one ujęte w tej analizie, ponieważ, po pierwsze, ich wpływ jest pośredni, poprzez inne parametry, np. na zmiany w wymiarze ideologicznym czy globalnym stosunku do wiary wpływa wiedza zdobywana w Internecie; po drugie, trudno stwierdzić, na ile Internet odpowiedzialny jest za pojawienie się zmian np. w zakresie moralności, a nie przyjęty styl życia; po trzecie, nie można wskazać żadnych jakościowych przemian, które dotyczyłyby nowych form religijności wiążących się bezpośrednio z cyberprzestrzenią.

2. Religijność dwóch pokoleń młodych Polaków

Główna teza tego artykułu brzmi: religijność młodego pokolenia Polaków odnosząca się do ilościowych zmian w zakresie poszczególnych parametrów religijności stanowi względnie pokoleniową kontynuację. Zmiany pokoleniowe mają charakter jakościowy i dotyczą rodzaju potrzeb religijnych oraz nowych form ich zaspokajania, wynikających ze zmian kulturowych.

Pierwszą część tezy potwierdzają badania, które przeprowadzili w latach 80. XX wieku Edward Ciupak i w 2010 r. Janusz Mariański. Analizując religijność młodego pokolenia, doszli do podobnych wniosków, zwracając uwagę na te same

tendencje zachodzących zmian. E. Ciupak na podstawie badań prowadzonych w latach 60. i 70. XX wieku starał się zrekonstruować wzory postaw religijnych młodych i określić kierunek zachodzących w nich zmian. Podsumowując swoje badania, wskazał trzy główne cechy religijności ówczesnej młodzieży. Pierwszą z nich jest tolerancja w sferze przekonań i postaw innych ludzi, granicząca najczęściej z indyferentyzmem, brak zainteresowania poglądami koleżanek i kolegów na temat religii, sporadyczność „misyjnych” postaw. Kolejną, powszechną właściwością jest krytycyzm wobec zachowawczych elementów tradycyjnego modelu katolicyzmu, dotyczący szczególnie postaw społecznych duchowieństwa, bezwzględności wielu norm etyczno-religijnych, niektórych skonwencjonalizowanych form kultu religijnego, dogmatów. Trzecią cechą jest brak spójności elementarnych postaw wobec różnych komponentów systemu, z którym młody człowiek identyfikuje się globalnie (Ciupak 1984: 206–207).

J. Mariański diagnozuje religijność młodzieży polskiej na podstawie sondaży i badań przeprowadzanych w ostatnich latach. Na wielu analizowanych płaszczyznach można zauważyć podobieństwo religijności dwóch omawianych młodych pokoleń. Autor wskazuje, że religijność młodych bardziej wiąże się z doświadczeniem religijnym niż z nauczaniem kościelnym (Mariański 2010: 48); że wzrasta odsetek młodych wyrażających swoje wątpliwości co do wiary, a także Kościoła instytucjonalnego; przypuszcza, że tradycyjna religijność przestaje być atrakcyjna dla części młodego pokolenia Polaków, które skłania się ku indyferentyzmowi religijnemu lub poszukuje własnych form wyrazu dla swoich transcendentnych tęsknot i poszukiwań (Mariański 2010: 55); że religijność ta staje się bardziej osobista niż instytucjonalna, ponadto utrzymuje się niski poziom uczestnictwa w praktykach. Młodzież jest nieobecna w życiu Kościoła, zarówno w regularnych praktykach, jak i w życiu wspólnotowym (Mariański 2010: 56). W społeczeństwie polskim, a zwłaszcza w środowiskach młodzieżowych, nasila się kwestionowanie religijności i moralności, zarówno w życiu katolików „selektywnych”, krytycznych w stosunku do Kościoła i jego doktryny moralnej, jak i w życiu katolików „odchodzących”, którzy kształtują swoją moralność niezależnie od religii. Jednocześnie następuje wzmocnienie religijności w życiu katolików „pogłębianych”, którzy łączą religijność z moralnością w życiu codziennym (Mariański 2010: 60).

3. Kościół w Internecie

W społecznej przestrzeni Internetu znajduje się już większość ludzkich aktywności mających miejsce w rzeczywistości. W Sieci zachodzą wszelkiego rodzaju interakcje międzyludzkie. Ze względu na dostępność oraz brak barier czasowych i przestrzennych aktywności w cyberprzestrzeni są niekiedy przedkładane nad spotkania osobiste.

Kościół katolicki bardzo szybko dostrzegł możliwości, jakie daje Internet, gdyż już 24 stycznia 1990 r. w swoim orędziu Jan Paweł II na 24. Światowym Dniu Środków Społecznego Przekazu wypowiedział się na temat stosowania technik komputerowych w życiu Kościoła. Kolejne dokumenty wydawane przez Watykan potwierdzały tylko kierunek, który wyznaczył Jan Paweł II. Do dokumentów tych można zaliczyć *Kościół a Internet* i *Etyka w Internecie*, oba wydane w 2002 r. W 1995 r. powstała internetowa strona Watykanu (vatican.va). W Polsce pierwszy portal religijny (mateusz.pl) został utworzony w 1996 r., a trzy lata później Episkopat Polski uruchomił portal www.opoka.org.pl. W 2009 r. Stolica Apostolska otworzyła swój kanał na YouTube, a kilka miesięcy później Benedykt XVI miał profil na Facebooku. Zdając sobie sprawę z zagrożeń, które niesie Internet oraz możliwości, jakie daje, Kościół zaadaptował nowy system medialny. Internet ma zastosowanie w wielu rodzajach działalności i programach kościelnych: ewangelizacji, w tym zarówno reewangelizacji, jak i nowej ewangelizacji, tradycyjnej misyjnej postudze *ad gente*, katechezie, duszpasterstwie i kierownictwie duchowym oraz innych rodzajach edukacji, wiadomościach i informacjach, apologetyce [8].

Informacji na temat tego, czy Internet jest pomocny w duszpasterstwie oraz jak jest on wykorzystywany i oceniany przez duchownych, dostarczają badania opracowane i opublikowane przez Uniwersytet w Lugano i Santa Croce, przeprowadzane na całym świecie wśród duchownych, którzy korzystają z Internetu. Według badań 43,8% e-księży (tj. księży korzystających z Internetu) wyszukuje w Sieci materiały do homilii co najmniej raz w tygodniu. W porównaniu do średniej światowej, która wynosi 61,4%, nie jest to aż tak duży odsetek. Natomiast odsetek e-księży, którzy sądzą, że Internet nie jest przydatny w poradnictwie duchowym, wynosi w Polsce 34,8%, a tylko 21,7% e-duchownych uważa tę formę za użyteczną. Uogólnione wyniki badań wykazały, że „41,6% e-księży w Polsce postrzega bardzo pozytywnie stosowanie technologii cyfrowej i sądzi, że udoskonalili one wypełnianie ich misji kapłańskiej. Umiarkowany pogląd na ten temat ma 48,4% e-księży, natomiast na negatywne skutki wskazuje 10% e-księży” (Kloch 2011: 244–254).

Christopher Helland dokonuje rozróżnienia na religię w Sieci (*religion on-line*) i sieciową religię (*on-line religion*), wskazując tym samym różne miejsca, a przede wszystkim funkcje, jakie może pełnić religia w Internecie. Religia w Sieci to wszelkie serwisy, które zamieszczają informacje na temat danej religii, a zalicza się do nich: oficjalne strony diecezjalne, parafialne, zakonne, należące do sanktuariów; strony serwisów informacyjnych; strony wydawnicze; strony problemowe (np. hagiograficzne); strony pielgrzymkowe; strony szkół i uczelni; blogi (Marciniak 2008, za: Górny 2010: 186).

W dzisiejszych czasach część tych podmiotów bez wsparcia Internetu nie miałyby szans na przetrwanie. Internet wykorzystywany jest jako źródło informacji wspierające działania marketingowe szkół, uczelni, jest też rynkiem sprzedaży

dla katolickich wydawnictw książkowych i prasowych. Stopień wykorzystywania Internetu przez parafie jest bardzo zróżnicowany. W Polsce w 2010 r. aż 40,4% parafii w Polsce nie posiadało własnej strony internetowej. W prezentowanych badaniach najlepiej wypada diecezja katowicka i gdańska – aż 77,9% parafii w diecezji katowickiej i 73,2% w diecezji gdańskiej ma własną stronę WWW. Diecezje, w których procent parafii nieposiadających strony WWW był największy, to kielecka (19,4%), drohiczyńska (20,6%) i warmińska (21,9%) (Kloch 2011: 256–257). Pod uwagę nie była brana diecezja lubelska i wrocławsko-gdańska ze względu na brak kompletnych danych.

Sieciowa religia, w przeciwieństwie do poprzedniego wymiaru, umożliwia internautom interakcję i partycypację. Osoby odwiedzające takie portale mogą korzystać z forów, czatów, a także podejmować aktywności typu modlitwa czy uczestnictwo w rytuałach (Helland 2005, za: Siuda 2010: 285).

4. Przemiany życia religijnego młodych

Głównym motorem przemian współczesnego społeczeństwa polskiego, ale też tłem zachodzących zmian, jest globalizacja, ponieważ wpływa ona i zmienia codzienne doświadczenia. Społeczeństwa ulegają głębokim przemianom, a podstawowe instytucje zmieniają status i znaczenie (Giddens 2006: 83). W efekcie tego oddziaływania współczesne społeczeństwa utraciły swój punkt odniesienia, centrum (Bauman 1997: 55). Świat pozbawiony jest wyraźnych granic i wartości oraz pełen niepewności, dlatego młodzi muszą go sami uporządkować. Wykorzystując własne narzędzia i symbole, przystosowują się i tworzą nowe wzorce zachowań. Wobec tego pojawia się pytanie, kiedy dane zachowanie można uznać za religijne *sensu stricto* i jak oceniać jego „wartość” religijną względem tradycyjnych form religijności? Wyróżnianie zachowań religijnych w pierwszej kolejności wiąże się ze wskazaniem ich cech dystynktywnych, poprzez określenie powszechnie obowiązujących zasad, które są rozumiane jako cechy należące do wzorów kulturowych religijności (Mielicka 2007: 383). Rzeczywistość społeczna ulega jednak ciągłym reinterpretacjom. Część rytuałów religijnych czy niektóre praktyki prywatne w kontekście nowoczesności zmieniają swoją formę bądź zanikają. Na ich miejscu pojawiają się jednak nowe wzorce, lepiej dostosowane do kulturowej rzeczywistości XXI wieku.

4.1. Przemiany wiedzy religijnej

W ostatnim czasie, na co zwraca uwagę Jeffrey Hadden, można zauważyć zmiany w tradycyjnej strukturze Kościoła. Zmiany te dotyczą relacji pomiędzy klerem a laikatem. Autorytet kleru upada, nie jest on już jedynym źródłem wiedzy religij-

nej. Coraz większą rolę w szerzeniu nauki Kościoła odgrywają osoby świeckie i to za pośrednictwem Internetu (Hadden 1983, za: Borowik i Zdaniewicz 1996: 31). Poprzez obecność religii w Sieci realizowana jest ewangelizacja, której głównym miejscem był dotychczas Kościół (Górny 2010: 187).

Dzisiejsze młode pokolenie katolików czerpie wiedzę na temat religii i Kościoła z Internetu. Portale katolickie udostępniają bogate czytelnie, w których znajdują się m.in. dokumenty papieskie oraz artykuły i dokumenty o treściach teologicznych. Internet stwarza również możliwość bezpośredniego zadawania pytań, co w relacji *face to face* mogło być krępujące bądź w tradycyjnej formie nauczania niemożliwe. Specyfika zdobywania wiedzy w Internecie – jak uważa Andrzej Górny – wiąże się również ze swoistym relatywizmem, bowiem każdy sam decyduje o kierunku swoich poszukiwań. Wielość linków pozwala odbyć podróż po przestrzeni *sacrum*, którą trudno jest zapamiętać i powtórzyć (Górny 2007: 453).

Na płaszczyźnie intelektualnej młode pokolenie ma zdecydowanie lepsze warunki do zdobywania wiedzy na tematy religijne. Po liczbie odwiedzin stron WWW, ich żywotności, można ocenić, że możliwość ta jest skutecznie wykorzystywana. Najbardziej popularny portal opoka.org.pl odwiedza co miesiąc ponad 900 tys. użytkowników, wiara.pl – prawie 300 tys., a adonai.pl – prawie 250 tys. Wskaźniki parametru intelektualnego wśród młodych osób są jednak na bardzo niskim poziomie. Większość socjologów religii zgodnie przyznaje, że wiedza na temat znajomości prawd wiary i nauki Kościoła katolickiego nie jest warunkiem wiary religijnej. Jednak – jak zauważa Józef Baniak – pewne minimum wiedzy jest konieczne do jej przyjęcia i wyznawania. Dotyczy to zwłaszcza młodych osób, których świadomość religijna dopiero się kształtuje (Baniak 2008: 115). Wymiar intelektualny, z perspektywy trwałości postawy, nie powinien być ignorowany. Przyjmuję założenie, że im pełniejsza wiedza na temat przedmiotu wiary, tym jest ona trwalsza, a także im większy zakres wiedzy na temat Kościoła, do którego się należy, tym pełniejsze w nim uczestnictwo.

Internet jako narzędzie komunikacji, a przede wszystkim źródło informacji, pozytywnie wpływa na zakres wiedzy religijnej. Kwestię sporną może stanowić prawdziwość wiedzy, ponieważ w przypadku zdobywania jej z portali nieinteraktywnych, w których nie ma możliwości pogłębienia zagadnienia, pojawia się problem błędnej interpretacji poznawanej treści. Ponadto istnieją portale, które przedstawiają fałszywe informacje.

Najnowsze badania nad religijnością ludzi młodych wykazują, że zarówno stopień wiedzy religijnej, jak i chęć jej zdobywania są niewielkie. Fakt istnienia cieszących się popularnością stron o tematyce religijnej i wskaźniki parametru intelektualnego utrzymujące się na niskim poziomie wpisują się w przemiany, o których wspomina J. Mariański. Młodzież przejawia coraz mniejsze zainteresowanie religijnością, ale postawy osób pozostających w Kościele są bardziej

refleksyjne i świadome (Mariański 2010: 60). Wiedza, która jest znakiem współczesnych czasów, zaczyna przeważać nad rytualnym wymiarem religijności. Religijność tradycyjna, która wciąż jest dominującą we współczesnej Polsce, w Internecie zaczyna ustępować miejsca religijności o charakterze intelektualnym (Górny 2007: 453).

4.2. Przemiany praktyk religijnych

W ostatnim okresie Internet zaczął stanowić medium wspierające wierzącego człowieka w jego praktykach religijnych. Istnieje kilka kryteriów podziału praktyk religijnych – ze względu na rolę, jaką odgrywają one w życiu jednostki, obowiązkowość ich odprawiania czy uczestnictwa. Można je również podzielić na odprawiane indywidualnie oraz zbiorowe, publiczne. Prywatne praktyki pobożne to te czynności religijne, które wierny wykonuje indywidualnie bądź wspólnie z innymi osobami, lecz poza strukturami Kościoła. Kryterium oceny stopnia ich realizacji jest sam podmiot i jego sumienie (Baniak 1990: 316). Praktyki religijne mające wymiar społeczny, odprawiane publicznie, można podzielić na obowiązkowe i nieobowiązkowe, jednorazowe i regularne. Części z nich jednak, takich jak chrzest czy przyjęcie sakramentu komunii św., nie można dokonać za pośrednictwem Internetu. Zdania socjologów religii na temat autentyczności rytuałów online są podzielone. Rytuał, jak wskazuje Robert Bocock, odbywa się w społecznym kontekście poprzez symboliczne użycie fizycznego ruchu dla wyartykułowania znaczenia (Bocock 1974, za: Piwowarski 1996). Według obrońców autentyczności rytuałów online w sytuacji wirtualnego rytuału wytwarza się poczucie wzajemnej obecności, ma miejsce koordynacja ruchów (zmiana ról w przypadku pisania na klawiaturze), a także skupienie uwagi na obiekcie sakralnym, którym może być np. przywódca, Bóg czy grupa sama w sobie (Siuda 2010: 289). Kościół katolicki nie ma tak rozbudowanej *on-line religion*, jak jest w przypadku innych Kościołów czy związków wyznaniowych. Pojawiają się jednak określone wzorce zachowań religijnych, które zwiastują pewne zmiany. Portale internetowe, m.in. diecezjalne, proponują wspólne odbywanie wirtualnych pielgrzymek, zachęcają hasłami: „Nie możesz przybyć na ŚDM w Madrycie? Stwórz swój awatar i dołącz do grupy wirtualnych pielgrzymów” [3]. W takiej formie pielgrzymkę można odbywać również do Turyńskiego Całunu czy Częstochowy.

Inną formą zbiorowej praktyki, która szuka swego miejsca w Sieci, jest wspólna modlitwa, którą można zaliczyć, podobnie jak wirtualne pielgrzymowanie, do sieciowej religii. Osoby zrzeszone wokół danego portalu stanowią religijne społeczności wirtualne. Granica między życiem rzeczywistym a wirtualnym jest dziś bardzo rozmyta, niektórzy twierdzą nawet, że w ogóle jej nie ma, a świat wirtualny jest tylko przedłużeniem świata rzeczywistego. Tak też powoli zaczynają postrzegać Sieć podmioty uczestniczące, traktując wirtualny świat równorzędnie

bądź alternatywnie wobec rzeczywistego. Aktywność w Sieci wiąże się dla nich z taką samą autentycznością i zaangażowaniem, jak działanie w tradycyjnych formach aktywności. Wirtualne wspólnoty modlitewne pozwalają realizować instrumentalną funkcję religijności, dając poczucie partycypacji we wspólnocie. Taką formę religijności proponuje „Różańcowa Oaza”, która jest wirtualnym miejscem wspólnej modlitwy internautów. Modlitwa odbywa się za pośrednictwem telefonii grupowej programu Skype. Portal ten powstał w celu szerzenia i organizowania w Internecie wspólnie odmawianego Różańca i zreszta katolików z całej Polski oraz spoza jej granic [4].

Religijny charakter zbiorowych praktyk w Internecie budzi kontrowersje. Entuzjaści z kolei uważają, że to kwestia czasu i Kościół powinien podążyć również w tym kierunku. W ocenie władz Kościoła wirtualne praktyki nie powinny zastępować tych tradycyjnych, mających miejsce w realnej wspólnocie. Pewne dopuszczalne formy e-praktyk są kierowane do osób, które z różnych przyczyn nie mogą ich spełnić w tradycyjnej formie, jak również do osób będących za granicą, które nie mają możliwości wspólnotowego uczestnictwa w życiu Kościoła, czy do osób niepełnosprawnych, dla których pielgrzymka jest czymś nieosiągalnym.

Pozytywnie pod każdym względem oceniane są wszelkie działania wspierające indywidualne praktyki, czyli strony służące pomocą w przygotowaniu do modlitwy oraz pouczające, jak ją przeprowadzić, a także strony, na których głoszone są internetowe rekolekcje. Na portalach pojawiają się wirtualne modlitewniki oraz skrzynki intencji – konta e-mailowe, na które można wysłać prośbę o modlitwę w dowolnej intencji. Nowością jest aplikacja pomagająca przygotować się do sakramentu spowiedzi, która wykorzystuje inne narzędzie nowych mediów. Udostępniono niedawno aplikację na tablety i smartfony, która zawiera m.in. rachunek sumienia, opracowany specjalnie na potrzeby aplikacji przez ks. Jacka Pruska, szereg popularnych modlitw, często stanowiących przedmiot pokuty [5]. Internet wpływa na praktyki religijne młodych w dwojaki sposób: jest narzędziem wspierającym praktyki indywidualne, nadając im nieco inną formę, a także stanowi przestrzeń odprowadzania praktyk, których miejsce było dotychczas w kościele. W istotny sposób przyczynia się więc do przemian religijności, nadając jej praktycznemu wymiarowi nową formę i bardziej zróżnicowaną treść, ze względu na deinstytucjonalizację miejsca praktyk religijnych.

4.3. Przemiany życia wspólnotowego religijności

Kolejne ważne zmiany w religijności, mające bezpośredni związek z Internetem, dotyczą wspólnotowego wymiaru religijności. Podsumowując przeprowadzane w ostatnich latach badania, J. Mariański szacuje, że przynależność młodzieży do ruchów i wspólnot religijnych oraz stowarzyszeń katolickich w Polsce kształtuje się na poziomie od 5% do 7%:

Powodem swoistej niechęci czy dystansu wobec nich może być zarówno nieadekwatna do potrzeb duchowych i religijnych młodych ludzi oferta Kościoła, brak nawyków organizowania się w grupach i wspólnotach, niewiedza o istnieniu ruchów i wspólnot religijnych w parafiach, obojętność religijna i wiele innych powodów (Mariański 2010: 57).

Najbardziej wyczerpująco parametr wspólnotowy opisał i wyjaśnił Hervé Carrier (1960, za: Piwowarski 1996: 62). Oznacza on psychosocjologiczną przynależność religijną, którą można przedstawić jako *continuum*. Najsłabszym jej przejawem jest czysto formalna przynależność do Kościoła, która poprzez różne stopnie rzeczywistego uczestnictwa w nim może przerodzić się w pełną identyfikację z Kościołem. Uczestnictwo i przynależność do Kościoła przejawia się poprzez więzi z duchowieństwem, parafią oraz interakcje i relacje społeczno-religijne (Piwowarski 1996: 62–63). Przyjmują one formę wspólnot przykościelnych: oaz, grup modlitewnych i stowarzyszeń.

Sieć sprzyja powstawaniu różnego typu wspólnot, łącznie z religijnymi. Wspólnoty obecne w Internecie można podzielić ze względu na rolę, jaką odgrywa duchowieństwo w procesie ich tworzenia i trwania. Istnieją wspólnoty utworzone i funkcjonujące całkowicie dzięki działaniom osób duchownych. Są też wspólnoty tworzone oddolnie przez wiernych, które pełnią niemal identyczną rolę jak wspólnoty tworzone przez instytucjonalny Kościół; zaspokajają potrzeby psychospołeczne jednostki, takie jak potrzeba akceptacji, przynależności grupowej, oraz potrzeby religijne, związane z wymiarami praktyk, doświadczeń czy poznania. Grupy te działają na bazie dokumentów watykańskich, dlatego pełnią rolę drogowskazu moralnego i etycznego (Górny 2007: 454).

Obecnie, gdy współczynnik globalnego wyznania wiary wśród młodych maleje, możliwości Internetu są bardzo często wykorzystywane. Religia zaczyna ponownie spajać jednostki, tworzyć między nimi więzi społeczne, nawet między osobami, które nie znają się i nie spotykają w realnym świecie. Więzy te jednak oddziałują na postawy członków wirtualnych wspólnot i ich działania nie tylko w przestrzeni wirtualnej, ale i rzeczywistej. Manuel Castells uważa, że społeczności wirtualne są nie mniej skuteczne w tworzeniu więzi i mobilizowaniu ludzi niż te rzeczywiste, a niekiedy nawet bardziej skuteczne (Castells 2003: 151). Przykładem może być sytuacja, która miała miejsce po śmierci Jana Pawła II. Nowe media, w tym Internet, umożliwiły nowe formy żałoby po jego śmierci. Na portalach społecznościowych umieszczano czarne wstążki zamiast profilowych zdjęć.

Kolejne rozróżnienie wspólnot w Sieci zostało zaproponowane przez Franza Foltza i Fredericka Foltza. Typologia ta obejmuje cztery typy wspólnot: społeczności będące przedłużeniem istniejących realnie społeczności, społeczności istniejące tylko w cyberprzestrzeni, miejsca duchowej odnowy, miejsca kultu online (Foltz, Foltz 2003: 326–329, za: Siuda 2010: 286). Kryteria podziału stanowią tu miejsce wspólnoty w relacji rzeczywistość – Sieć oraz funkcja, jaką może pełnić wspólnota. Z powodu wielości zastosowanych kryteriów nie jest zachowana

również zasada rozłączności i zupełności. Na szczególną uwagę zasługują więc dwa pierwsze wyróżnione typy wspólnot.

W cyberprzestrzeni istnieje najwięcej wspólnot religijnych będących przedłużeniem tych mających swoje początki w realnej rzeczywistości (ich istnienie wynika z tego, że instytucje religijne przedłużają swą działalność w Internecie, zaczynając go używać). Drugim wyróżnionym typem społeczności wirtualnych o charakterze religijnym są te istniejące tylko w cyberprzestrzeni. Są to społeczności, które nie mają swojego odpowiednika w rzeczywistości, nie są przedłużeniem jakichś realnych instytucji religijnych, istnieją wyłącznie w sieci elektronicznej (Siuda 2010: 286–287).

E-wspólnoty religijne, bez względu na wpływ, jaki będą miały na dalsze funkcjonowanie instytucjonalnego Kościoła, odpowiadają na współczesne potrzeby młodych. Uczestnictwo we wspólnotach wirtualnych wymaga od nich mniejszego zaangażowania, ponieważ można aktywnie uczestniczyć, nie odchodząc od komputera. Jednak uczestnictwo w nich jest mniej pełne, istotne jest bowiem dopasowanie go do własnych zainteresowań, aktualnych problemów czy stylu życia.

4.4. Przemiany doświadczeń duchowych

Kolejnym elementem charakteryzującym nowe formy religijności, na który zwrócił uwagę Andrzej Górny, jest dążenie do pogłębiania duchowości (Górny 2007: 454). Ma ono formę potrzeby poznania i zaufania Bogu. Potrzeba ta wiąże się z wiarą w nadnaturalny byt, wobec którego człowiek religijny odkrywa sens życia i rozwiązuje nurtujące go problemy. Poznanie to bezpośrednie doświadczenie ostatecznej rzeczywistości i odczucia bliskości Boga. Zaufanie pozwala człowiekowi religijnemu znaleźć ocalenie w Bogu (Glock 1962, za: Piwowarski 1996: 60).

Zmiany we współczesnym społeczeństwie postępują w kierunku indywidualizacji jednostki. Gdy tradycja nie odgrywa już tak znaczącej roli, tożsamość jest budowana na bazie doświadczeń i własnych poszukiwań. Religijność przestaje być powoli kwestią dziedziczenia, a staje się wyborem. W nowych modelach wychowawczych od młodych osób wymaga się większej samodzielności, refleksyjności i odpowiedzialności. Jednak brak punktu odniesienia, jasnego i jednoznacznego ładu społecznego, stawia młode osoby przed wieloma trudnościami. Pluralizm społeczno-kulturowy oferuje młodemu pokoleniu wielość dróg życiowych, sensów życia i rozwiązań ostatecznych problemów (Mariański 1998: 8–9).

Młode osoby, kształtując swój światopogląd, poszukują również odpowiedzi w Internecie. Sieć daje im gwarancję pewnej „obiektywności” i niezależności. Z wachlarza ofert mogą oni wybrać tę opcję, która wydaje im się najbardziej wiarygodna i najlepiej dostosowana do ich potrzeb duchowych. Portale katolickie, zarówno te oferujące jedynie informację, jak i te umożliwiające partycypację, pozwalają wiernym zaspokajać swoje potrzeby duchowe. Odwiedzający je po-

ruszają problemy, z którymi nie mogą udać się do osób najbliższych czy duchownych. Powodem może być wstyd związany z niewiedzą bądź brak porozumienia z duchownymi z parafii. Kwestie poruszane na forach czy blogach dotyczą prawd wiary, dogmatów, objawień. Liczba odwiedzin stron WWW w tym celu może świadczyć o potrzebie pogłębiania duchowości. Na jednym z popularniejszych katolickich forów internetowych (forum.wiara.pl) zarejestrowanych jest 12 136 użytkowników i pojawiło się 740 173 postów (stan na 11.06.2013). Natomiast w dziale Duchowość chrześcijańska poruszono 636 wątków i zamieszczono 12 196 postów. Kamil M. Kaczmarek uważa jednak, że nie wszyscy zarejestrowani na forum są jego aktywnymi uczestnikami. Wśród osób tych pojawiają się również wyznawcy innych religii albo ateści, którzy tego typu fora traktują jako pole walki bądź miejsce do prowadzenia dyskusji (Kaczmarek 2010: 359).

Popularną formą wsparcia duchowego w Internecie są rekolekcje internetowe. Ta forma odnowy duchowej jest organizowana m.in. wokół domów modlitewnych. Misją tych stron WWW „jest przede wszystkim umożliwienie przeżycia rekolekcji bazujących na tejże duchowości osobom, które ze względu na różnorakie trudności nie są w stanie udać się na rekolekcje »stacjonarne«. Tym natomiast, którzy mają taką możliwość, strona może służyć jako środek dla umacniania ich zażyłości z Bogiem” [6]. Rekolekcje są też organizowane na Facebooku, prowadzi je np. dominikanin ojciec Andrzej Szustak. Cieszą się one dużą popularnością – obejrzano je 750 tys. razy [7]. Na stronach pojawiają się komentarze, a nawet wyznania wiary podpisywane imieniem i nazwiskiem, które mogą wskazywać na potrzebę uzewnętrzniania się, ujawniania swych potrzeb religijnych i duchowych.

Zmiany w zakresie potrzeb duchowości i doświadczeń religijnych nie są z pewnością bezpośrednio spowodowane nowymi mediami czy Internetem. Wpływ na to mają bardziej ogólne przemiany społeczne. Internet, jako najpopularniejsze narzędzie spośród różnych źródeł wiedzy i komunikacji, pozwala w nowej formie zaspokoić potrzeby religijne, dotąd realizowane w sposób tradycyjny.

Podsumowanie

Każdy z parametrów religijności ulega większym lub mniejszym zmianom na przestrzeni czasu. Część z nich wykazuje się większą trwałością i stałością, inne w większym stopniu podlegają kulturowym uwarunkowaniom i wpływom. Nowe media kierują się logiką charakterystyczną dla społeczeństw postindustrialnych – logiką indywidualnego dopasowania, a nie masowego ujednoclenia, co ma przełożenie na jakość zmian dotychczasowych form religijności. Odnosząc się do postawionej na początku tezy, trzeba stwierdzić, że aktualne wskaźniki religijności dotyczące poszczególnych parametrów przejawiają takie same malejące

tendencje. Zmiany pokoleniowe, które można zauważyć i które mają bezpośredni związek z korzystaniem z Internetu, dotyczą przede wszystkim wymiaru intelektualnego, praktyk religijnych, wymiaru wspólnotowego i doświadczeń duchowych. Należy też podkreślić, że przemiany te odnoszą się jedynie do nowych form religijności mieszczących się w ewangelizacyjnym nurcie przemian, zatem przyczyniają się do pogłębiania religijności. Korzystanie z Internetu wpływa również na pozostałe parametry religijności: globalny stosunek do wiary, ideologię i moralność religijną. Trudno jest natomiast dowieść bezpośredniego wpływu Internetu na zmiany tych parametrów, ponieważ jest on jednym z wielu czynników kształtujących postawy religijne młodych. Z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że Internet przyczynił się do powstania nowych wzorców praktyk religijnych, czego przejawem są np. e-wspólnoty, a nie jest to łatwe w przypadku wiary religijnej czy moralności religijnej.

Parametr intelektualny dzisiejszego młodego pokolenia przejawia taką samą, malejącą tendencję jak w przypadku młodych sprzed 33 lat. Internet wprowadził jednak znaczące zmiany w sposobie zdobywania i przyswajania sobie wiedzy religijnej. Dostęp do różnorodnych treści, brak bariery czasu i przestrzeni, anonimowość i indywidualność stwarzają młodym nowe warunki zdobywania wiedzy, a także jej jakości.

Poziom praktyk religijnych jest niski. Jednak część z nich przeniosła się do Sieci. Praktyki te są więc coraz częściej realizowane przez młode osoby za pomocą portali internetowych, co dotyczy zarówno praktyk indywidualnych, jak i zbiorowych. Treścią Kościoła katolickiego jest realna wspólnota, ale w dobie Internetu zaczyna się ona nieco przekształcać. W Sieci pojawiają się różnego rodzaju wspólnoty religijne, niektóre jako kontynuacja istniejących w rzeczywistości, inne jako istniejące wyłącznie wirtualnie. Wspólnoty te pozwalają swoim członkom realizować się duchowo i społecznie.

Internet ma również znaczący wpływ na wymiar doświadczeń. Sieć jest częstym miejscem poszukiwania odpowiedzi na najważniejsze pytania egzystencjalne. Internet służy wymianie doświadczeń pomiędzy wiernymi i przybliżaniu sobie wzajemnie idei Boga. W Sieci proponowane są różnego rodzaju formy odnowy duchowej, np. internetowe rekolekcje, które stanowią uzupełnienie lub alternatywę dla tych odbywanych w formie tradycyjnej.

Internet jest niewątpliwie ważnym elementem życia społecznego młodych. Wpływa on bezpośrednio bądź pośrednio na każdy wymiar życia człowieka. Niezależnie od tego, że jego początki sięgają końca lat 60. XX wieku, potrafi skutecznie wpływać na religię i religijność (chrześcijańską), której historia trwa ponad 2000 lat. Wielu badaczy i teoretyków zdało sobie sprawę z roli, jaką odgrywa Internet we współczesnej religijności, dlatego w niemal każdym opracowaniu pojawia się ten wątek. Wciąż jednak za rzadko wirtualna religijność jest ujmowana w badaniach empirycznych.

Literatura

- Baniak J. (1990). *Religijność miejska w warunkach uprzemysłowienia i ruralizacji na przykładzie Kalisza*. Kalisz: Kaliskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk.
- Baniak J. (2008). *Między buntem i sprzeciwem a potrzebą akceptacji i zrozumienia, Świadomość religijna i moralna a kryzys tożsamości osobowej młodzieży gimnazjalnej. Studium socjologiczne*. Kraków: Homini.
- Bauman Z. (1997). *Globalizacja, czyli komu globalizacja, a komu lokalizacja*. „Studia Socjologiczne” t. 146, nr 3, ss. 53–69.
- Borowik I., Zdaniewicz W. (red.) (1996). *Religia a przemiany społeczne*. Kraków: Nomos.
- Castells M. (2003). *Galaktyka Internetu: refleksje nad Internetem, biznesem i społeczeństwem*. Poznań: Rebis.
- Ciupak E. (1984). *Religijność młodego Polaka*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Giddens A. (2006). *Socjologia*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Górny A. (2007). *Galaktyka Internetu – globalny obszar nowych form religijności*. W: M. Libiszowska-Żótkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Warszawa: Nomos, ss. 445–457.
- Górny A. (2010). *Religijne portale internetowe – nowe przestrzenie wspólnotowego dialogu*. W: J. Baniak (red.), *Laikat i duchowieństwo w Kościele katolickim w Polsce. Problem dialogu i współistnienia*. Poznań: Wyd. Naukowe WNS UAM, ss. 179–200.
- Grotowska S. (1999). *Religijność subiektywna. Studium socjologiczne na podstawie wywiadów narracyjnych*. Kraków: Nomos.
- Kaczmarek K. (2010). *Konflikt między religiami w cyberprzestrzeni*. W: M. Libiszowska-Żótkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Nomos, ss. 349–361.
- Kloch J. (2011). *Internet i Kościół*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa.
- Mariański J. (1998). *Między nadzieją i zwątpieniem. Sens życia w świadomości młodzieży szkolnej*. Lublin: TN KUL.
- Mariański J. (2010). *Religijność młodzieży polskiej w procesie przemian*. „Zeszyty Naukowe KUL” nr 2, ss. 39–61.
- Mielicka H. (2007). *Kontekst religijny zachowań społecznych jako paradygmat globalizacji*. W: M. Libiszowska-Żótkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Warszawa: Nomos, ss. 383–393.
- Piwowarski W. (1977). *Religijność miejska w rejonie uprzemysłowienia. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Piwowarski W. (1996). *Socjologia religii*. Lublin: RW KUL.
- Siuda P. (2010). *Cyberreligia – powstanie religijnych społeczności wirtualnych*. W: M. Niezgodna, M. Świątkiewicz-Mośny, A. Wagner (red.), *Com.unikowanie w zmieniającym się społeczeństwie*. Kraków: Nomos, ss. 284–293.
- Tapscott D. (2010). *Cyfrowa dorosłość. Jak pokolenie sieci zmienia nasz świat*. Warszawa: Wyd. Akademickie i Profesjonalne.

[1] <http://www.wsp.krakow.pl/papers/trzebinia.html> [7.06.2013].

[2] https://www.google.pl/publicdata/explore?ds=d5bncppjof8f9_&met_y=it_net_user_p2&idim=country:POL&dl=pl&hl=pl&q=liczba%20u%C5%BCytownik%C3%B3w%20internetu [7.06.2013].

- [3] <http://religia.onet.pl/swiat/18/wirtualna-pielgrzymka,418.html> [27.04.2013].
[4] <http://www.rozancowa-oaza.katolicki.eu/> [27.04.2013].
[5] <http://nackonfesjonalow.pl/przygotowanie-do-spowiedzi/> [27.04.2013].
[6] <https://www.e-dr.deon.pl/> [27.04.2013].
[7] <https://www.facebook.com/pages/MocneSlovo.pl> [27.04.2013].
[8] <http://www.nonpossumus.pl/encykliki/PRSSP/kai/> [27.04.2013].

Streszczenie

Artykuł porusza kwestię wpływu nowych mediów, a zwłaszcza Internetu, na religijność młodych osób. Główna teza pracy głosi, że religijność młodego pokolenia odnosząca się do ilościowych zmian w zakresie poszczególnych parametrów religijności stanowi względnie pokoleniową kontynuację. Zmiany pokoleniowe można dostrzec na gruncie jakościowym i odnoszą się one do zmiany kierunku potrzeb religijnych oraz nowych form ich zaspokajania wynikających ze zmian kulturowych. Młode pokolenie, określone przez kulturę, w której dorastało i w której trwa, dysponuje nowymi narzędziami zaspokajania potrzeb religijnych. Internet stwarza możliwości rozwoju nowych form religijności, wpływając tym samym na różne wymiary religijności. Zmiany te w największym stopniu dotyczą parametru intelektualnego, wspólnotowego, wymiaru doświadczeń i praktyk religijnych.

Słowa kluczowe: religijność, nowe media, Internet, młode pokolenie, młodzi katolicy, nowe formy religijności

Summary

The Internet as a factor forming changes in religious life of the young people

This article raises the issue of an influence of new media, especially the Internet, on the religiosity of the young people. The main thesis of this work advocates that the religious life of the young generation relating to the quantitative changes within the scope of particular religiosity parameters constitutes a relatively generational continuation. The generational changes can be observed at the qualitative level and they refer to the change of direction of religious needs as well as to new ways to satisfy these needs which result in turn from cultural changes. The young generation, characterised by the culture in which it has grown up and which it still absorbs, has new tools of satisfying religious needs at its disposal. The Internet enables the development of new forms of religiosity and, therefore, influences the particular dimensions of a religious life. These changes concern mainly the parameter of intellectual and community and dimension of religious experiences and practices.

Keywords: religiosity, new media, Internet, young generation, young catholics, new forms of religiosity

AGNIESZKA ZDUNIAK

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski w Olsztynie
Katedra Socjologii

Obraz Kościoła w oczach internautów po wyborze nowego papieża

Wstęp

Początek 2013 r. przyniósł nową sytuację, niezwykłą dla Kościoła katolickiego¹. Po ustąpieniu papieża Benedykta XVI ze Stolicy Piotrowej konieczny był wybór nowej głowy Kościoła. Zarówno decyzja ustępującego papieża, jak i wybór nowego papieża Franciszka były szeroko relacjonowane w mediach, wywołując lawinę komentarzy nie tylko ze strony różnego rodzaju ekspertów od spraw Kościoła, polityków i socjologów, lecz również zwykłych internautów. Ich wypowiedzi są nie tylko świadectwem emocji, jakie budziło to wydarzenie, ale i dostarczają cennych informacji na temat stosunku wypowiadających się do spraw religii i Kościoła. Z tego punktu widzenia mogą one stać się przedmiotem zainteresowania socjologów, w szczególności zaś socjologów religii.

Niniejszy artykuł stanowi próbę porównawczej analizy głównych trendów w komentarzach na temat religii i Kościoła, które pojawiły się na forach internetowych w związku z ustąpieniem poprzedniego i wyborem nowego papieża. Ze względu na rozległość obszaru badawczego (zasoby Internetu) konieczne było ograniczenie przedmiotu zainteresowań. Zdecydowałam się więc na analizę wypowiedzi zamieszczanych w interesującym mnie okresie w reakcji na artykuły

¹ Abdykacja Benedykta XVI była pierwszą dobrowolną rezygnacją papieża ze sprawowania urzędu od ponad 700 lat. Ostatni raz taka sytuacja miała miejsce w 1294 r., kiedy to ze Stolicy Piotrowej ustąpił papież Celestyn V.

poświęcone sprawom Kościoła, które ukazywały się na trzech najpopularniejszych portalach internetowych: onet.pl, wp.pl oraz interia.pl. Jako uzupełnienie wykorzystałam również popularną stronę demotywatory.pl, stanowiącą forum wymiany poglądów na rozmaite tematy, w tym te związane z religią i Kościołem, poprzez zamieszczanie obrazków opatrzonych ciekawymi, niejednokrotnie skłaniającymi do refleksji komentarzami. Zarówno fora działające na portalach, jak i strona demotywatory.pl są ogólnodostępne, tzn. zapoznanie się z zamieszczanymi na nich treściami nie wymaga logowania się, jak w przypadku portali społecznościowych typu Facebook czy Nasza Klasa. W analizie świadomie pominięć treść artykułów, które stały się zaczynem dyskusji, nie one bowiem stanowią kwestię najistotniejszą – wypowiedzi internautów nie są na ogół bezpośrednio związane z treściami omawianymi w artykułach, częściej natomiast treści te stanowią jedynie pretekst do wyrażania opinii na temat religii, wiary i Kościoła, które, jak można wywnioskować, nie powstały doraźnie pod wpływem omawianych aktualnie wydarzeń lub sytuacji, lecz wynikają z bardziej ogólnych i utrwalonych poglądów na te kwestie.

Analiza takich wypowiedzi daje, po pierwsze, wyobrażenie o tym, w jaki sposób postrzegany jest Kościół instytucjonalny i jego przedstawiciele. Po drugie, umożliwia wyciągnięcie wniosków na temat oczekiwań wiernych wobec Kościoła, a w szerszym zakresie – uświadomienia roli, jaką we współczesnym świecie ma do odegrania religia. Po trzecie, pozwala na obserwację charakterystycznego dla współczesnej kultury popularnej zjawiska przenikania się sfer *sacrum* i *profanum* poprzez włączanie treści o charakterze pierwotnie religijnym w wytwory kultury świeckiej, w tym w sferę ludyczną. Po czwarte zaś, umożliwia zaobserwowanie, ciekawej z punktu widzenia socjologa religii, ewolucji poglądów dotyczących Kościoła instytucjonalnego, ale również religii w znaczeniu ogólniejszym. Pozwala to na sformułowanie kilku tez dotyczących współczesnej roli religii i Kościoła w życiu społecznym oraz w sferze kultury.

1. Współczesne problemy w relacjach Kościół – wierni w oczach internautów

Zastanawiając się nad tym, jak przedstawia się obraz Kościoła w oczach internautów, należy najpierw zdefiniować, jakie treści rozumiane są pod tym pojęciem. Jak wiadomo, pojęcie Kościoła nie jest jednoznaczne nawet dla jego członków. Oficjalne nauczanie zawarte w Katechizmie Kościoła Katolickiego mówi o Kościele jako wspólnocie wiernych, ludzie Bożym (KKK 782, 810). Z teologicznego punktu widzenia Kościół tworzą więc wszyscy wierzący, bez względu na różnice stanu, płci, pochodzenia społecznego, pozycji i ról społecznych. Jednak w potocznej świadomości, również wielu wierzących, Kościół utożsamiany jest głównie z Ko-

ściołem instytucjonalnym, a więc wielką organizacją reprezentującą, przynajmniej w zachodnim kręgu kulturowym, sferę religii. Organizacja ta ma charakter biurokratyczny w rozumieniu Weberowskim, to znaczy jest scentralizowana, hierarchiczna, bezosobowa, występuje w niej wyraźny podział kompetencji, a sposoby i kierunki jej działania wyznaczane są przez prawo i procedury.

Taka postać Kościoła umożliwia jego sprawne działanie w warunkach nowoczesnego społeczeństwa, ale jest również źródłem licznych problemów, wynikających po części z funkcjonowania organizacji biurokratycznych jako takich, po części zaś z możliwości pojawienia się w ich obrębie zjawisk dysfunkcyjnych, a nawet patologicznych. Można wymienić przynajmniej kilka zjawisk, które mają charakter problematyczny zarówno z perspektywy kościelnej hierarchii, jak i wiernych, a oprócz tego grupę zjawisk, które nie stanowią problemu dla hierarchii, a przynajmniej sporej jej części, są natomiast coraz częściej postrzegane jako zjawiska dysfunkcyjne przez wiernych świeckich.

Do pierwszej grupy można zaliczyć nadużycia o charakterze jednostkowym, a więc sytuacje, gdy postępowanie i styl życia konkretnych przedstawicieli stanu duchownego nie odpowiada głoszonym przez nich wartościom i zasadom. Przypadki takie są zwykle szeroko nagłaśniane w mediach; skandale z udziałem duchownych, zwłaszcza tych zajmujących wyższe stanowiska w kościelnej hierarchii, stają się częstym tematem relacji medialnych i jednocześnie argumentem przytaczanym przez osoby uzasadniające swój dystans wobec Kościoła (ateiści, agnostycy, ale również wierzący niepraktykujący). Tego rodzaju relacje i opinie rzutują na obraz Kościoła jako całości i są głównym źródłem negatywnych stereotypów, które często znajdują wyraz w dyskusjach toczących się na forach internetowych. Warto zwrócić uwagę na leżący u podstaw tych opinii dyskurs dotyczący społecznej roli osób duchownych. Ze względu na to, że jako przedstawiciele Kościoła reprezentują oni wartości najwyższe, o charakterze transcendentnym (prawdę, dobro, świętość), w społecznym przekonaniu są również zobowiązani do prezentowania najwyższych standardów moralnych, a wszelkie wykroczenia przeciwko tym standardom są piętnowane nieporównanie ostrzej, niż dzieje się to w przypadku innych osób, również tych działających w sferze publicznej (politycy, celebryci). Co więcej, z negatywnymi reakcjami spotykają się również niektóre zachowania, jakie w innym przypadku (to znaczy gdyby nie chodziło o przedstawicieli Kościoła) nie wywoływałyby prawdopodobnie szczególnych emocji.

Znacznie bardziej interesująca z socjologicznego punktu widzenia jest jednak druga z wymienionych kategorii, tj. te zjawiska i zasady funkcjonowania Kościoła, które nie stanowią patologii z perspektywy instytucjonalnej, natomiast są problemem z punktu widzenia wiernych świeckich. Można wyróżnić przynajmniej kilka grup takich problemów. Jedną z nich stanowi sprzeczność między teologicznym pojęciem Kościoła (wspólnotą) a jego formą społeczną (organizacją).

Wierni świeccy, przyzwyczajeni do różnych form demokracji i współdecydowania w życiu publicznym, coraz częściej postrzegają jako problem to, że są wprawdzie zachęceni do angażowania się w życie Kościoła i czucia się zań odpowiedzialnymi, a jednocześnie ich wpływ na jego funkcjonowanie jest niewielki. Może on być bowiem reprezentowany – w rozumieniu prawnym – wyłącznie przez osoby duchowne i tylko one mają kompetencje do podejmowania jakichkolwiek ustaleń i działań w imieniu nie tylko Kościoła jako całości, lecz również poszczególnych wspólnot parafialnych (van der Ven 1999: 64).

Drugi istotny problem wynika z nieakceptowania niektórych treści nauczania Kościoła, szczególnie tych dotyczących sfery moralności (głównie seksualnej). W tym przypadku mamy do czynienia ze zderzeniem jednej z najistotniejszych wartości społeczeństwa współczesnego – prawa do samostanowienia (autonomii, wewnątrzsterowności) z roszczeniami Kościoła do regulowania wszystkich dziedzin życia swoich członków, również w sferze prywatnej. Niektóre zasady zawarte w oficjalnym nauczaniu Kościoła, takie jak celibat, niedopuszczanie kobiet do kapłaństwa, stosunek do antykoncepcji, *in vitro*, osób rozwiedzionych i żyjących w nowych związkach, z punktu widzenia wielu współczesnych katolików są niezrozumiałe. Można tu zauważyć oddziaływanie protestantyzmu na katolicyzm, polegające na tym, iż wierni, w przypadku pojawiania się kwestii spornych, coraz częściej są skłonni przyjmować stanowisko Kościołów protestanckich, których nauczanie w wymienionych kwestiach różni się od stanowiska Kościoła katolickiego.

Kolejną przyczyną dystansu między Kościołem-organizacją a wiernymi jest specyficzny sposób komunikowania treści religijnych. W społeczeństwach tradycyjnych przekazywanie treści związanych z *sacrum* za pomocą specyficznego języka wydawało się oczywiste. Język i symbole odmienne od tych używanych w odniesieniu do treści codziennych pełniły funkcję dystynktywną – służyły zaznaczaniu wyraźnej granicy między immanentną sferą życia codziennego a sferą czynności i symboli religijnych ukierunkowanych na transcendencję. W społeczeństwie współczesnym specyficzny styl komunikacji zarezerwowany dla treści religijnych staje się obiektem krytyki. Kojarzy się bowiem z narzucaniem sztucznego dystansu w relacjach między duchowieństwem a wiernymi, ze stwarzaniem niepotrzebnego kontrastu między „życiem” a „wiarą” (Gebhardt 2010: 33, 37). Obiektem krytyki staje się zarówno tradycyjny język kościelnego głoszenia, przez wielu odbierany jako abstrakcyjny, niezrozumiały i pełen górnołotnych frazesów, jak również pewne elementy stylu życia duchowieństwa, szczególnie hierarchów, którym zarzuca się brak bezpośredniego kontaktu z wiernymi, izolowanie się od nich, nieznamość problemów zwykłych ludzi, co zdaniem niektórych jest spowodowane zbyt wysokim statusem materialnym wielu z nich. Zwłaszcza ten ostatni zarzut powtarza się często w komentarzach internautów. Podczas gdy w społeczeństwach tradycyjnych wielkie i bogato dekorowane kościoły

oraz pełen przepychu styl ubierania się najwyższych dostojników kościelnych były interpretowane jako odbicie wspaniałości Boga i wyraz czci wiernych, to w społeczeństwie współczesnym takie zjawiska są coraz częściej uważane za wyraz sprzeniewierzenia się ewangelicznym ideałom.

Wymienione trzy grupy problemów od długiego już czasu znajdują wyraz we wpisach zamieszczanych na forach internetowych, co wywołuje wrażenie bardzo krytycznego stosunku większości wypowiadających się internautów do instytucji Kościoła (choć nie samej wiary). Wpisy krytykujące wiarę w ogólnym sensie, np. ironiczne wezwania do udowodnienia istnienia Boga, pojawiają się wprawdzie, i to dość regularnie, ale stanowią zdecydowaną mniejszość i zwykle spotykają się z krytyką. Ze znacznie większą akceptacją spotykają się – o wiele zresztą liczniejsze – zarzuty odchodzenia Kościoła instytucjonalnego od prawdziwej wiary (tę grupę zarzutów można by streścić w hasło „Jezus tak, Kościół nie”), przy czym tego rodzaju krytyka uprawiana jest zarówno przez przedstawicieli innych wyznań, jak i katolików niezadowolonych z funkcjonowania instytucji Kościoła.

Spora grupa internautów deklaruje brak zainteresowania sprawami Kościoła, postrzeganego w kategoriach obcego Państwa Watykańskiego, chociaż można podejrzewać, że sam fakt aktywności na tego rodzaju forach przeczy tym deklaracjom. Wydaje się, że chodzi tu raczej o podkreślenie kontrastu między sferą życia codziennego a sferą religii, coraz częściej traktowanej jako osobny, wydzielony obszar, nieprzydatny w rozwiązywaniu problemów pojawiających się w innych sferach rzeczywistości (Kaufmann 1991: 269). Osobną grupę wpisów stanowią świadome prowokacje (*trolling*). Osoby podające się za katolików, posługując się językiem stylizowanym na kościelny, wyrażają swoje rzekome poparcie dla instytucji Kościoła, atakując jednocześnie w niewybredny sposób wszystkich tych, którzy mają do niego stosunek krytyczny, z nadzieją na szeroki odzew oburzonych internautów. Tego rodzaju wpisy (stanowiące już rodzaj „klasyki gatunku”, pojawiają się bowiem regularnie na wszystkich forach poruszających problematykę religii) cechuje tak wielki stopień przesady i brak finezji, że w zasadzie można się dziwić, że wciąż znajdują się osoby traktujące je poważnie i próbujące wdawać się z nimi w dyskusję. Od czasu do czasu pojawiają się również, choć zdecydowanie mniej liczne, wpisy w obronie wiary i Kościoła wraz z wezwaniami do opamiętania się i nawrócenia, przy czym ich cechą charakterystyczną jest utożsamianie ataków na instytucję Kościoła z atakiem na wiarę czy nawet samego Boga.

Widoczne na forach internetowych tendencje do krytycznego postrzegania Kościoła nie stanowią specyfiki środowiska aktywnych użytkowników Internetu, lecz współgrają z nastrojami ogólnospołecznymi, o czym może świadczyć fakt, że znalazły one potwierdzenie w sondażu przeprowadzonym przez CBOS w marcu 2013 r., bezpośrednio przed wyborem nowego papieża. Wynika z niego, że 86% ankietowanych uważa za uzasadnione, przynajmniej częściowo, krytyczne opinie

pod adresem Kościoła i duchowieństwa, natomiast 48% opowiada się za wprowadzeniem przez nowego papieża zmian w nauczaniu Kościoła zmierzających do jego liberalizacji i dostosowania w pewnym zakresie do wymogów współczesnej kultury, a także walki z nadużyciami wśród duchownych. Takie postulaty wysuwają nie tylko osoby zdystansowane wobec Kościoła, lecz i połowa tych, którzy określają się jako wierzący i praktykujący. Zmiany te winny dotyczyć kwestii doktrynalno-ideologicznych, ale także zmian w strukturze organizacyjnej [1].

W komentarzach internetowych zamieszczanych w okresie trwania konklawe można zauważyć znaczący wzrost zainteresowania spornymi kwestiami dotyczącymi nauczania Kościoła i towarzyszące mu dywagacje na temat tego, czy nowo wybrany papież dokona w tym zakresie reform. W tym czasie można było odnieść wrażenie, że poglądy na tego rodzaju kwestie stanowią zasadniczą, a przynajmniej jedną z zasadniczych przyczyn dystansu wobec Kościoła lub utożsamiania się z nim. Jednak formułowanie tego rodzaju wniosków okazałoby się pochojne, jeśli wziąć pod uwagę zmiany, jakie nastąpiły zarówno w wymiarze emocjonalnym, jak i merytorycznym dyskusji internetowych po wyborze nowego papieża. Miały one charakter na tyle wyraźny, że można mówić o zupełnie nowym wymiarze dyskursu; na tle tych zmian dotychczas podnoszone kwestie sporne jawią się jako tematy zastępcze, stosunkowo mało istotne wobec rzeczywistych oczekiwań dotyczących roli Kościoła i papieża we współczesnym świecie.

2. Kościół katolicki jako składnik kultury popularnej

Jedną z zasadniczych cech współczesnej kultury popularnej, wyróżniających ją na tle kultur innych epok, jest wzajemne przenikanie się sfer *sacrum* i *profanum*. Podczas gdy w społeczeństwach tradycyjnych obie te sfery były wyraźnie oddzielone od siebie, nie mając w zasadzie punktów stykowych, a pośrednictwem między nimi mogły zajmować się jedynie osoby i instytucje specjalnie w tym celu powołane, w społeczeństwie współczesnym da się zaobserwować zanikanie wyraźnych niegdyś granic między tymi dwoma obszarami, co przez socjologów określane jest jako „profanacja *sacrum*” i towarzysząca jej „sakralizacja *profanum*” (Knoblauch 2001: 154). Kultura popularna wchłania niektóre symbole i treści religijne, niejednokrotnie nadając im zupełnie odmienne od pierwotnego znaczenie. Nawiązania do treści biblijnych widoczne są nie tylko w kulturze „wysokiej” (literaturze, sztuce), lecz również w muzyce popularnej, a nawet w wymiarze komercyjnym (reklama). Symbole religijne i wizerunki świętych znajdują zastosowanie jako elementy ozdobno-biżuteryjne, nie świadcząc bynajmniej o pobożności właściciela, a jedynie o chęci prowokowania lub po prostu zwrócenia na siebie uwagi.

Podczas gdy przenikanie symboliki religijnej do różnych sfer kultury nie jest zjawiskiem całkiem nowym i miało miejsce, choć nie na taką skalę, również w minionych epokach, nowością ostatnich dziesięcioleci jest coraz silniej zaznaczająca się obecność w kulturze popularnej także Kościoła instytucjonalnego. Dzięki przekazowi medialnemu Kościół katolicki stał się istotnym składnikiem kultury popularnej, a szczególne znaczenie w tym kontekście zyskała osoba papieża, stanowiąca swoiste „logo” katolicyzmu (Hepp i Krönert 2009: 276). Warto zwrócić uwagę na dość istotną kwestię: podczas gdy treści i symbole chrześcijańskie funkcjonujące w kulturze popularnej na ogół tracą wiele ze swego pierwotnego znaczenia (np. motyw nieba jako symbol zmysłowości, różaniec lub krzyż jako element ozdobny), treści związane z Kościołem instytucjonalnym, choć również włączane w kulturę popularną, są kojarzone dość jednoznacznie z chrześcijaństwem.

O znaczeniu Kościoła instytucjonalnego we współczesnej kulturze masowej świadczy m.in. popularność, jaką cieszyły się relacje telewizyjne i internetowe z konklawe. Dzięki transmisji medialnej było ono postrzegane w kategoriach „wydarzenia globalnego” nie tylko, co rozumiały, przez katolików, lecz również przez wyznawców innych religii oraz niewierzących. Podczas wyboru nowego papieża dzięki kamerom internetowym można było obserwować w czasie rzeczywistym tłumy oczekujące na Placu św. Piotra w Rzymie, a także komin Kaplicy Sykstyńskiej, z którego miał unieść się dym świadczący o dokonanej wyborze. Popularność internetowej relacji *live* nie byłaby niczym niezwykłym, gdyby nie to, że konklawe, odbywające się za zamkniętymi drzwiami, z samej swej istoty nie stanowi raczej wydarzenia, które można by nazwać widowiskowym; to samo dotyczy zresztą komina Kaplicy, którego statyczne zbliżenie oglądane było wytrwale przez wiele godzin przez tysiące internautów i telewidzów, choć trudno byłoby w tej relacji dopatrzeć się wartkiej akcji, do jakiej przyzwyczajeni są współcześni widzowie.

Zachowanie wiernych zgromadzonych na Placu św. Piotra miało wiele cech eventu – wielkiego wydarzenia masowego o znaczeniu globalnym, charakteryzującego się zogniskowaniem uwagi i interaktywnością, poczuciem wspólnoty, silnym ładunkiem emocjonalnym mającym swój wyraz w stanach zbliżonych do ekstatycznego uniesienia, a także w rozmaitych zewnętrznych formach wyrazu emocji (Roche 2000: 7). Był to event medialny, w którym za pośrednictwem środków masowego przekazu teoretycznie mógł uczestniczyć każdy mieszkaniec globu. Cechami charakterystycznymi eventów medialnych jest to, że stanowią one wydarzenia budzące powszechne zainteresowanie, relacjonowane są w sposób uroczysty i przez pewien czas są w stanie zdominować przekaz medialny, a w świadomości widzów i uczestników stanowią ważne momenty wyróżniające się na tle codzienności i na długo zapamiętywane (Dayan i Katz 2008: 7). Warto zauważyć, że akredytowani do obsługi wydarzenia dziennikarze nie byli jedynymi

pośrednikami między wydarzeniem a jego obserwatorami; większość obecnych dysponowała własnymi środkami przekazu w postaci telefonów komórkowych i tabletów, dzięki którym mogli uwiecznić zarówno samo wydarzenie, jak i własne formy uczestnictwa w nim. Jednocześnie był to event nietypowy, ponieważ, w odróżnieniu od większości tego typu sytuacji społecznych, zasadnicze wydarzenia ogniskujące uwagę rozgrywały się poza zasięgiem wzroku obserwujących i mogły stać się ich udziałem jedynie pośrednio; „scena” eventu była więc ukryta przed oczami widzów.

Duże zainteresowanie relacją na żywo z konklawe pozwala na wyciągnięcie przynajmniej dwóch wniosków. Pierwszy z nich dotyczy znaczenia religii chrześcijańskiej i Kościoła w kulturze współczesnej. Choć nie ulega wątpliwości, że proces dyferencjacji funkcjonalnej współczesnego społeczeństwa doprowadził do ograniczenia wpływu religii w wymiarze ogólnospołecznym, a proces indywidualizacji – także w wymiarze jednostkowym, to oddziaływanie religii na życie społeczne jest wciąż bardzo silne, co odnosi się również do jej form instytucjonalnych. W powszechnym przekonaniu rolę tradycyjnych autorytetów i wzorów osobowych w społeczeństwie współczesnym przejmują osoby znane i popularne, choć niekoniecznie reprezentujące wysokie standardy moralne, czyli celebryci (Godzic 2007: 47). Trudno jednak byłoby podać przykład celebryty, artysty czy polityka, na którego pojawienie oczekiwaliby przez tak długi czas tak wiele osób, nie tylko bezpośrednio obecnych w miejscu wydarzenia, ale również odległych o tysiące kilometrów, a śledzących wydarzenie przed ekranami telewizorów i komputerów. Jest to jeden z argumentów przemawiających za tym, że Kościół katolicki, mimo osłabienia w procesie modernizacji swego oddziaływania, szczególnie w Europie Zachodniej, nadal jest ważnym autorytetem moralnym i wpływowym aktorem globalnym (Mariański 2007: 108).

Drugi wniosek odnosi się do kultury współczesnej w jej wymiarze bardziej ogólnym. Człowiek współczesny ma niemal nieograniczone możliwości uczestnictwa w kulturze, ale ma ono na ogół charakter zapośredniczony. Wszechobecność mediów sprawia, że realne doświadczenia coraz częściej zastępowane są doznaniem medialnymi; tym większym zainteresowaniem cieszą się sytuacje, w których istnieje możliwość uczestniczenia w jakimkolwiek wydarzeniu bezpośrednio. Tłumy oczekujące godzinami przed Kaplicą Sykstyńską świadczą właśnie o tęsknocie za osobistą, fizyczną obecnością w czasie i miejscu ważnych wydarzeń. Tam, gdzie współobecność czasowo-przestrzenna jest jednak niemożliwa, pozostaje współobecność czasowa – oglądanie relacji medialnych w czasie rzeczywistym daje wrażenie osobistej obecności, doświadczenia realnego, z „pierwszej ręki”, a nie zmodyfikowanego niezliczoną liczbą transmisji dostosowanych do potrzeb różnego typu mediów, które pozbawiają najbardziej nawet istotne wydarzenia ich siły wyrazu (Kłoskowska 2006: 99). Nie bez znaczenia wydaje się też możliwość oglądania innych osób zgromadzonych na placu przed Kaplicą

Sykstyńską, co daje iluzję obecności w tłumie złączonym wspólnymi emocjami, zaspokajając w ten sposób potrzebę przynależności do globalnej wspólnoty, którą w tym przypadku była wspólnota wierzących – katolików.

3. Reakcje internautów po wyborze nowego papieża – komentarze i postulaty

Wybór nowego papieża wywołał nie tylko tradycyjnie entuzjazm wśród wiernych zgromadzonych na Placu św. Piotra, ale zintensyfikował również dyskusje na forach internetowych, nadając im nowy kierunek, w dużym stopniu odmienny od dotychczasowego, kontestującego. Zauważalna zmiana treści i emocjonalnego wymiaru dyskusji dokonała się przede wszystkim za sprawą niekonwencjonalnych zachowań nowego papieża, który od początku był niezwykle bezpośredni – zrezygnował z posługiwania się tradycyjnym, kościelnym językiem, nie zgodził się włożyć płaszcza symbolizującego władzę i godność papieską, przed błogosławieństwem poprosił, by wierni pomodlili się za niego itp. Niedługo potem świat obiegły nowe informacje: papież odmówił poruszania się limuzyną i zamieszkania w papieskich apartamentach, nie zamienił dotychczas noszonych butów na tradycyjne papieskie z czerwonej skóry (co zresztą wywołało żartobliwe komentarze internautów: „Nie chcę papieża w czarnych butach”), osobiście udał się zapłacić za hotel, w którym wcześniej mieszkał, podczas spotkań z wiernymi starał się nawiązać z nimi bezpośredni kontakt. Wszystkie te zachowania były od początku uważnie obserwowane i szeroko komentowane przez uczestników forów internetowych. W ich komentarzach podnoszone są najczęściej trzy kwestie: skracanie lub eliminowanie dystansu między papieżem a wiernymi, skromność i nawiązywanie do ewangelicznej zasady ubóstwa, jasne i stanowcze wypowiedzi w kwestiach drażliwych dla Kościoła instytucjonalnego, zwłaszcza odnoszących się do nieprawidłowości w jego funkcjonowaniu (kwestie materialne, karierowiczostwo).

Bezpośrednio po wyborze na forach internetowych pojawiły się wyrazy bezinteresownej aprobaty, zadowolenia z wyboru oraz nadziei, z jakimi uczestnicy forów wiążą nowy pontyfikat. Zadowolenie wyrażane jest zarówno w tradycyjnych formach kościelnych („Niech Bóg mu błogosławi”), jak i w bardziej współczesnych („Na razie papież sprawia wrażenie równiachy”). Co ciekawe, niektóre z osób wypowiadających się w ten sposób podkreślają, że nie są blisko Kościoła, a nawet deklarują się jako niewierzący („Choć od Kościoła trzymam siebie i swoje dzieci z daleka, to ten gość zaczyna mi się podobać”; „Już go lubię, choć nie znoszę kleru”). Pojawiają się również refleksje typu „Drugi Jan Paweł II, może znowu zacznie chodzić do kościoła”. Od papieża oczekuje się uporządkowania spraw Kościoła i powrotu do korzeni wiary („Może zrobi porzą-

dek w Watykanie”; „Bardzo bym chciała, by mu się udało, wiara byłaby wiara, a nie targowiskiem”). Internauci zwracają uwagę na widoczną niechęć nowego papieża do zaszczytów i symboli władzy („widać, że ma poukładane w głowie, nie pozwoli zrobić z siebie bóstwa i nie przyjmuje chwały, która należna jest tylko Jezusowi”; „Brawo Franciszek, po co ci te sobole”). Wskazują na rolę, jaką papież może odegrać w odnawianiu wizerunku Kościoła („Sprawia wrażenie uczciwego człowieka z zasadami. A taki jest potrzebny, aby odbudować zaufanie do Kościoła”). Bardzo często pojawiają się również komentarze, których autorzy porównują styl życia papieża Franciszka do stylu niektórych polskich hierarchów, przy czym porównania te wypadają z reguły na niekorzyść tych ostatnich („Może nauczy pokory także nasze duchowieństwo”). Często wyrażane są też obawy o to, że swoimi niekonwencjonalnymi działaniami nowo wybrany papież może narazić się wpływowym osobistościom Watykanu, a nawet obawy o jego życie („jak będzie zbyt reformatorski, to się jeszcze »rozchoruje«”).

Szczególną formą komentowania wydarzeń związanych z wyborem nowego papieża są memy internetowe – porcje informacji (obrazki, hasła, grafiki, zdjęcia z podpisami itp.) rozpowszechniane za pośrednictwem stron internetowych, komunikatorów i serwisów społecznościowych. Obrazki tego typu przedstawiają na ogół zdjęcie papieża z komentarzem lub cytatem – poważnym, a częściej żartobliwym – odnoszącym się zwykle do tych samych kwestii, które są poruszane na forach dyskusyjnych: postulat ubogiego Kościoła („Franciszek I: biedny wybrany przez bogatych”), prostoty i zwyczajności preferowanego przez niego stylu życia („Migawkę na autobus już mi załatwiliście?”), jego podobieństw do Jana Pawła II („A po maturze chodziliśmy na burrito”). Tematem komentarzy staje się również medialna aktywność papieża („Grzech XXI wieku: nie polubić Jego Świątobliwości na Facebooku”). Jeden z zabawniejszych komentarzy odnosi się do rezygnacji papieża Franciszka z typowo „kościelnej” symboliki gestów. Jest to kompilacja zdjęć przedstawiających trzech kolejnych papieży pozdrawiających wiernych. Podczas gdy zarówno Jan Paweł II, jak i Benedykt XVI czynią to w sposób tradycyjny, uroczysty, szeroko rozkładając uniesione w górę obie ręce, to papież Franciszek podnosi tylko jedną rękę, jakby od niechcenia, obok zaś widnieje napis: „No siema”. Popularnością w sieci cieszy się również krótki komiks – złożony zaledwie z czterech obrazków – przedstawiający te zachowania papieża, które budzą szczególną sympatię internautów. Na obrazkach papież odmawia przyjęcia kluczyków do luksusowej limuzyny, kierując się w stronę wysłużonego samochodu; odmawia włożenia lśniących czerwonych butów i pele-rynki; niosąc pod pachą osobiste rzeczy, kieruje się w stronę skromnego hotelu, ignorując kardynałów wskazujących mu miejsce w pałacu; zatrzymuje się, aby z uśmiechem porozmawiać z grupą ludzi: starszą kobietą, zabiedzonym dzieckiem, mężczyzną w połatanym ubraniu. Tego rodzaju obrazki i grafiki stanowią współczesną formę przedstawień symbolicznych; w sposób prosty i emocjonalny

nie tylko komentują zachowania papieża, ale przede wszystkim mówią o tym, co dla współczesnych obserwatorów Kościoła, zarówno tych wierzących, jak i niewierzących, jest szczególnie ważne w jego wizerunku.

Uwagi końcowe

Analiza wypowiedzi internautów zamieszczanych w Internecie, zarówno przed, jak i po wyborze nowego papieża, pozwala na wyciągnięcie kilku wniosków dotyczących roli Kościoła we współczesnym społeczeństwie oraz oczekiwań wiernych wobec niego. Nie ulega wątpliwości, że obecna sytuacja Kościoła różni się znacząco od tej, jaka była jeszcze kilkadziesiąt lat temu. Otoczenie społeczne, w którym funkcjonuje dziś Kościół, pod wpływem przemian wynikających z procesu modernizacji zmieniło się tak znacząco, że musi on zająć stanowisko wobec tych zmian. Socjologowie oraz teolodzy wskazują na trzy strategie, jakie może w tej sytuacji obrać: pozostać wiernym tradycji zarówno w treści, jak i w formie (stanowisko konserwatywne), dostosować zarówno treść, jak i formę nauczania do przemian kulturowych (stanowisko liberalne) lub też nastawić się na dialog ze współczesną kulturą, przy zachowaniu własnej tożsamości (Berger 1994: 42). Ostatnia z wymienionych możliwości wydaje się zdecydowanie najtrudniejsza do realizacji, ale to właśnie ona pozwala na uniknięcie niebezpieczeństw związanych z dwiema pozostałymi: niebezpieczeństwa zamknięcia się Kościoła przed wpływami świata („mentalność obłożonej twierdzy”) oraz niebezpieczeństwa utraty tożsamości poprzez rezygnację z konstytutywnych elementów nauczania tylko po to, by nie sprzeciwić się dominującym nurtom i ideologiom współczesnej kultury.

W jaki sposób należałoby więc realizować tę strategię? Wydaje się, że odpowiedzi na to pytanie, przynajmniej po części, może dostarczyć analiza obrazu (rzeczywistego oraz postulowanego) instytucji Kościoła widzianego oczami internautów. Ich wypowiedzi w wymienionym okresie ukazują pewne interesujące zjawisko: podczas gdy między pontyfikatami wzmożła się dyskusja dotycząca konieczności reform obejmujących niektóre treści dogmatyczne i formy tradycji, po wyborze, gdy stało się jasne, że papież Franciszek nie zamierza dokonywać rewolucyjnych zmian w zasadniczych treściach nauczania Kościoła, okazało się, że taka postawa nie wpłynęła wcale na pogorszenie wizerunku – ani jego samego, ani instytucji, którą reprezentuje. Pozwala to na wyciągnięcie wniosku, że kontrowersje dotyczące kwestii dogmatycznych nie odgrywają tak wielkiej roli w stosunku człowieka nowoczesnego do Kościoła, jak się na ogół sądzi.

W społecznym przekonaniu Kościół ma być przede wszystkim instancją moralną; jego zadaniem jest obrona ubogich, pokrzywdzonych i odrzuconych, opowiadanie się za sprawiedliwością i solidarnością społeczną, piętnowanie zjawisk

przyczyniających się do podziałów między ludźmi, dyskryminacji i obojętności na los innych. Wysuwane wobec członków Kościoła – zarówno hierarchii, jak i wiernych – postulaty ubóstwa, sprawiedliwości, pokory oraz życia zgodnego z głoszonymi zasadami są w istocie postulatami ewangelicznymi (Kazanie na Górze). Zasadniczym obiektem krytyki skierowanej wobec Kościoła nie są wcale, jak się często uważa, te elementy jego nauczania, które sprzeciwiają się nowoczesnym tendencjom kulturowym, lecz elementy tradycji, form komunikacji i konkretne zachowania jego przedstawicieli, które sprzeciwiają się zasadom ewangelicznym. Aby skutecznie oddziaływać na współczesnego człowieka, Kościół wcale nie musi sprzeniewierzać się swemu powołaniu, dostosowując głoszone treści do przemijających mód i upodobań. Wręcz przeciwnie: oczekuje się od niego raczej powrotu do źródeł, do pierwotnych ideałów chrześcijańskich, a odrzucenia zachowań pozostających z nimi w sprzeczności. Tego rodzaju oczekiwania widoczne są zarówno wśród osób, dla których wiara stanowi istotną wartość, jak i agnostyków, a często również niewierzących.

Nie ulega przy tym wątpliwości, że mogą i powinny być modyfikowane formy głoszenia wiary w taki sposób, by były możliwe do przyjęcia dla współczesnego człowieka wychowanego w kulturze wizualnej, która stopniowo wypiera kulturę słowa, przyzwyczajonego do krótkich, treściwych sformułowań, apelujących raczej do sfery emocji niż do sfery kognitywnej. Treść i forma nie są bowiem trwale powiązane ze sobą, a zmiany kulturowe sprawiają, że aby przekazać te same treści, należy nierzadko odwoływać się do zupełnie odmiennych, uwspółcześionych form i środków komunikacji, uwzględniając zarówno konkretne sytuacje, jak również konkretne kategorie odbiorców, ich wiedzę, możliwości percepcji, dotychczasowe doświadczenia życiowe, potrzeby i oczekiwania. „Wszystkie znaki i symbole mogą oddziaływać tylko wówczas, gdy ich rozumienie jest zagwarantowane. W przeciwnym razie liturgia stanie się osobnym światem” (Böntert 2007: 175). Dostosowanie form komunikacji religijnej do potrzeb i oczekiwań ludzi współczesnych może sprawić, że będzie ona miała szansę przybrać formę dialogu, a nie tylko jednostronnego, odgórnego przekazu. W tego rodzaju działaniach, jak się wydaje, należy upatrywać szansy na to, aby przesłanie chrześcijaństwa i rola Kościoła w jego głoszeniu stały się zrozumiałe dla człowieka epoki ponowoczesności.

Literatura

- Berger P. L. (1994). *Pluralistische Angebote: Kirche auf dem Markt? W: Leben im Angebot – Das Angebot des Lebens: protestantische Orientierung in der modernen Welt.* Gütersloh: Kirchenamt der EKD, ss. 33–48.
- Böntert S. (2007). *E-Prayer und Andacht per Mausclick. Christliche Gottesdienste im Internet – Zerrbild eines Ideals oder Teilstück einer nötigen Inkulturation?* W: J. Malik,

- J. Rüpke, T. Wobbe, *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*. Münster: Aschendorff Verlag, ss. 165–179.
- Dayan D., Katz E. (2008). *Wydarzenia medialne. Historia transmitowana na żywo*. Tłum. A. Sawisz, wstęp W. Godzic. Warszawa: Muza.
- Gebhardt W. (2010). *Experte seiner selbst – Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts*. W: M. N. Ebertz, R. Schützeichel (red.), *Sinnstiftung als Beruf*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, ss. 33–41.
- Godzic W. (2007). *Znani z tego, że są znani. Celebryci w kulturze tabloidów*. Warszawa: Wyd. Akademickie i Profesjonalne.
- Hepp A., Krönert V. (2009). *Medien – Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Katechizm Kościoła Katolickiego (1994). Poznań: Pallotinum.
- Kaufmann F.-X. (1991). *Theologie zwischen Kirche und Universität*. „Theologische Quartalschrift” nr 4, ss. 265–277.
- Kłoskowska A. (2006). *Kultura masowa. Krytyka i obrona*. Warszawa: PWN.
- Knoblauch H. (2001). *Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion*. W: A. Brosziewski, T. S. Eberle, Ch. Maeder (red.), *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*. Konstanz: Uvk, ss. 153–167.
- Mariański J. (2007). *Globalizacja i Kościoły – sprzymierzeńcy czy konkurenci?* W: M. Libiszowska-Żótkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Nomos, ss. 105–126.
- Roche M. (2000). *Mega-events and Modernity. Olympics and expos in the growth of global culture*. Londyn – Nowy Jork: Routledge.
- Ven J. A. van der (1999). *Theorie der Kirche. Zwischen sozialwissenschaftlicher Empirie und theologischer Ekklesiologie*. W: K. Gabriel, J. Horstmann, N. Mette (red.), *Zukunftsfähigkeit der Theologie*. Paderborn: Bonifatius Druckerei, ss. 53–67.
- [1] www.cbos.pl/spiskom.pol/2013/k_037_13.pdf [26.05.2013].

Streszczenie

Artykuł stanowi próbę porównawczej analizy głównych trendów, jakie pojawiają się w komentarzach na temat religii i Kościoła publikowanych na forach internetowych w związku z ustąpieniem papieża Benedykta XVI i wyborem jego następcy Franciszka. Analiza tych wypowiedzi pozwala stwierdzić, w jaki sposób postrzegany jest współcześnie Kościół instytucjonalny i jego przedstawiciele, jakie są oczekiwania wiernych wobec Kościoła oraz ich wyobrażenia o tym, jaką rolę we współczesnym świecie ma do odegrania religia. Umożliwia również obserwację charakterystycznego dla współczesnej kultury popularnej zjawiska przenikania się sfer *sacrum* i *profanum* przez włączanie treści o charakterze pierwotnie religijnym w formy kultury świeckiej, a także ciekawej z punktu widzenia socjologa religii ewolucji poglądów dotyczących religii i Kościoła instytucjonalnego. Pozwala w ten sposób na sformułowanie kilku tez na temat współczesnej roli religii i Kościoła w życiu społecznym i w sferze kultury, a także postulatów dotyczących skutecznych form głoszenia wiary w społeczeństwie ponowoczesnym.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, społeczeństwo ponowoczesne, Internet, komunikacja religijna, papież

Zusammenfassung

Das Bild der Kirche in den Augen von Internauten nach der Wahl des neuen Papstes

Der Artikel stellt einen Versuch dar, die Haupttrends in den Beiträgen und Kommentaren zur Religion und Kirche zu analysieren, welche in Internetforen nach dem Amtsverzicht des Papstes Benedikt XVI. und der Wahl seines Nachfolgers Franziskus veröffentlicht wurden. Die Analyse dieser Beiträge erlaubt Schlussfolgerungen über die Ansichten des postmodernen Menschen über die Kirche und ihre Vertreter, über die Erwartungen an die Kirche und die Vorstellungen über die Rolle der Religion in der heutigen Welt. Sie lässt auch eine für die heutige Kultur charakteristische Tendenz beobachten, nämlich die Grenzüberschreitungen zwischen dem Sakralen und dem Profanen durch die Einbindung religiöser Inhalte in verschiedene Formen der säkulären Kultur. Die Autorin zeigt auch eine gewisse Entwicklung der Ansichten über Religion und Kirche, die in der genannten Zeit in den Diskussionsforen ihren Ausdruck findet. Zum Schluss werden einige Thesen formuliert zu der Rolle von Religion und Kirche im gesellschaftlichen und kulturellen Leben sowie zu den Formen der Glaubensverkündigung in der postmodernen Gesellschaft.

Schlüsselwörter: katholische Kirche, postmoderne Gesellschaft, Internet, religiöse Kommunikation, Papst

Część czwarta

**KULTUROWE UWARUNKOWANIA
I ZRÓŻNICOWANIA
RELIGIJNOŚCI I KOŚCIELNOŚCI KATOLIKÓW
W POLSCE I W NIEMCZECH**

JÓZEF BANIAK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii

Od *sacrum* do *profanum*. Desakralizacja rytów przejścia w Polsce w świetle wyników badań socjologicznych

Wprowadzenie

Czym są rytory przejścia i jaką rolę odgrywają w religijności ludzi? Czym jest desakralizacja i w jaki sposób oddziałuje na rytory przejścia? Czy rytory przejścia podlegają procedurom badań socjologicznych? Czy w Polsce obserwujemy obecnie desakralizację rytów przejścia, zarówno w życiu osobistym, jak i rodzinnym oraz wspólnotowym katolików? Na pytania te odpowiem pokrótce, wykorzystując wyniki własnych badań socjologicznych poświęconych w szerszym zakresie elementom świeckim w kulcie religijnym i w świętach religijnych obchodzonych w rodzinach katolickich w Polsce, w których istotne miejsce zajmują rytory przejścia (Baniak 2007). Uwagę skoncentruję jednak na wybranych elementach zjawiska desakralizacji wszystkich rytów przejścia. Warunki metodologiczne wskazanych wyżej badań ukazę w kolejnych częściach opracowania, dotyczących poszczególnych rytów.

Rytory przejścia to obowiązkowe praktyki religijne, które katolicy spełniają tylko raz w życiu. Łączą się one bezpośrednio z przełomowymi momentami w życiu jednostki i wspólnoty rodzinnej, a należą do nich: chrzest dziecka, pierwsza komunia dziecka, bierzmowanie młodej jednostki, religijny ślub małżeński, religijny pogrzeb osoby zmarłej. W religijności jednostki praktyki te odgrywają zasadniczą rolę z dwóch powodów: łączą ją z instytucją Kościoła, stanowiąc dowód lojalności

wobec niego, a także są czynnikami, które wywołują istotne zmiany w jej życiu osobistym, religijnym, kulturowym i społecznym. Janusz Mariański zaznacza, że rytury przejścia są specjalnymi obrzędami, które nadają „dramatycznym i ważnym wydarzeniom oraz biologicznym etapom ludzkiego życia, takim jak: urodzenie, początek rozumowania, wejście w dojrzałość, ślub małżeński, choroba i śmierć – rangę doniosłych wydarzeń społecznych i podkreślają społeczny wymiar ważnych wydarzeń życia człowieka” (Mariański 1984: 300–301). Władysław Piwowarski twierdzi, że każdy z rytów przejścia pełni specyficzną funkcję:

[...] chrzest wprowadza mieszkańca parafii do społeczności religijnej, lokalnej i ogólnokościelnej, pogrzeb wyprowadza go z tych społeczności. Pierwsza komunია święta i bierzmowanie przyczyniają się do zmiany pozycji i ról w grupie parafialnej, ślub kościelny wprowadza w nowy stan życiowy. Ze względu na to, że praktyki jednorazowe są związane z naturalnym rytmem życia ludzkiego, zachowują one dużą trwałość, mimo dokonujących się zmian społecznych (Piwowarski 1971: 173–174).

Klasyk francuskiej socjologii religii, Émile Pin, wskazywał jednak:

[...] praktyki codzienne, tygodniowe i okresowe zanikną, jeśli przestaną być użyteczne w życiu katolików, kiedy znajdują się oni w nowych warunkach życia społecznego. Praktyki jednorazowe są „odporne” na presję tych warunków, stąd ciągle utrzymują swoją wartość, nawet w środowisku katolików obojętnych religijnie lub kwestionujących pryncypia wiary religijnej. Z tego powodu chrzczą oni swoje dzieci, żeby móc świętować urodziny człowieka; przyprowadzają dzieci do pierwszej komunii, żeby poświęcić młodość; akceptują bierzmowanie, żeby utrwalić wiarę młodej jednostki w Boga; ślub małżeński składają w kościele, żeby celebrować uroczyste fakt zaślubin; wybierają pogrzeb religijny dla osoby zmarłej, żeby nadać sens przemijaniu i śmierci człowieka (Pin 1967: 246–247).

Władysław Piwowarski dodaje, że z praktykami jednorazowymi łączą się ściśle uroczystości rodzinne:

W Polsce uroczystości te bardzo często nabierały regionalnego folkloru i w różnych regionach kraju były rozmaicie obchodzone. Po chrzcie dziecka utarł się zwyczaj obchodzenia „chrzcina”, po pierwszej komunii świętej – „przyjęcia” lub „małego wesela”, po ślubie kościelnym – „wesela”, po pogrzebie katolickim – „stypy”. Socjologię religii interesuje zjawisko, ile w tej zewnętrznej „oprawie” kulturowej praktyk okresowych jest *sacrum*, a ile *profanum*. [...] Odnosi się wrażenie, że poważną rolę odgrywają przy tym momenty pozareligijne, jak zwyczaj, prestiż społeczny rodziny, standard życiowy, opinia otoczenia itp. (Piwowarski 1971: 174).

W ocenie Janusza Mariańskiego praktyki jednorazowe są częścią etosu społecznego, w którym ludzie żyją, aczkolwiek nie wszystkie w równej mierze oddziałują na religijne i świeckie sfery życia ludzi, a także ich kontakty i więzi z Kościołem instytucjonalnym. Rytury związane z tymi praktykami należą do zasadniczych „instrumentów” socjotechniki i psychotechniki duszpasterskiej akcji

Kościół – tu ma on monopol wpływu, z wyjątkiem ślubu małżeńskiego (Marański 1991: 57–58). Barbara Urgacz dodaje, że rytuały przejścia, dotąd realizowane niemal masowo w Polsce, wyrażają globalną przynależność katolików do Kościoła, a zarazem wskazują, że ludowy katolicyzm ma tu jeszcze silne oparcie społeczne, zwłaszcza wśród ludności wiejskiej (Urgacz 1982: 179–186). Z ustaleń Edwarda Ciupaka wynika, że wśród ludności wpisanej przez chrzest do Kościoła rzymskokatolickiego praktyki jednorazowe w latach 80. XX wieku realizowało w miastach około 90% katolików, a na wsi aż 98% badanych (Ciupak 1983: 8–9).

Desakralizacja – jako zjawisko i proces społeczny – jest różnie definiowana przez badaczy religijności i kultu religijnego. Najogólniej oznacza ona proces wypierania lub eliminowania z religii i religijności oraz z religijnego świętowania wątków religijnych i zastępowania ich wątkami typowo świeckimi. Inaczej mówiąc, desakralizacja to proces zeświecczenia religijnych zachowań i działań ludzi, którzy z różnych powodów nadają czynnościom religijnym świecki charakter. W *Encyklopedii Katolickiej* czytamy:

[...] desakralizacja (zeświecczenie) oznacza utratę poczucia świętości, specjalnych miejsc, rzeczy i czynności związanych z kultem religijnym; eliminowanie sakralnych elementów z przekonań, postaw, struktur organizacyjnych, a niekiedy również z myślenia ludzi (Łukaszyk i Smala 1985: 1090–1091).

Skutkiem procesu desakralizacji w pewnych okolicznościach jest postawa bardziej radykalna, w efekcie której człowiek odsuwa się od *sacrum* i od religii, a zarazem zwraca się wyłącznie do świata i do wartości w nim preferowanych. Hans Waldenfels zaznacza, że pod wpływem takiej postawy człowiek odrzuca każdą religię i samą transcendencję – Boga. Postawa ta w ujęciu teologicznym i religijnym oznacza „typową desakralizację – zeświecczenie codziennego i odświętnego życia ludzi, wtargnięcie i umocnienie się w ich religijności dotychczasowej elementów laickich, które wyraźnie zdominowały elementy religijne i kościelne, wyparły *sacrum* z ich myślenia i działań osobistych i rodzinnych czy społecznych” (Waldenfels 1995: 9–10). W ujęciu Mircei Eliadego desakralizacja może też informować o tym, że ludzie mylnie rozumieją konsekrację świata, podważając jego naturalny wymiar. Wówczas desakralizacja eliminuje pseudoreligijną hermeneutykę rzeczywistości ziemskiej i przywraca jej świecką autonomię, a zarazem oczyszcza postawy i przekonania religijne ludzi z zapatrywań i zachowań magicznych (Eliade 1997: 15). Piotr Mazanka twierdzi, że tak postrzegana desakralizacja przybiera różne postaci: odmitologizowanie tradycji i Ewangelii, banalizowanie liturgii, deprecjację funkcji kościołów i religijności ludzi, lekceważenie mistyki i duchowości człowieka, naturalizację roli kapłana we wspólnocie kościelnej (Mazanka 2003: 32).

W nieco inny sposób desakralizację postrzega Andrzej Wójtowicz, twierdząc, że oznacza ona:

[...] zmienny historycznie proces wielostronnej transformacji, redukcji lub eliminacji sakralnych form kultury i jej poszczególnych elementów z życia jednostek, organizacji i społeczeństw. [...] Desakralizacja, jako ograniczanie lub eliminacja niektórych praktyk religijnych, uchodzi za model religijności w warunkach modernizacji społecznej w Europie Zachodniej. Jest to model lokalny, choć bywał w naukach społecznych [...] generalizowany w kategoriach ewolucji kulturowo-społecznej jako swoisty *terminus ad quem* procesu prawidłowości społecznych i kulturowych zmian. [...] Desakralizacja jest milczeniem, nieobecnością, zmierzchem *sacrum* w historycznym procesie przemian jego kulturowych zmian. [...] Desakralizacja w takim ujęciu jest przekształceniem centrum kultury z religijnego w sekularne. W węższym sensie jest autonomizacją danej dziedziny życia indywidualnego i zbiorowego, oczyszczenia jej ze znaczeń i patronatu religijnego. Desakralizacja jest odzyskiwaniem autonomii i krytyką nieślusznego konsekracji świata. [...] Jako teza socjologiczna, desakralizacja jest wyjątkowo ambiwalentnym procesem społecznym, gdyż przyjmuje w wykładni sekularyzacyjnej, iż *sacrum* jest tym właśnie, co nieusuwalne, elementarne dla każdej formy kultury, która nie zrywa więzi ze swymi podstawowymi źródłami (Wójtowicz 2004: 87–89).

Niektórzy teologowie twierdzą, że w wyniku desakralizacji postaw i zachowań religijnych ludzi nierzadko następuje usuwanie z ich codziennego życia samej religii i wiary w Boga. Tacy ludzie nie widzą wówczas sensu i celu wiary religijnej w swoim życiu osobistym i społecznym, krytycznie ustosunkowują się do instytucji Kościoła i do księży, lekceważąco odnoszą się do roli kultu religijnego i do świąt religijnych, nadając im typowo świecki charakter i przebieg (Krucina 1972: 374–378; Świącicki 1973: 380–389; Mazanka 1996: 284–295). Odmienny pogląd w tej kwestii ma Marian Radwan, który twierdzi, że nie można utożsamiać desakralizacji z utratą wiary religijnej, ponieważ wiara religijna jest osobistym, indywidualnym i osobowym „przyłgnięciem” jednostki do Boga, do prawd ewangelicznych, do zasad wiary chrześcijańskiej. Autor ten zaznacza:

[...] proces desakralizacji nie eliminuje tego nastawienia do religii, gdyż sekularyzacja jest procesem społecznym, który obejmuje instytucję, kulturę i organizację społeczną, a nie dotyczy osoby ludzkiej (Radwan 1976: 13–25).

W świetle powyższych założeń teoretycznych i uściśleń terminologicznych można stwierdzić, że proces desakralizacji kształtuje specyficzny typ czy model „człowieka zeświecczonego”, który w swoim codziennym i odświętnym życiu świadomie pomija lub nie przewiduje roli religii i miejsca dla Kościoła, nie uwzględnia ich „diagnozy egzystencjalnej” dla siebie samego, a często też dla swoich najbliższych, choćby własnej rodziny. Eric L. Mascall uważa, że człowiek zeświecczony, jako „wytwór” procesu desakralizacji, odchodzi od religii i od jej pytań egzystencjalnych, ponieważ nie potrafi zrozumieć jej podstawowego sensu i celu, a także nie orientuje się w tym, co może zaoferować mu w tym względzie metafizyka i filozofia religijna. W rezultacie odrzuca on obietnice religijne, a wybiera wyjaśnienia racjonalne, np. efekty badań naukowych czy postulaty

pragmatyczne wynikające z doświadczenia historycznego i kulturowego innych ludzi (Mascall 1970: 45–48). Christian Duquoc dodaje, że człowiek zsekularyzowany sam chce decydować o swoim losie, samodzielnie ustalać zasady własnej aktywności życiowej i osiągnięcia osobistego szczęścia. Rezygnuje on przy tym świadomie z norm moralnych i religijnych, co więcej – pomija pomoc Boga, kwestionując jej skuteczność i niezbędność w swoim codziennym życiu. Niekiedy taki człowiek dopuszcza w ograniczonym zakresie rolę religii we własnym życiu, swoją postawę i działania religijne uzasadniając względami utylitarnymi – religia daje mu bowiem określone korzyści, które mają dla niego znaczenie w różnych sytuacjach życiowych (Duquoc 1975: 43–44). Takich ludzi, odrzucających rolę religii lub niewierzących w Boga, a jednocześnie związanych w jakiś sposób czy w jakimś zakresie z praktykami religijnymi, można dziś spotkać w środowisku katolików miejskich i wiejskich, dorosłych i młodych, którzy sami określają siebie jako „niewierzących, lecz akceptujących niektóre praktyki kultowe chrześcijaństwa”. Socjologowie religii dostrzegają w nich typ pozornych katolików (Baniak 2010: 184–204). W gruncie rzeczy tacy katolicy, bez względu na swój wiek i warunki życia, kwestionują i odrzucają religijne standardy, a opowiadają się za standardami świeckimi. W ich „zeświecczonej religijności” elementy laickie są łatwo dostrzegalne i zajmują miejsce elementów sakralnych i religijnych, choć najbardziej niereligijna jest ich moralność, zwłaszcza dotycząca sfery seksualnej czy małżeńskiej i rodzinnej. W rozstrzyganiu osobistych dylematów moralnych nie kierują się oni normami moralności religijnej, lecz stosują kryteria etyki humanistycznej – świeckiej (Maksymowicz 2009; Baniak 2012).

Odpowiadając na ostatnie z postawionych pytań, należy zaznaczyć, że w Polsce nie przeprowadzono odrębnych badań socjologicznych nad procesem desakralizacji rytów przejścia ani nad postawami katolików wobec tych jednorazowych praktyk religijnych. Jedynie marginalnie w niektórych badaniach krajowych i lokalnych dotykano tego ważnego poznawczo problemu, zawsze jednak informując, że ryty przejścia i obowiązkowe praktyki powtarzane są w Polsce spełniane masowo, a ponadto sugerując, że w najbliższej przyszłości sytuacja ta nie ulegnie zmianie. Żaden z badaczy religijności katolików polskich nie zwracał dotąd uwagi na nasilający się proces desakralizacji praktyk kultowych, w tym jednorazowych, i świętowania religijnego katolików, bezpośrednio związanego z tymi praktykami. Lukę tę częściowo wypełniły moje badania socjologiczne zrealizowane na początku XXI wieku w środowisku katolików dorosłych, młodzieży i dzieci szkolnych, poświęcone desakralizacji kultu religijnego i świąt religijnych, w tym laicyzacji rytów przejścia (Baniak 2007). W tym opracowaniu ukazują tylko wybrane aspekty wyników tych badań.

Zasadniczym problemem jest tu rozumienie przez katolików treści rytów przejścia i ceremonii liturgicznych z nimi związanych, jak i towarzyszących im uroczystości świeckich. Natomiast mniej ważna jest wierność tym obyczajom,

choć to one są preferowane przez ludzi, a znaczenie ma głębsze przeżycie i właściwe zrozumienie ich związku ze wspólnotą religijną, odczytanie jednoznacznie religijnego charakteru tych rytuałów. Bez wątplenia to religijny charakter jest wyłącznym sensem i celem praktyk religijnych, zwłaszcza praktyk jednorazowych (Baniak 2007: 106–107). W świetle tego warto zastanowić się, czy katolicy w Polsce właściwie rozumieją ideę tych praktyk religijnych, ich sakralny sens i religijno-kościelny wydźwięk, czy też zauważają je i nadają im swoistą oprawę świecką, czyli preferują uroczystości rodzinne lub społeczno-kulturowe związane z tymi praktykami? Czy w tych praktykach religijnych widoczne są także elementy świeckie, a jeśli tak, to w jakim stopniu występują w każdej praktyce z osobna? Czy katolicy polscy deprecjonują sakralny wymiar rytów przejścia jako praktyk religijnych, niepoprawnie wyjaśniając lub lekceważąc ich religijny sens i cel? Pomijanie aspektu sakralnego i religijnego wymiaru tych praktyk religijnych wypacza ich istotę i przesłanie ideowe. Problem ten badałem w Kaliszu, chcąc dostrzec elementy laickie, stanowiące skutek desakralizacji, w kulcie i świętowaniu religijnym katolików, związane z tymi praktykami. W analizie wyników badań ukażą skalę desakralizacji wszystkich rytów przejścia. Badania te w każdym przypadku mają charakter monograficzny i zostały zrealizowane w odrębnych środowiskach społecznych i w dobranych grupach respondentów w zależności od rodzaju rytu przejścia (Baniak 2007: 32).

1. Świeckie elementy w obrzędzie chrztu dzieci

Chrzest jest postrzegany w chrześcijaństwie jako podstawowa religijna praktyka jednorazowa, warunkująca możliwość zaistnienia innych rytów przejścia w życiu jednostki, dlatego odgrywa główną rolę w kolejnych etapach jej biografii, zarówno w aspekcie religijnym, jak i świeckim (Szenk 1965: 180–177; Staneta 1977: 222–223; Zimoń 1977: 218–231; Charytański 1970). W Kościele rzymskokatolickim chrzest, jako pierwszy akt inicjacji chrześcijańskiej, nie jest praktyką w pełni z wyboru, czy też nie odbywa się bez „wiary z wyboru” (Mariański 1984: 300–302), ponieważ dotyczy noworodka, który nie potrafi jeszcze zrozumieć idei tego rytuału ani osobiście zaangażować się w jego religijną procesualność. Z tej racji pełną odpowiedzialność za skutki chrztu dziecka ponoszą jego naturalni rodzice, a w pewnym zakresie również jego rodzice chrzestni. Halina Wistuba zaznacza, że taka postawa rodziców i rodziców chrzestnych oznacza akt ich wiary religijnej oraz wolę włączenia dziecka do struktur Kościoła katolickiego. Wraz z chrztem rozpoczyna się wewnątrzkościelna socjalizacja religijna dziecka, jako proces długoletni i wielopłaszczyznowy, w którym zasadniczą rolę odgrywają rodzice naturalni i rodzice chrzestni (Wistuba 1982: 200–226).

Z badań socjologicznych i statystyk kościelnych wynika, że w Polsce chrzest dzieci jest ciągle praktyką powszechną, czyli realizowaną przez dominujący odsetek rodzin katolickich (Adamczuk i Zdaniewicz 1991: 171)¹. Jednak wiadomo też, iż znaczny odsetek rodziców świadomie opóźnia dzień chrztu swojego dziecka, niekiedy znacznie, nie przestrzegając tym samym zalecenia Kościoła, które wskazuje wczesny termin przyjęcia chrztu, czyli od 1 do 3 miesięcy po urodzeniu się dziecka. Ponadto wśród młodych rodziców coraz więcej jest takich, którzy świadomie rezygnują z chrztu swojego dziecka, a nadają mu imię w USC w świeckim obrzędzie. Zjawisko to nie jest jeszcze powszechne, ale badacze obrzędowości wskazują na jego wyraźne występowanie, zwłaszcza w środowisku wielkomiejskim i inteligenckim.

Rytuał chrztu jest bezpośrednio związany z narodzinami człowieka, dlatego ma wymiar religijny – jako praktyka sakramentalna, realizowana tylko jeden raz w Kościele, i wymiar świecki – jako obrzęd nadania dziecku imienia, realizowany w grupie społecznej. J. Mariański zaznacza, że w wymiarze religijnym rytuał chrztu jest znaczącym czynnikiem więzi człowieka ze wspólnotą kościelną, a „wraz z chrztem [...] rozpoczyna się proces wychowania religijnego [...], który ma doprowadzić do osobowego zaakceptowania chrztu w wieku dojrzałym oraz wypełniania zadań wynikających z przynależności kościelnej” (Mariański 1988: 106). Znaczenie chrztu w życiu człowieka wierzącego jest więc zasadnicze i nie można go niczym zastąpić. Louis von Dingemans i Jean Remy twierdzą, że chrzest jest podstawowym i najważniejszym aktem religijnym w Kościele, a rezygnacja z niego wprost ukazuje chęć zerwania jedności z jego strukturami albo zupełną obojętność religijną katolików (Dingemans i Remy 1984: 287).

Z tego względu niezmiernie ważne jest osobiste nastawienie katolików do sakramentu chrztu dzieci, jak i do świętowania związanego z tym obrzędem religijnym w środowisku rodzinnym ochrzczonego noworodka (Baniak 2005a: 353–375). Problem ten uwzględniłem w dwukrotnych badaniach socjologicznych w Kaliszu w 1991 i w 2001 r. wśród tamtejszych katolików, pytając ich o osobiste postawy wobec chrztu dzieci, o rozumienie jego istoty i celu, o przygotowanie się rodziców dziecka do obrzędu sakramentalnego, a także o przebieg przyjęcia rodzinnego z tej okazji. Chciałem znaleźć odpowiedź na pytanie, jak rytuał chrztu dziecka lokuje się w religijnej i świeckiej świadomości badanych katolików miejskich? Czy i w jakim zakresie aprobują oni rytuał chrztu dzieci i widzą w nim praktykę sakramentalną, czy też postrzegają chrzest w wymiarze świeckim, jako swoiste „ubezpieczenie” lub „gwarancję” zbawienia wiecznego albo jako „kartę wstępu” do struktur kościelnych, która pozwoli ich dziecku korzystać z innych

¹ Rocznik Statystyczny GUS z 1991 r. informuje, że urodzenia żywe i chrzty w tym okresie miały tendencję wahliwą, np. w 1989 r. urodziło się w Polsce ogółem 587 741 dzieci, w tym 553 876 małżeńskich (94,2%) i 33 865 pozamałżeńskich (5,8%). W Kościele katolickim ochrzczono ich 582 028 (99%), w tym do 7. roku życia 16,1%.

sakramentów? Na te i inne pytania odpowiadało w kwestionariuszu ankiety łącznie 1240 osób, w tym w pierwszych badaniach 586, a w drugich – 654 respondentów. W grupie tej było 715 kobiet (61,1%) i 455 mężczyzn (38,9%).

Pierwsze pytanie brzmiało: Jakie jest nastawienie badanych katolików miejskich do sakramentu chrztu dzieci i do uroczystości świeckich w rodzinie związanych z chrztem? Czy wszyscy respondenci znają katechizmową definicję tego sakramentu?

Tylko co dziesiąty respondent podał prawidłową definicję chrztu, a w drugim terminie badań, po upływie 10 lat, odsetek ten zmniejszył się o 2,3 p.p. Ponad połowa badanych (54,6%) podała niepełną definicję chrztu, w której brakowało niektórych elementów wskazanych w Katechizmie Kościoła Katolickiego. Błędne określenie istoty i celu tego sakramentu podało 13,1% badanych, przy czym więcej w 2001 r. (14,1%) niż w 1991 r. (11,9%). Ponadto co piąty badany w ogóle nie potrafił zdefiniować sakramentu chrztu, przy czym w 2001 r. było ich więcej (25,6%) niż w 1991 r. (18,3%). Brak tej wiedzy jest widoczny u większego odsetka mężczyzn niż kobiet, występuje liczniej u osób zaniedbujących praktyki religijne niż u tych systematycznie je wypełniających (Mariański 1988: 113). Ekspozowanie niereligijnych składników rytuału chrztu dzieci przez znaczny odsetek respondentów może oznaczać wpływ procesu desakralizacji ich religijności na ich postawy, przekonania i zachowania związane z tą jednorazową praktyką religijną.

Czy badani katolicy miejscy znali kolejne części rytuału chrztu dzieci i czy potrafili wymienić je w logicznej kolejności? Prawidłowa odpowiedź powinna zawierać element istotny i sześć elementów go dopełniających.

Niestety pełną wiedzę na ten temat miało zaledwie 7,4% badanych osób, przy czym odsetek ich był mniejszy w 2001 r. (6,2%) niż w 1991 r. (8,8%). Dominujący odsetek badanych (44,3%) dysponował wiedzą niekompletną – w pierwszych badaniach wynosił on 43,9%, w drugich – 44,8%. Co dziesiąty respondent w obu terminach badań błędnie wskazał elementy składowe tej formuły chrztu, natomiast 38,2% badanych wcale nie orientowało się w tej kwestii.

Czy wszyscy respondenci znali i poprawnie rozumieli znaki i symbole rytuału chrztu dzieci? Sytuacja w tej kwestii wygląda następująco, biorąc pod uwagę znaczenie kolejnych znaków i symboli:

- a) woda chrzcielna – poprawne rozumienie 19,2%, błędne rozumienie 13,3% oraz brak wskazania i rozumienia 67,5%;
- b) namaszczenie dziecka krzyżmem świętym – 8,7%, 24,6% oraz 66,7%;
- c) znak krzyża na czole dziecka – 18,3%, 25,4% oraz 56,3%;
- d) biała szata nałożona na dziecko – 22,5%, 21,4% oraz 56,1%;
- e) świeca zapalona od paschału – 20,2%, 19,1% oraz 60,7%;
- f) błogosławieństwo dziecka i rodziców przez kapłana – 28,9%, 20,1% oraz 51%.

Prawie 3/4 respondentów wykazało wysoką ignorancję w tym zakresie oraz brak umiejętności pogłębionego przeżywania liturgicznych form chrztu wyrażanych przez te znaki i symbole. W ten sposób badani katolicy ujawnili daleko posuniętą laicyzację własnej wiedzy religijnej dotyczącej chrztu i obrzędów z nim związanych.

Czy badani katolicy postrzegają chrzest dzieci jako podstawową i konieczną praktykę religijną, niezbędną do rozpoczęcia i rozwoju religijnego oraz zaistnienia więzi człowieka z Kościołem? Niestety, postawy badanych katolików wobec bezwzględnej konieczności chrztu, jakich oczekuje od nich Kościół, są dość zróżnicowane. Zaledwie 52,6% badanych uważa chrzest za bezwzględnie konieczny, a 19,7% – „raczej” konieczny w życiu człowieka wierzącego. Z kolei 17,9% miało odmienny pogląd w tej kwestii, w tym 10,8% uważało chrzest za „raczej” niekonieczny, 7,1% jako „bezwzględnie” zbędny. Ponadto co dziesiąty badany nie wypowiedział się na ten temat. Łącznie za koniecznością chrztu opowiedziało się 72,3% badanych katolików, w tym w 1991 r. 75,4%, a w 2001 r. – 69,7%. Zatem niemal 1/3 respondentów zrównuje religijny rytuał chrztu dziecka ze świeckim obrzędem nadania mu imienia. Proces desakralizacji szeroko już objął religijność tych katolików w zakresie tej praktyki sakramentalnej (Borowik 2001: 128). Czy Kościół katolicki powinien udzielać sakramentu chrztu dzieciom, których rodzice zaniedbują własną religijność lub są osobami niewierzącymi? Ponad 3/5 badanych (67,9%) opowiedziało się zdecydowanie za możliwością chrztu dzieci z takich rodzin, natomiast 13,8% twierdziło, że „raczej” powinna być taka możliwość. Łącznie więc 81,7% badanych, w tym 81,4% w 1991 r. i 81,8% w 2001 r., opowiedziało się za chrztem wszystkich dzieci, a poziom religijności i niewiara ich rodziców nie powinny, ich zdaniem, uniemożliwiać im skorzystania z tej „szansy”. Przeciwną opinię w tej kwestii przedstawiło łącznie 16% respondentów, w tym 9,7% wyraziło zdecydowany sprzeciw, a 6,3% – sprzeciw umiarkowany. Wiele osób z tej grupy zaznaczało, że dzieci z takich rodzin mogą przyjąć chrzest w późniejszych etapach życia, gdy będą już świadome jego religijnego sensu i znaczenia w swoim dorosłym życiu, w czym będzie im potrzebna pomoc instytucji kościelnych (Mariański 1988: 126).

Jakimi motywami badani katolicy uzasadniają chrzest dzieci? Czy dominują wśród nich uzasadnienia religijne i kościelne, czy też świeckie? Motywy uzasadniające chrzest dzieci, wskazane przez respondentów, są bardzo zróżnicowane. Motywy religijno-kościelne wskazało zaledwie 39,5% badanych, w tym w 1991 r. 41,1%, a w 2001 r. 38,1%. Najczęściej preferowały je osoby głęboko religijne oraz liczniej kobiety niż mężczyźni. Najwięcej osób w obu terminach badań wskazało motywy świeckie – łącznie 54,5% badanych, w tym w 1991 r. 52,3%, a w 2001 r. 56,5%. Do tej grupy motywów badani zaliczyli tradycję rodzinną (35,5%) i lokalne zwyczaje (19%). Rola tych motywów wzrosła w drugim terminie badań. W tej kwestii desakralizacja rytuału chrztu jest niewątpliwa i wyraźnie widoczna.

Czy rodzice przystąpili do spowiedzi i do komunii w dniu chrztu własnych dzieci? Zachowania badanych osób w tej kwestii są dość zróżnicowane – do spowiedzi przystąpiło i komunię przyjęło z tej okazji jedynie 52% badanych, natomiast 11,2% przyjęło komunię, pomijając sakrament pokuty (spowiedź). Pozostali respondenci nie spełnili żadnej z tych praktyk religijnych – łącznie 36,8%, w tym w 1991 r. 35,4%, a w 2001 r. 38,1%.

Z chrztem dziecka łączy się ściśle specyficzna uroczystość rodzinna, nazywana zwyczajowo „chrzciniami”, wpisana w Polsce w tradycję świętowania rodzinnego. Czy badani katolicy dostrzegają konieczność chrzcini i czy widzą ich związek z rytuałem chrztu dziecka jako praktyką typowo religijną, realizowaną w kościele parafialnym? Z badań wynika, że uroczystość chrzcini nadal jest ważną imprezą rodzinną – aż 72,1% badanych katolików miejskich w obu terminach uznało ją za konieczny element obrzędu chrztu dziecka (50,6%) lub za potrzebną (21,5%), a zarazem akcentującą sam fakt narodzin nowego człowieka i członka rodziny. Odmienne poglądy w tej kwestii miało zaledwie 14,4% badanych, w tym w 1991 r. 16,2%, a w 2001 r. 12,9%. Pozostali badani (13,5%) nie wyrazili opinii (14,9% i 12,2%) w tej sprawie. Badani wskazali wiele powodów uzasadniających konieczność lub potrzebę chrzcini w rodzinie, w tym: prezenty i pieniądze podarowane dziecku (76%), zespolenie rodziny (72%), zamożność rodziców dziecka (67,3%), tradycję rodzinną (66%), usunięcie waśni i gniewów w rodzinie (45,9%), opinię lokalną (33,4%) i inne powody (10,2%). Jaki jest związek chrzcini z religijnym rytuałem chrztu dziecka? Odpowiedzi badanych na to pytanie są bardzo zróżnicowane – 23% uważa, że chrzciny są „kontynuacją” obrzędu chrztu, 37,8% twierdzi, że przesłaniają one sens chrztu, a 20,8% nie widzi żadnego związku między tymi uroczystościami – kościelną i rodzinną. Pozostali respondenci (18,4%) nie wypowiedzieli się na ten temat. Jaki charakter powinny mieć chrzciny jako uroczystość rodzinna? W tej kwestii opinie badanych osób również są podzielone – dominujący ich odsetek (59,3%) jest zdania, że charakter chrzcini powinien być rodzinno-świecki, pozostali uważają, że powinien być trójczłonowy: religijno-kościelno-rodzinny (29,5% badanych), przy czym 18% postrzega go jako religijno-kościelny, a 11,5% jako rodzinno-religijny. 11,2% nie potrafiło zaś wyrazić opinii w tej kwestii.

Wyniki badań wykazały, że w rytuale chrztu dzieci trwałe miejsce zajmują liczne elementy świeckie jako efekt długofalowego procesu desakralizacji tego obrzędu religijnego. Większość badanych katolików, w tym rodziców, nie rozumie religijnego sensu i celu chrztu, więc sam rytuał z nim związany postrzega ze świeckiej perspektywy. Nawet kościelny ceremoniał chrztu jest w ten sposób odbierany. Sakralny charakter chrztu jest doceniany przez malejący w tym okresie odsetek rodziców, którzy przyznają się do katolicyzmu. Chrzest poprawnie postrzegają i stosują się do kościelnych wymogów go dotyczących tylko osoby głęboko wierzące i regularnie praktykujące. Dominujący odsetek rodziców wyraż-

nie oddziela „kościelną część” rytuału chrztu od „części rodzinnej” (chrzcin), która ich zdaniem winna być uroczystością świecką, bez związku z religią i niezależną od decyzji księży parafialnych czy wpływów katechetów szkolnych. Niektórzy badani dodawali, że chrzciny są imprezą radosną, a religia jedynie wywołałaby smutek w jej przebiegu, więc lepiej nie łączyć obu tych uroczystości.

2. Świeckie elementy w obrzędach pierwszej komunii dzieci

W słusznej ocenie teologów pierwsza spowiedź i komunია w życiu młodej jednostki (dziecka) jest bardzo ważną, obowiązkową praktyką religijną, ponieważ wprowadza ją jako osobę ochrzczonej w czynne formy aktywności religijnej i kościelnej, a jednocześnie wpływa na dalszy rozwój jej religijności i zespała ją ze wspólnotą parafialną (Grygorowicz 1977: 255–312; Wojacek 1988: 201–210; Szczepański 2003). Pierwsza spowiedź i komunია dzieci w Polsce nadal są praktykami religijnymi spełnianymi przez większość dzieci uczących się w II lub III klasie szkoły podstawowej. Praktykę tę chcą zrealizować również dzieci rodziców obojętnych religijnie, a nawet niewierzących, o czym przesądzają motywy zwyczajowe, rodzinne i społeczno-kulturowe, a nie religijne. Coraz liczniej pojawiają się jednak krytyczne opinie, w tym teologów, czy dziecko na tym etapie rozwoju osobowego ma pełną świadomość wagi, znaczenia i celu tej praktyki religijnej w swoim życiu osobistym i religijnym, a także czy w kolejnych etapach swojego rozwoju nie zaniedba ono wiary i religijności? Krytyka ta jest najostrejsza w odniesieniu do spowiedzi dziecka jako praktyki stresogennej. Stąd pytanie, czy spowiedź jest niezbędna w tym wieku i czy koniecznie należy ją łączyć z rytuałem pierwszej komunii? Może należałoby oddzielić od siebie te praktyki i nie uzależniać przystąpienia dziecka do pierwszej komunii od uprzednio odbytej spowiedzi? Inni jeszcze pytają, czy nie należałoby przesunąć obu tych praktyk religijnych na późniejszy wiek rozwoju młodej jednostki, np. na czas gimnazjalny lub licealny? Jedno nie ulega wątpliwości, że szybko maleje odsetek rodziców jako osób dorosłych akceptujących spowiedź dzieci na tym etapie ich rozwoju osobowego i społecznego.

Dzień pierwszej komunii dzieci jest bardzo uroczyście obchodzony w ich rodzinach i parafiach, zarówno w wymiarze religijno-kościelnym, jak również świeckim i kulturowym, podczas specjalnej uroczystości rodzinnej nazywanej popularnie „małym weselem” (Piwowski 1971: 177). Odrębnym elementem rytuału pierwszej komunii dzieci są prezenty, które dzieci otrzymują od swoich rodziców i rodziców chrzestnych z tej okazji. Niestety, prezenty te przesłaniają istotę obrzędu pierwszej komunii jako praktyki religijnej i często stają się najważniejszą sprawą dla samych dzieci oraz dla członków ich rodzin. Z biegiem czasu prezenty te zmieniają się rodzajowo i stają się coraz droższe i bardziej wyszukane,

coraz bardziej praktyczne i przydatne dziecku, dające mu wiele radości. Dzieci nierzadko „zamawiają” sobie rodzaj i wartość prezentu u rodziców i rodziców chrzestnych na rok przed dniem uroczystości pierwszej komunii. Niestety, zarówno uroczystość rodzinna, jak i prezenty jako elementy i akcenty świeckie w ocenie księży parafialnych „wkradły się” i wyraźnie „zadomowiły” w rytuale pierwszej komunii dziecka. W konsekwencji dzieci i rodzice często lekceważą religijny wymiar tej praktyki sakramentalnej, przywiązując głównie wagę do rodzinno-świeckiego wymiaru uroczystości pierwszokomunijnej („małego wesela”) i do samych prezentów. Bez wątplenia te postawy i działania są efektem procesu desakralizacji rytuału pierwszej komunii dzieci w Polsce, który obecnie coraz bardziej się radykalizuje i jest zauważalny w wielu rodzinach katolickich (Baniak 2005b: 157–188).

Problemy związane z praktyką pierwszej spowiedzi i komunii dzieci były także przedmiotem moich dwukrotnych badań socjologicznych w Kaliszu, które zrealizowałem wśród dzieci pierwszokomunijnych oraz ich rodziców i opiekunów chrzestnych. Badania te przeprowadziłem w latach 1997–1998 i 2000–2001 w grupie 150 dzieci oraz 412 rodziców. Nie wszyscy rodzice dzieci wzięli udział w badaniach, zaś liczba uczestniczących (412 osób) stanowiła 68,5% ogółu rodziców objętych ankietą. W grupie dominowały matki (52,8%) nad ojcami (47,2%). Podobne proporcje są widoczne wśród dzieci pierwszokomunijnych – dziewczynki stanowiły 61,3%, a chłopcy 38,7% ogółu badanych. W obu badaniach interesowałem się głównie ilością i jakością elementów i akcentów świeckich w rytuale pierwszej komunii, jak i w uroczystości rodzinnej wprost z nim związanej. Zwróciłem także uwagę na zmiany w postawach dzieci wobec pierwszej komunii, jakie nastąpiły po upływie roku od jej przyjęcia. Okazją do powtórzenia badań była rocznica pierwszej komunii, którą dzieci obchodzą we własnych parafiach i w domach rodzinnych podobnie uroczą jak pierwszą komuniją. W badaniach tych uczestniczyli tylko niektórzy uczniowie sprzed roku: w pierwszym terminie 104 osoby, czyli 69,3% spośród przystępujących do pierwszej komunii, w drugim terminie 88 osób, czyli 58,7% sprzed roku. Łącznie w obu terminach wzięły udział w badaniach 192 osoby, czyli 64% przystępujących przed rokiem do pierwszej komunii. O ocenę zmian w religijności dzieci po upływie roku poprosiłem też 100 ich rodziców w obu terminach badań, przekazując im za pośrednictwem dzieci krótką ankietę do wypełnienia. Łącznie zwrócono mi 130 ankiet wypełnionych poprawnie, które zostały poddane analizie socjologicznej.

Jak badane dzieci i ich rodzice rozumieją i interpretują istotę i cel pierwszej spowiedzi i komunii świętej? Odpowiedź poprawną, zgodną z nauczaniem Kościoła, uzyskałem jedynie od 59,6% dzieci, które w pierwszej komunii widziały okoliczność nietypową, niepowtarzalną i religijne przeżycie dające im szansę pełnego uczestniczenia w życiu religijnym i kościelnym wspólnoty parafialnej, jak i osobistego rozwoju religijnego. Jednocześnie 25,5% dzieci błędnie określiło

istotę i cel pierwszej spowiedzi i komunii, a 15,9% nie udzieliło odpowiedzi na to pytanie. Podobna sytuacja miała miejsce w grupie rodziców tych dzieci, gdyż zaledwie 51% poprawnie zdefiniowało istotę i cel pierwszej spowiedzi i komunii, a 1/3 nie potrafiła określić tych jej przymiotów, natomiast pozostali zignorowali pytanie.

Jak dzieci i rodzice postrzegają charakter obu tych praktyk religijnych? Ich poglądy na ten temat są bardzo zróżnicowane, akcentując wyraźnie albo religijny, albo świecki ich charakter. W przekonaniu 49,6% dzieci i 40,6% rodziców pierwsza spowiedź i komunie powinny mieć wyłącznie religijny charakter. Z kolei 10,7% dzieci i 17% rodziców preferowało świecki charakter. Ponadto 22,7% dzieci i 24,8% rodziców postrzegają te praktyki w podwójnym wymiarze – religijnym i świeckim. Pozostali respondenci (17% i 17,6%) nie mieli rozeznania w tej kwestii. Świeckie elementy w obu praktykach łącznie preferowało w obu grupach 33,4% dzieci i 41,8% rodziców, ograniczając lub pomijając całkiem ich religijny charakter i cel.

Jakimi motywami rodzice i dzieci uzasadniali swój udział w pierwszej spowiedzi i komunii świętej? Wskazane przez nich motywy tworzą trzy ogólne grupy: religijno-kościelne, tradycyjno-rodzinne i społeczno-lokalne, przy czym dwie kategorie końcowe mają typowo świecki charakter. Motywy religijno-kościelne wskazało 45,4% dzieci i 41,8% rodziców; motywy tradycyjno-rodzinne: 18,1% i 25,3%; motywy społeczno-zwyczajowe: 27,3% i 23,6%; pozostali respondenci nie udzielili odpowiedzi na to pytanie. Motywy świeckie wskazało 45,4% dzieci i 48,9% rodziców. Zatem w obrzędowości pierwszej spowiedzi i komunii dzieci wyraźnie dominują elementy świeckie, eliminujące elementy religijne i kościelne. Proces desakralizacji obu praktyk religijnych jest tu dynamiczny i zaawansowany.

Podczas badań zapytałem też dzieci, czy same pragnęły przystąpić do pierwszej spowiedzi i komunii, a ich rodziców o to, czy chcieli, żeby ich dziecko zrealizowało tę podstawową praktykę religijno-kościelną? Badania wykazały, że dominujący odsetek dzieci (65,9%) i podobny odsetek ich rodziców (59,2%) pragnął przystąpienia do pierwszej spowiedzi i komunii, w tym z wielką radością 40,4% i 32,6%. W grupie tej byli rodzice głęboko religijni i wychowujący swoje dzieci według nauki Kościoła i zasad moralności katolickiej. Rodzice ci traktują poważnie religię i jej rolę w życiu własnym i swoich dzieci, dlatego elementy religijne są wyraźnie preferowane w ich nastawieniu do rytuału pierwszej spowiedzi i komunii dzieci. Badania wykazały również, że 24,8% dzieci nie przejawiało wyraźnego i radosnego pragnienia przystąpienia do pierwszej spowiedzi i komunii, lecz zrealizowały tę praktykę religijną ze względów zwyczajowych i społecznych albo za namową własnych religijnych rodziców czy też katechetów szkolnych. Podobną postawę dostrzegłem u 31,5% ich rodziców, którzy sami zbytnio nie pragnęli przyjęcia przez własne dzieci pierwszej komunii, ale zgodzili się na tę praktykę religijną pod naciskiem opinii lokalnej, rodzinnej czy na usilną prośbę

samego dziecka. W tej grupie dominują rodzice obojętni religijnie, zaniedbujący kult religijny, wychowujący dzieci według zasad etyki świeckiej i niewierzący, krytycznie nastawieni do Kościoła oraz do doktryny religijnej i etycznej. W ich nastawieniu do obrzędów pierwszej spowiedzi i komunii dzieci dominują elementy i akcenty świeckie nad religijnymi.

Pierwsza spowiedź i komunie dzieci od dawna była okazją do odrębnej uroczystości rodzinnej, do której zarówno dzieci, jak i rodzice przywiązują dużą wagę (Mielicka 1995; 2006: 174–179; Genep 1969; Goffman 1975; Maisonneuve 1995). Jadwiga Komorowska zaznacza, że rytuały związane z tą uroczystością są liczne i zróżnicowane, w zależności od typu środowiska lokalnego i społecznego, poziomu zamożności rodziny, stylu świętowania w rodzinie, poziomu religijności rodziców i innych członków rodziny dziecka, jednak nigdy nie jest pomijana w planach rodziny związanych z pierwszą komunią dziecka (Komorowska 1984: 126–146; Ciupak 1977: 56–58). Czym więc jest i jakie znaczenie ma uroczystość „małego wesela”, związana z tą praktyką religijną, dla dzieci i ich rodziców – jaką wagę do niej przywiązują? Klasyfikacja cech tej uroczystości dokonana przez dzieci pierwszokomunijne w systemie rangowym jest następująca: 1) najważniejsze święto osobiste dziecka – 79,8%; 2) bardzo ważna uroczystość rodzinna – 72,3%; 3) zwyczajny zjazd członków rodziny – 59,6%; 4) okazja scalająca i integrująca rodzinę – 52,1%; 5) zwykłe spotkanie okazjonalne rodziny, mało znaczące – 48,2%; 6) religijny obowiązek rodziców wobec dziecka – 45,7%. Rodzice z kolei zwrócili uwagę, iż jest to: 1) spotkanie całej, rozproszonej rodziny – 56,4%; 2) szansa na zintegrowanie rodziny, często zwaśnionej i skłóconej z różnych powodów – 48,3%; 3) uroczystość ważna wyłącznie dla dziecka, na którą czekało kilka lat – 40,7%; 4) impreza świecka kończąca obrzęd pierwszej komunii – 34,3%. Czy uroczystość ta jest konieczna i niezbędna z okazji pierwszej komunii dziecka? Związek „małego wesela” z tą praktyką religijną jest bardzo silny i ma już długą tradycję. Z tego względu uroczystość tę za „bezwzględnie konieczną” uznało 33% dzieci i 45% rodziców, a jako „potrzebną”, chociaż „bez obowiązku” – 34,7% i 25,8%. Wymiar religijny i świecki pierwszej komunii łączyło 67,7% dzieci i 71,3% rodziców. Rodzice są bardziej niż dzieci przywiązani do świętowania rodzinnego z tej okazji. Uroczystość tę jako „zbędną” oceniło zaledwie 17,4% dzieci i 15% rodziców, „obojętna” była ona dla 6,4% i 5,4% w obu grupach. Okazuje się więc, że dla większości badanych w obu grupach ważniejsze jest świeckie „małe wesele” niż religijny obrzęd w kościele z okazji pierwszej komunii dziecka. Bez uroczystości świeckiej dzień pierwszej komunii byłby mało radosny, posępny, smutny, podobny do „szarych” uroczystości kościelnych – taki pogląd wyraziło 64,5% dzieci i 72,3% rodziców, dodając, że uroczystość ta ma być świętowana w stylu świeckim, bez „dodatku” religijnego czy „domieszki” kościelnej. Podejście to, oczywiście, wypacza sens i cel pierwszej komunii jako uroczystości typowo religijnej.

Z pierwszą komunią dzieci od dawna w Polsce łączą się prezenty, jakie przekazują im z tej okazji rodzice, rodzice chrzestni i inni uczestnicy uroczystości rodzinnej. Nasuwa się pytanie, czy dzieci muszą być „nagradzane” prezentami z tej nietypowej okazji? Jak dzieci ustosunkowują się do prezentów z okazji swojej pierwszej komunii – czy widzą ich konieczność lub potrzebę? Z badań wynika, że dominujący odsetek respondentów w obu grupach nie wyobraża sobie pierwszej komunii bez prezentów. Stąd jako „konieczne” i „bardzo ważne” uznało je 41,5% dzieci i 48,6% ich rodziców, zaś jako „potrzebne, choć nieobowiązkowe” – 23,8% i 16,8% badanych. Łącznie 65,3% dzieci i 62,4% rodziców ściśle wiązało prezenty z pierwszą komunią. Natomiast 19,5% dzieci i 18,6% rodziców twierdziło, że prezenty komunijne są „całkiem zbędne”, a uroczystość pierwszokomunijna nic nie straci na swym splendorze religijnym, jeśli dzieci nie będą obdarowywane prezentami z tej okazji. Problem w tym, że pogląd ten jest udziałem zaledwie co piątego respondenta w każdej z grup. Z drugiej strony 66,3% dzieci i 64,8% rodziców nie dostrzega żadnego związku prezentów z istotą i celem pierwszej komunii – ich zdaniem są one „dodatkiem zwyczajowym”, który trudno byłoby usunąć z całokształtu obrzędu pierwszej komunii, bo negatywnie oddziałuje, czyli w duchu laickim, na religijność małego dziecka. Można powiedzieć, że prezenty są czynnikiem desakralizacji obrzędów pierwszej komunii, wypaczającym jej sens i cel w świadomości wielu dzieci i ich rodziców. Prezenty, jako integralny składnik „małego wesela”, przyczyniają się do lekceważenia i pomijania przez dzieci sakralnego i kościelnego wymiaru pierwszej komunii oraz postrzegania jej ze świeckiej perspektywy, silnie uwarunkowanej kulturowo i obyczajowo (Mikołajko 2004: 269–279).

W gruncie rzeczy pierwsza komunია wciąż dla wielu dzieci i ich rodziców jest podstawową, jednorazową praktyką religijną, która scala je jako młode jednostki ze wspólnotą kościelną, czyli jest rytmem przejścia do kolejnych etapów rozwoju religijnego i osobistego. Dla nieco mniejszej liczby dzieci z rodzin formalnie katolickich, jak i dla ich rodziców pierwsza komunია straciła tę wartość i została zdominowana przez elementy świeckie, jest więc po prostu uroczystością rodzinną, zaś jej związek z religią jest tylko pozorny (Mariański 1999: 124–148).

3. Rytuał bierzmowania i proces jego desakralizacji

Bierzmowanie, jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej, odgrywa główną rolę w życiu młodej jednostki, ponieważ uświadamia jej odpowiedzialność za własną wiarę religijną, za praktyki religijne i trwałą więź ze wspólnotą kościelną, a zarazem oznacza umocnienie i utrwalenie wiary jednostki oraz potwierdzenie jej związku z Kościołem jako instytucją. Teologowie dodają, że w momencie bierzmowania Duch Święty dopomaga człowiekowi w podejmowaniu trudu

wiary religijnej, umacnia ją i czyni bardziej własną, za którą człowiek sam ponosi odpowiedzialność (Snela 1969: 5–24; Wysocki 1985: 260–266).

Bierzmowanie nie było zbyt często przedmiotem badań socjologicznych, zwykle zajmowano się nim jako „ubocznym elementem” szerszych analiz religijności młodzieży szkolnej, uważając przy tym, że w Polsce ta jednorazowa praktyka religijna ma powszechny i masowy zasięg, zwłaszcza w parafiach i rodzinach wiejskich. Tymczasem rzeczywistość była inna, ukazując zawsze, że zainteresowanie bierzmowaniem wśród młodzieży było znacznie mniejsze, niż wskazywałyby na to statystyki kościelne. Władysław Piwowarski ukazywał kwestię bierzmowania w latach 70. XX wieku następująco:

Bierzmowanie w przekonaniu wielu katolików nie jest konieczną praktyką, jak pierwsza spowiedź i komunია święta. Toteż zdarza się, że niektóre rodziny, zwłaszcza bardziej obojętne religijnie, nie troszczą się o to, aby ich dzieci przyjęły ten sakrament. [...] Sama uroczystość bierzmowania ma parafialny charakter, akcent spoczywa na biskupie, który w tym dniu jest główną postacią w parafii. W rodzinach nie znajduje ona szczególnych reperkusji – ani religijnych, ani społecznych (Piwowarski 1971: 177).

Problemem bierzmowania młodzieży gimnazjalnej zająłem się również we własnych badaniach socjologicznych poświęconych praktykom jednorazowym. Badania te zrealizowałem w latach 2000 i 2001 w Kaliszu wśród 380 osób dobranych metodą losową w kilku gimnazjach. Grupę tę tworzyło 210 dziewcząt (55,3%) i 170 chłopców (44,7%). W badaniach posłużyłem się kwestionariuszem ankiety audytoryjnej, która zawierała pytania merytoryczne i pytania dotyczące cech społecznych i demograficznych respondentów. Badaniami objąłem też 86 rodziców gimnazjalistów i 108 świadków ich bierzmowania. Pozostali świadkowie tego obrzędu odmówili udziału w badaniu.

Jakie jest osobiste nastawienie gimnazjalistów oraz ich rodziców do sakramentu bierzmowania? Czy gimnazjaliści właściwie rozumieją i poprawnie interpretują istotę i cel tego rytuału przejścia? Z jakich powodów gimnazjaliści przystąpili do bierzmowania? Z jakich powodów niektórzy z nich rezygnują z przyjęcia tego sakramentu? W grupie 380 badanych gimnazjalistów 105 osób (27,6%), w tym 57 dziewcząt (27,1%) i 48 chłopców (28,3%), nie przystąpiło do bierzmowania. Trzeba przyznać, że jest to duży odsetek w tej grupie respondentów. Rezygnację z tego rytuału uzasadniali oni następującymi motywami: a) to zbędny obrzęd – 20,9%, w tym dziewczęta 19,3% i chłopcy 22,9%; b) brak potrzeby przyjęcia – 34,9%, w tym 33,3% i 35,4%; c) niechęć do Kościoła – 16,2%, w tym 14% i 18,8%; d) niechęć do księży i katechetów – 14,3%, w tym 17,6% i 10,4%; e) brak sensu i celu tego obrzędu – 14,3%, w tym 15,8% i 12,5%. Dominujący odsetek w tej grupie badanych (76,8%) postrzegał bierzmowanie jako „działanie magiczne” lub „działanie irracjonalne” czy też „działanie niezrozumiałe”, dlatego rezygnował z jego przyjęcia, uważając, że nic nie znaczy w ich życiu.

Pozostali respondenci – 275 osób (72,4%), w tym 153 dziewczęta (72,9%) i 122 chłopców (71,7%), przystąpili do bierzmowania, chociaż w różnych terminach: 216 (56,8%) we właściwym terminie, w tym 125 dziewcząt (59,5%) i 91 chłopców (53,6%) oraz 59 osób (15,6%) w późniejszym terminie, w tym 28 dziewcząt (13,4%) i 31 chłopców (18,2%). Swój udział w bierzmowaniu respondenci uzasadniali następującymi motywami: a) obowiązkiem religijnym – 22,2%, w tym dziewczęta 22,2% i chłopcy 22,1%; b) dojrzałością religijną – 16%, w tym 15,7% i 16,4%; c) umocnieniem własnej wiary religijnej – 14,5%, w tym 13,1% i 16,4%; d) wzrostem własnej religijności – 14,5%, w tym 15% i 13,9%; e) tradycją rodzinną – 12,8%, w tym 13,1% i 12,3%; f) osobistą więzią z parafią – 10,9%, w tym 12,4% i 9%; g) zachętą księży i katechetów – 9,1%, w tym 8,5% i 9,9%. Motywy te nie mają identycznych wskazań wśród dziewcząt i wśród chłopców.

Jak badani gimnazjaliści interpretowali istotę i cel bierzmowania? Te dwie cechy bierzmowania są różnie wyjaśniane przez respondentów. Interpretacja istoty bierzmowania jest następująca: a) całkowicie poprawna – 31,6%, w tym dziewczęta 34,3% i chłopcy 28,3%; b) częściowo poprawna – 21%, w tym 19% i 23,5%; c) całkiem błędna – 47,4%, w tym 46,7% i 48,2%. Z kolei wskaźniki interpretacji celu bierzmowania są następujące: a) całkowicie poprawna – 26,3%, w tym dziewczęta 27,6% i chłopcy 24,7%; b) częściowo poprawna – 22,4%, w tym 21,9% i 23%; c) całkiem błędna – 51,3%, w tym 50,5% i 52,3%. Zatem nieco większy odsetek badanych (o 3,9 p.p.), w tym dziewcząt (o 3,8 p.p.) i chłopców (o 4,1 p.p.), błędnie wyjaśniał cel i istotę tego rytu przejścia.

Jak badani gimnazjaliści postrzegają charakter obrzędu bierzmowania i uroczystości z nim związanej? Gimnazjaliści wskazali cztery typy charakteru uroczystości bierzmowania: 1) religijno-kościelny – 33,9%; 2) religijno-rodzinny – 28,8%; 3) świecko-religijny – 25%; 4) świecki – 12,3%. Zdecydowana większość respondentów dostrzegła zatem wątek religijny w rytuale bierzmowania (87,7%), aczkolwiek „zmieszany” w różnym stopniu z wątkiem rodzinnym i świeckim. Za ledwie 1/3 badanych postrzegano ten obrzęd poprawnie, lokując go w uwarunkowaniach religijno-kościelnych. Wątek typowo świecki wskazał za ledwie co dziewiąty respondent, ale wskaźnik ten wzrośnie, gdy połączymy go ze świecko-religijnym charakterem bierzmowania. Takie postrzeganie przez gimnazjalistów charakteru uroczystości bierzmowania ma ścisły związek z ich zainteresowaniem tą uroczystością. Ponad 1/3 uczestniczących wyraźnie zaznaczyła, że uroczystość ta nie interesuje ich z wielu powodów, a przede wszystkim z powodu pewnej „tajemniczości” obrzędu bierzmowania – pełnego magii i niezrozumienia, groteski i śmieszności; innym powodem są niezrozumiałe znaki i działania biskupa dokonującego tego obrzędu, które miałyby umocnić ich wiarę religijną, w dodatku „z pomocą” Ducha Świętego, którego oni „nie widzieli” w świątyni podczas aktu bierzmowania. Zainteresowanie tą uroczystością przejawiało za ledwie 41,9% badanych, w tym 43,1% dziewcząt i 40,5%

chłopców. Ponadto co piąta dziewczyna (22,2%) i co piąty chłopiec (21,6%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii. Większości badanych, zwłaszcza postrzegających bierzmowanie na sposób świecki, obrzędy z nim związane przypominają bardziej laicki zwyczaj „pasowania” na rycerza niż religijną uroczystość symbolizującą „umocnienie” wiary w Boga. Bez wątplenia postawa ta wynika przede wszystkim z błędnej interpretacji istoty sakramentu bierzmowania, co powoduje też błędną interpretację jego obrzędów.

Młodzież w tym wieku jest niecierpliwa i niespokojna, co często okazuje ostentacyjnie, a nawet agresywnie, buntując się przeciw zastanym sytuacjom i autorytetom. Postawa ta nie jest obojętna dla oceny czasu trwania obrzędów bierzmowania w świątyni. Jak więc oceniali czas trwania swego bierzmowania moi respondenci? Ocena ta nie była jednolita. Największy ich odsetek (41,1%) uznał, że czas ten jest odpowiedni (w normie), czyli podobny do czasu trwania innego nabożeństwa religijnego. Odmienny pogląd w tej kwestii ujawniło 27% badanych, twierdząc, że bierzmowanie trwało zbyt długo. Zaledwie 13,1% uważa, że obrzędy związane z bierzmowaniem trwały zbyt krótko i były spełniane za szybko przez biskupa. Natomiast 18,8% badanych nie oceniło czasu trwania własnego bierzmowania. Czas trwania obrzędów bierzmowania w dużej mierze zdecydował o stosownym zachowaniu się gimnazjalistów w sytuacji tej uroczystości religijnej. Pobożność, skupienie i pełną koncentrację na uroczystości bierzmowania wykazało jedynie 37,7% badanych, w tym 40,3% dziewcząt i 34,5% chłopców, co potwierdziła też osobista obserwacja badających. Pozostali respondenci ujawnili brak koncentracji (19,2%), zdziwienie całym wydarzeniem (10%), zdenerwowanie, lęk i bojaźń (7%), zaś dla 26,1%, w tym dla 23,6% dziewcząt i dla 29,3% chłopców, uroczystość ta była zupełnie obojętnym zdarzeniem. Oni też chcieli, żeby obrzędy związane z bierzmowaniem trwały jak najkrócej, bez zbędnych „dodatków” kościelnych, do których zaliczyli przemówienie biskupa oraz jego uroczyste powitanie przez proboszcza parafii i reprezentantów różnych organizacji religijnych w parafii czy też „czołobitność” wybranych rodziców bierzmowanej młodzieży. Niektórzy respondenci dodawali, że mieli wątpliwość, czy podczas obrzędów bierzmowania najważniejszy był Duch Święty, czy też biskup, któremu poświęcono maksimum czasu i uwagi w trakcie tej uroczystości.

Ważne jest tu zainteresowanie rodziców bierzmowaniem swoich dzieci – córek i synów. Jak byli oni nastawieni do tej praktyki religijnej? Badania wykazały, że zainteresowanie to było bardzo zróżnicowane, a przejawiało je ogółem 54,9% rodziców, w tym jako pełne i ciągłe 26,3%, a jako doraźne i częściowe 28,6%. Natomiast 32,2% rodziców nie interesowało się wcale tym wydarzeniem w parafii, ważnym w życiu osobistym i religijnym ich dzieci. Pozostali rodzice (12,9%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii. Zainteresowanie bierzmowaniem było jeszcze bardziej ograniczone u świadków wskazanych przez gimnazjalistów, a przejawiało je łącznie 45,4%, w tym 19,5% jako pełne i ciągłe, zaś 25,9% jako

doraźne i częściowe. Z kolei aż 42,6% świadków nie interesowało się wcale tym wydarzeniem w parafii. Pozostali świadkowie (12%) nie udzielili odpowiedzi na to pytanie. W efekcie tylko 54,3% rodziców pomagało swoim dzieciom w przygotowaniach do przyjęcia sakramentu bierzmowania, w tym zawsze i w pełni 18,4%, a rzadko 34,2%. Pomoc tę okazywało im 55,5% matek i 42,6% ojców. Natomiast 45,7% rodziców, w tym 44,5% matek i 47,4% ojców, wcale nie pomagało w tym względzie swoim dzieciom. W przekonaniu tych rodziców taką pomoc powinni okazywać młodzieży księża i katecheci, gdyż jest to ich obowiązek zawodowy. Oni jako rodzice nie poczuli się do obowiązku pomocy dzieciom w ich rozwoju religijnym, ponieważ rozwój ten był im obojętny.

Nie da się ukryć, że także rytuał bierzmowania młodzieży katolickiej dotknął już dość szeroko i głęboko proces desakralizacji. W jego efekcie w obrzędach bierzmowania wyraźnie widoczne są liczne elementy i akcenty świeckie, tak w myśleniu i postępowaniu młodzieży, jak w reakcjach i działaniach jej rodziców czy świadków tego obrzędu. Elementy laickie zamazują i wypaczają sakralny i sakramentalny charakter rytuału bierzmowania, zaczynają dominować nad jego elementami religijnymi i kościelnymi. Z kościelnego punktu widzenia niepokojący może być znaczny odsetek młodzieży rezygnującej z przyjęcia tego sakramentu, a jeszcze większy odsetek tych, którzy w ogóle nie rozumieją jego istoty, sensu i celu.

4. Kościelny ślub małżeński na tle procesu desakralizacji

Kościelny ślub małżeński jest odrębną, jednorazową praktyką religijną lub kolejnym rytuałem przejścia, ze względu na sakralny i sakramentalny charakter związku dwojga osób – kobiety i mężczyzny – uważany za podstawowy w doktrynie Kościoła katolickiego dotyczącej małżeństwa i rodziny. W wymiarze religijnym małżeństwo jest trwałym i nierozzerwalnym związkiem kobiety i mężczyzny, a rozwiązać je może wyłącznie śmierć jednego z małżonków. Z tego powodu Kościół katolicki nie akceptuje rozwodu, natomiast dopuszcza możliwość stwierdzenia formalnego niezaistnienia związku, jeśli fakt ten potwierdzą określone powody unieważniające zawarte małżeństwo. W świeckim wymiarze małżeństwo, jako związek kobiety i mężczyzny, ma charakter wspólnotowy i w niemal każdej kulturze jest ono traktowane jako instytucja naturalna. Żaden inny związek ludzki nie odgrywa tak istotnej i doniosłej roli, jaką ludzie od dawna przypisują związkowi małżeńskiemu. Małżeństwo jest nie tylko prywatną sprawą ludzi, ma ono także publiczny charakter, toteż podlega osądowi społecznemu i prawnej ochronie państwa. Zawarcie małżeństwa wymaga długiego namysłu i rozwagi, roztropności ze strony narzeczonych przed podjęciem tej decyzji, która wywołuje skutki trwające całe życie pary małżeńskiej, a następnie jej potomstwa. Znaczenie

i rolę małżeństwa i rodziny w życiu ludzi akcentowali już starożytni filozofowie i twórcy myśli socjologicznej. Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* uznał zawarcie małżeństwa za najważniejszą decyzję życiową, którą para ludzka podejmuje tylko raz w życiu, wskazując przy tym na jej skutki społeczne. Rodzinę zaś zaliczył do podstawowych grup społecznych, odgrywających istotną rolę w państwie (Arystoteles 1987: 1123). Franciszek Adamski, określając istotę i podstawowe przymioty małżeństwa jako instytucji naturalnej, wskazuje cztery jego cechy, które odróżniają je od innych związków ludzkich, a mianowicie: trwałość, społeczny charakter, płodność oraz solenna (uroczysta) forma (Adamski 1987: 7–8).

Cechy te charakteryzują w szczególności małżeństwo katolickie oraz model rodziny katolickiej, przypominając o ich sakralnym wymiarze i naturalnym charakterze. W związku z tym warto zastanowić się, czy dzisiejsi katolicy polscy, decydując się na zawarcie małżeństwa, akceptują te cechy i cel sakramentalnego związku małżeńskiego, stanowiącego podłoże przyszłej rodziny? Czy dzisiejsze małżeństwo zawarte w Kościele katolickim podlega procesowi desakralizacji? Pytania te leżą u podstaw moich badań socjologicznych nad obecnością świeckich elementów i akcentów w małżeństwie sakramentalnym. Badania zrealizowałem w Kaliszu i w regionie kaliskim w latach 1983–2003 w różnych środowiskach społecznych, obejmując nimi osoby dorosłe oraz młodzież szkół średnich i studencką. Do grupy respondentów dorosłych zaliczyłem dwie kategorie osób: nauczycieli wychowania rodzinnego, którzy zgłębiali swą wiedzę z tego przedmiotu szkolnego i zdobywali nowe umiejętności prelegenckie podczas 2,5-letnich studiów podyplomowych w Ośrodku Doskonalenia Nauczycieli w Kaliszu (186 osób), oraz słuchaczy kursów przedmałżeńskich z czterech parafii miejskich w tym mieście (208 osób). Do grupy młodych respondentów należą uczniowie szkół średnich z Kalisza (446 osób) i studenci miejscowych uczelni wyższych (UAM – 148 osób i PWSZ – 238 osób), którzy reprezentują I i IV rok studiów z różnych kierunków: pedagogicznych, artystycznych, ekonomicznych, medycznych i technicznych. Łącznie badaniami socjologicznymi objąłem wówczas: w grupie dorosłych 394 osoby i w grupie młodzieży 832 osoby, czyli 1226 respondentów. W całej badanej zbiorowości nauczyciele stanowili 15,2%, nupturienicy 17%, uczniowie 36,3% i studenci 31,5%. W podziale na płeć grupę badaną tworzyło 796 kobiet (64,9%) i 430 mężczyzn (35,1%). Ze względu na postawy wobec wiary religijnej zbiorowość badaną tworzyli respondenci: głęboko wierzący – 15,6%, wierzący – 49,1%, wątpiący w wiarę – 12,5%, obojętni religijnie – 13,8% i niewierzący – 9%. W obowiązkowej mszy niedzielnej i świątecznej badani uczestniczyli w następującej częstotliwości: co tydzień – 36%, co miesiąc – 11,6%, co kwartał – 7,4%, co pół roku – 5,1%, na Wielkanoc i Boże Narodzenie – 8,7%, nie uczestniczyli od wielu lat – 31,2%. Większość badanych osób (68,8%) spełniała więc w różnym stopniu ten podstawowy obowiązek religijny i kościelny (Baniak 2002: 279–291; 1991: 42–63; 2005a; Ciupak 1984; Mariański 1991: 32–40).

W doktrynie rodzinnej Kościoła katolickiego małżeństwo jest określane jako specyficzne powołanie i jako sakrament, a samo potwierdzenie woli małżonków dotyczącej zawarcia związku ma charakter religijny. Kapłan w imieniu Kościoła potwierdza publicznie i uroczyście, przy udziale licznych świadków, ważność zawarcia związku małżeńskiego między kobietą i mężczyzną. Kościół wpływa w szczególny sposób i w szerokim zakresie na życie małżeńskie i rodzinne swoich członków i członkiń, a zwłaszcza na etos życia seksualnego i model małżeństwa, w którym eksponowane są podstawowe przymioty małżeństwa sakramentalnego oraz zasady religijnej socjalizacji dzieci w środowisku rodzinnym i kościelnym (Adamski 1984: 163). Franciszek Adamski twierdzi:

Genezy katolickiej koncepcji modelowej małżeństwa i rodziny należy szukać w księgach Starego Testamentu, zaś jej pełnego rozwinięcia w nauce Chrystusa, który wystąpił nie tylko z objawieniem prawd o Bogu, ale też jako prawodawca moralny (Adamski 1984: 165).

[...] istotnymi przymiotami małżeństwa są jedność i nierozzerwalność. Są to przymioty każdego małżeństwa ważne zawartego, zaś szczególnie małżeństwa chrześcijańskiego, które jest nie tylko umową, ale jest też sakramentem (Adamski 1984: 31).

Autor wskazuje również na podwójną nierozzerwalność małżeństwa – wewnętrzną i zewnętrzną, pisząc:

Nierozzerwalność wewnętrzna oznacza, iż węzeł małżeński nie może być rozwiązany ani przez wzajemną zgodę stron, ani z natury swej, ani też z wpływem czasu czy też pod wpływem jakiejś okoliczności następującej. [...] Nierozzerwalność zewnętrzna oznacza, że węzeł małżeński nie może być rozwiązany ani na mocy pozytywnego prawa Bożego, ani na podstawie prawa kościelnego czy innego prawa ludzkiego. [...] Trwałość małżeństwa jest oczywistą konsekwencją fundamentalnego prawa przyrodzonego, na którym opiera się rodzina, a niedostrzeganie tej konsekwencji prędzej czy później prowadzi do ruiny życia rodzinnego i do nadwątlenia organizmu człowieka (Adamski 1984: 34–35).

W innej swojej pracy F. Adamski pisze:

W tym modelu małżeństwo wyklucza cudzołóstwo i rozpustę, które są grzechem. Małżonków obowiązuje wzajemna wierność i wyłączność seksualna, zakazane są także seksualne stosunki przed ślubem kościelnym, ponieważ tylko małżeństwo zezwala na to współżycie i je legalizuje. Głównym celem małżeństwa jest zrodzenie i wychowanie potomstwa według zasad wiary chrześcijańskiej. W tym modelu jest wykluczona sztuczna antykoncepcja i aborcja. Relacje między małżonkami i między nimi a dziećmi mają tu religijną motywację; dzieci są winne rodzicom posłuszeństwo, a rodzice odpowiadają za pełny rozwój swoich dzieci. Katolicki model preferuje sakramentalny charakter i wymiar małżeństwa oraz wspólnotowy aspekt rodziny, u której podstaw znajduje się miłość małżonków, stwarzająca platformę do miłości rodzinnej (Adamski 2002: 103–105).

Jakie jest nastawienie katolików polskich do katolickiego modelu małżeństwa i rodziny? Czy akceptują oni główne przymioty małżeństwa i rodziny oraz zasady moralności chrześcijańskiej, które stoją na straży istoty i celu wspólnoty małżeńskiej i rodzinnej? We własnych badaniach socjologicznych interesowałem się również nastawieniem katolików, zwłaszcza młodzieży i nupturientów, do laickich form małżeństwa i życia rodzinnego, w tym do form alternatywnych. Z poznawczego punktu widzenia nie jest obojętna postawa osób wierzących i religijnych wobec cech małżeństwa i rodziny świeckiej. Czy osoby wierzące w Boga i praktykujące kult religijny oraz przyjmujące sakramenty akceptują alternatywne formy życia rodzinnego? Czy same zdecydowałyby się na życie z partnerem lub partnerką w takim świeckim związku? Jak rozumieją oni istotę i sens ślubu małżeńskiego? Z badań wynika, że podejście respondentów, dorosłych i młodych, do ślubu małżeńskiego jest dość zróżnicowane. Największy ich odsetek ujmuje ten ślub jako „zawarcie związku” kobiety z mężczyzną – 80,7% (w tym nauczyciele 81%, nupturienti 87,5%, studenci 77,5% i uczniowie 80,3%). Na drugim miejscu są ci, którzy ślub małżeński sprowadzają do „założenia rodziny” – 69,6% (w tym kolejno: 68,3%, 70,6%, 68,1% i 71,1%). Na trzecim miejscu znajdują się respondenci widzący w ślubie „wymóg społeczny” – 57,6% (w tym 50,5%, 53,8%, 55,2% i 64,3%). Czwarte miejsce przypada tym, dla których ślub małżeński to „wymóg kościelny” – 54,6% (w tym 60,8%, 65,4%, 35,2% i 70,8%). Na piątym miejscu są ci, którzy ślub definiują jako „potwierdzenie uczuć małżonków” – 34,9% (w tym 44,1%, 42,8%, 33,2% i 28,9%). Pozostali badani mieli trudności z określeniem istoty ślubu małżeńskiego – 19,3% (w tym 19,4%, 12,5%, 22,5% i 19,7%). Prawdopodobnie to zróżnicowane spojrzenie na istotę ślubu małżeńskiego jest konsekwencją zaledwie ogłędnej wiedzy badanych osób na temat małżeństwa i rodziny – ich głównych przymiotów i celu.

Czy ślub małżeński jest obecnie konieczny do wspólnego życia pary ludzi kochających się wzajemnie, czy może wystarczy jej swobodny związek umowny o profilu partnerskim? Opinie badanych na ten temat są dość zróżnicowane. Jednak największy ich odsetek uważa, że ślub ten jest konieczny – łącznie 40% (w tym nauczyciele 43%, nupturienti 49,6%, studenci 35,8%, licealiści 37,9%). Natomiast w ocenie 17,8% badanych ślub jest „raczej potrzebny” z różnych powodów życiowych, a taką ocenę podało 21,5% nauczycieli, 19,7% nupturientów, 17,1% studentów i 16% licealistów. Łącznie więc niezbędność ślubu małżeńskiego dostrzega 57,8% badanych, w tym 64,5% nauczycieli, 69,3% nupturientów, 52,9% studentów i 53,9% licealistów. Ci respondenci zdecydowanie przeciwstawiają wolny związek partnerski, jako nietrwały i komplikujący życie parze, związkowi małżeńskiemu, jako trwałem i dającemu jej poczucie stabilności życiowej oraz bezpieczeństwa osobistego i społecznego. Pozostali respondenci (42,2%) odmiennie postrzegali ślub małżeński – jako całkiem zbędny (25,5%) i niepotrzebny (16,7%), gdyż para zakochanych może żyć wspólnie szczęśliwie i odpowiedzialnie

bez „papierka” ślubnego. W ich ocenie ważna jest wzajemna miłość i wierność, a nie taki czy inny rodzaj związku – małżeńskiego czy partnerskiego. Pogląd ten podzielają liczniej licealiści (46,1%) i studenci (49,1%) niż nauczyciele wychowania rodzinnego (35,5%) i kandydaci do małżeństwa (30,7%). Zatem osoby młode liczniej niż osoby dorosłe są krytyczniej nastawione do konieczności formalizacji związku uczuciowego narzeczonych w postaci ślubu małżeńskiego.

Dominujący odsetek badanych (62,8%) opowiada się za połączeniem obu form ślubu w dniu zawierania małżeństwa – świeckiej i kościelnej, a pogląd ten podziela 65,7% badanych kobiet i 57,4% badanych mężczyzn. Pozostali respondenci opowiadają się albo za ślubem kościelnym – 22,2% (w tym 20,7% i 24,9%), albo za ślubem cywilnym – 15% (w tym 13,6% i 17,7%). W przekonaniu 57,6% respondentów, w tym 56,6% wierzących, 58,7% obojętnych religijnie i 61,3% niewierzących, ślub cywilny, podobnie jak ślub kościelny, daje małżonkom identyczne uprawnienia i przywileje. Z kolei 20% (w tym 22,4%, 17,1% i 10,8%) uważa, że ślub cywilny nie daje małżonkom żadnych uprawnień, które mogą zdobyć dopiero po ślubie kościelnym. Dla 12,6% (w tym 11,8%, 3% i 17,1%) sprawa ta jest obojętna i nie ma żadnego znaczenia. Pozostali (9,8%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii (w tym 9,1%, 11,2% i 10,8%).

Ślub małżeński w ocenie 69,2% respondentów musi mieć uroczystą oprawę, z czym zgadza się 72,4% kobiet i 63,5% mężczyzn, 67,8% nupturientów i 69,6% młodzieży badanej. Z kolei 16,8% badanych (w tym 16%, 18,1%, 15,4% i 17,1%) wystarczy oprawa zwykła, spokojna i „bez rozgłosu”, najlepiej w gronie najbliższych osób i świadków zawarcia małżeństwa. Dla pozostałych (14%) sprawa ta jest bez znaczenia.

Podstawę ślubu i małżeństwa stanowi wzajemna i wyłączna miłość małżonków, która zaistniała w okresie ich narzeczeństwa. Pogląd ten podziela 83,4% respondentów, w tym 84,3% kobiet i 81,6% mężczyzn, 85,6% nupturientów i 82,9% młodzieży badanej. W ich ocenie bez wzajemnej miłości żaden związek partnerski, a tym bardziej małżeński, kobiety i mężczyzny nie ma szansy na trwałe istnienie, nie może też ich uczynić osobami szczęśliwymi. Jedynie 10,9% badanych ma inny pogląd w tej kwestii – uważają oni, że miłość nie jest podstawą związku małżeńskiego czy związku partnerskiego kobiety i mężczyzny, a o trwałości ich wspólnego pożycia decydują inne czynniki niż emocjonalne i psychologiczne. Podłożem trwałości związku małżeńskiego jest wierność i jedność, bez których związkowi grozi rozpad, zwłaszcza gdy pojawi się zdrada małżeńska (Belska 1991: 104–107; Majdański 1983: 110–112; Laskowski 1993: 48–52; Baniak 2007: 285–306). Stanowisko to podziela 67,7% moich respondentów, w tym 70,7% kobiet, 62,1% mężczyzn, 77,4% nupturientów i 65,7% młodzieży. Respondenci ci twierdzą, że bez wzajemnej wierności małżeństwo nie będzie związkiem trwałym, a zdrada współmałżonka doprowadzi w efekcie do rozwodu. Innego zdania w tej kwestii jest 23,2% badanych (w tym 20,8%, 27,7%, 17,3%

i 24,4%), twierdzących otwarcie, że wierność jest ważna i potrzebna w takim związku, ale nie tylko ona decyduje o jego trwałości i szczęściu małżonków. Pozostali respondenci (9,1%) nie odpowiedzieli na to pytanie.

Małżeństwo sakramentalne jest związkiem trwałym i nierozzerwalnym, czyli istnieje przez całe wspólne życie pary, aż do naturalnej śmierci jednego z małżonków. Małżeństwa tego, ważne zawartego, nie można rozwiązać za życia małżonków. Podejście moich respondentów do trwałości małżeństwa nie jest jednolite – jako związek dozgonny i trwały postrzega je jedynie 52,3% respondentów, w tym 54,9% kobiet i 47,5% mężczyzn, 64,4% nupturientów, 49,8% studentów i 53,2% licealistów. Z kolei 28,5% badanych (w tym 26%, 33,2%, 20,7%, 30,2% i 32,7%) twierdzi, że związek ten powinien być rozwiązywalny, podobnie jak świecki czy cywilny związek małżeński. Co dziesiąty (10,8%) respondent trwałość małżeństwa religijnego uzależnia od dobrej woli i decyzji samych współmałżonków, a nie od uwarunkowań kościelnych. Pozostali respondenci (8,4%) nie wypowiedzieli się na ten temat. O trwałości małżeństwa decydują, zdaniem moich respondentów, różne czynniki, chociaż najliczniej wskazali oni takie powody, jak: dobro dzieci (74,6%), szczęście małżonków (69,6%), sakramentalny charakter związku (57,3%), wspólny majątek (56,3%), lęk przed samotnością po rozwodzie (53,7%), ale już rzadziej: prawo Boże (37,6%) czy presja najbliższej rodziny, zwłaszcza rodziców (24,3%), lub wpływ księży parafialnych (22,6%).

W praktyce życiowej sakramentalny charakter ślubu nie zawsze chroni małżeństwo przed rozpadem, a nierzadko obecnie małżonkowie religijni rozwodzą się z różnych powodów, nie licząc się nawet z dobrem swoich dzieci, dla których rozpad małżeństwa rodziców jest zjawiskiem niezwykle traumatycznym i stresogennym. Jakie więc jest podejście moich respondentów do rozwodu? Znaczny ich odsetek twierdzi, że rozwód jest konieczny w określonych sytuacjach pożycia małżeńskiego, bez względu na typ ślubu – 37,3%, w tym 33,4% kobiet i 41,2% mężczyzn, 31,2% osób wierzących, 40% obojętnych religijnie i 60,4% niewierzących. Odmienne zdanie w tej kwestii ma 30,2% badanych (w tym 31,5%, 25,3%, 38,3%, 20% i 18%), którzy uważają rozwód za zabroniony zawsze i w każdej sytuacji. Natomiast 12,6% badanych decyzję w tej sprawie pozostawia samym małżonkom. Pozostali (9%) odmówili odpowiedzi na to pytanie.

Normy moralności katolickiej zabraniają małżonkom stosowania we współżyciu seksualnym sztucznej antykoncepcji, a jej stosowanie traktują jako ciężkie obciążenie winą ich sumienia. Jakie jest nastawienie moich respondentów do tej normy moralnej? Badania wykazały, że największy odsetek respondentów – 50,3%, w tym 45,6% kobiet i 54,4% mężczyzn, 45,2% nupturientów, 39,2% nauczycieli wychowania rodzinnego, 51,7% studentów i 50,7% licealistów, odrzuca tę normę zdecydowanie i określa ją jako niezyciową, przestarzałą i zbędną. Z kolei w różnym zakresie akceptuje ją 41,3% kobiet i 38,1% mężczyzn, 43,8% nupturientów, 46,3% nauczycieli, 38% studentów i 37,3% licealistów. Ci

respondenci kwestionują zupełnie sens i cel antykoncepcji, a normę moralną, która zakazuje jej stosowania, oceniają jako chroniącą wolność osobistą ludzi, w tym małżonków. Stanowiska w tej kwestii nie zajęło 14,5% respondentów.

W świetle zasad moralności katolickiej aborcja oznacza unicestwienie życia poczętego dziecka przed jego urodzeniem. Kościół katolicki aprobeuje aborcję jedynie w wyjątkowych sytuacjach, a zarazem oddziałuje na świeckie ustawodawstwo z myślą o pełnym zakazie jej stosowania (Kornas-Biela 1988: 467–487; Lew-Starowicz 1993: 3–7; Adamczyk 1980: 77–89; Himle 1984: 701–724). Jak do aborcji ustosunkowują się moi respondenci jako katolicy? Dominujący ich odsetek – 56,7%, w tym 56,5% kobiet i 55,8% mężczyzn, 68% osób wierzących, 36,6% obojętnych religijnie i 28,8% niewierzących, akceptuje zakaz aborcji w każdej sytuacji. Natomiast za aborcją opowiada się łącznie 36,9% badanych, w tym odpowiednio: 37,9%, 35,8%, 27,2% 52,2% i 64,9%, czyli dominują tu osoby niewierzące i obojętne religijnie, które też akceptują ją bez zastrzeżeń. Pozostali badani (6,3%) nie wypowiedzieli się w tej kwestii. Osoby opowiadające się za możliwością aborcji stosowanie jej uzasadniają następującymi powodami: ryzykiem utraty życia przez kobietę ciężarną (51,2%), stwierdzonym medycznie niedorozwojem płodu (50,7%), złą sytuacją bytową kobiety i jej rodziny (36,4%), ciążą jako skutkiem zgwałcenia kobiety (35%), zdradą małżeńską dokonaną przez żonę (23,4%), wielodzietną rodziną (19,7%), ciążą małoletniej (16,6%), niechęcią ciężarnej kobiety do urodzenia poczętego dziecka (9,4%).

W polskiej obyczajowości od niepamiętnych czasów z zawarciem małżeństwa łączy się biesiada rodzinna, spotykana w rodzinach biednych i zamożnych, popularnie nazywana „weselem”, „uroczystością ślubną”, „uroczystością weselną” lub „weselną zabawą”. Ślub małżeński jest typową uroczystością rodzinną, a złożenie przysięgi małżeńskiej przez narzeczonych tylko na krótką chwilę jest przeniesione poza dom rodzinny panny młodej do urzędu państwowego i kościoła parafialnego, co po części wynika ze społecznego i religijnego charakteru małżeństwa i rodziny. Po zaślubinach małżonków uroczystość weselna powraca do domu rodzinnego młodej żony lub do lokalu specjalnie wynajętego na ten cel, jakim jest właśnie zabawa weselna (Adamski 1987: 95–120; Komorowska 1984: 126–165; 566–584). Jak ustosunkowali się moi respondenci do biesiady weselnej i do zwyczajów z nią związanych? Czy traktują tę zabawę jako niezbędny element ślubu małżeńskiego, celebrację zawartego związku małżeńskiego? Z badań wynika, że dominujący odsetek respondentów – 69%, w tym 67,8% kobiet i 70,1% mężczyzn, 66,3% nupturientów, 64% nauczycieli wychowania rodzinnego, 70,3% studentów i 67,5% licealistów, włącza biesiadę weselną do istotnych składników ślubu małżeńskiego, postrzegając ją jako konieczną lub niezbędną. Za ledwie 18,6% z nich uważa wesele za zbędne, luźno związane z małżeńskim ślubem, natomiast dla 6,8% jest sprawą obojętną, bez której ślub małżeński nie straci na znaczeniu. Pozostali badani (4,3%) nie wyrazili opinii w tej kwestii.

Zdecydowana większość respondentów łączących biesiadę weselną ze ślubem małżeńskim (81,6%) uważa, że jest ona wyrazem radości rodzin nowożeńców, a radości tej nie powinno nic zakłócić. Ci sami respondenci są przekonani, że biesiada ta powinna mieć styl świecki, nawet wówczas, gdyby uczestniczył w niej ksiądz, który przyjmował przysięgę małżeńską nowożeńców w kościele parafialnym. Biesiada powinna być połączona z tańcem, przyśpiewkami i zwyczajami lokalnymi związanymi z wejściem młodej pary w życie małżeńskie, z wytwornym jedzeniem i alkoholem. Z drugiej strony znaczny odsetek respondentów w każdej badanej grupie, w tym wierzących i praktykujących, świadomie pomija, a niekiedy wręcz lekceważy religijny wymiar ślubu małżeńskiego oraz kwestionuje podstawowe przymioty katolickiego modelu małżeństwa i rodziny. Większość z nich postrzega małżeństwo i rodzinę ze świeckiej perspektywy egzystencjalnej i moralnej. Nawet obrzęd ślubu kościelnego ma dla nich znaczenie laickie, zdesakralizowane, a nie religijne. Liczy się wtedy dla nich raczej uroczysty strój młodej pary i podniosła atmosfera uroczystości ślubnej w kościele, a nie religijno-duchowe przeżycie sakramentalnego wymiaru małżeństwa. Religijne podejście do ślubu małżeńskiego miała prawie 1/3 badanych katolików, ale wskaźnik ten maleje wśród młodzieży licealnej i akademickiej, jak i osób obojętnych religijnie, dla których religia jest tylko „piękną oprawą” rytuału małżeńskiego. Proces desakralizacji od dawna już obejmuje religijny i sakralny wymiar ślubu małżeńskiego, czyniąc z niego zjawisko typowo świeckie. Problem tkwi w tym, że procesu tego, a raczej jego skutków w mentalności i praktycznym postępowaniu licznych katolików polskich, nie chciano zauważyć, łudząc się, że jego „jeszcze” u nas nie ma i „nigdy” nie będzie.

5. Pogrzeb religijny i desakralizacja jego obrzędowości

Pogrzeb kościelny jest ostatnią jednorazową praktyką religijną, którą ludzie wierzący i jednocześnie członkowie Kościoła katolickiego winni spełniać zgodnie z jego oczekiwaniami. W przeszłości, jak pisze Władysław Piwowarski, praktykę tę, podobnie jako pozostałe cztery ryty przejścia, realizował dominujący odsetek katolików polskich, bez względu na stałe miejsce zamieszkania:

Praktykę tę spełniają na ogół wszystkie rodziny. Do wyjątków należy pogrzeb bez udziału księdza i ceremoniału kościelnego. Jeśli zdarza się pogrzeb „świecki”, to zwykle na skutek pewnych okoliczności, niekoniecznie związanych z niewiarą, na przykład samobójstwo. Ale i w tych przypadkach rodzina prosi księdza, by przynajmniej odmówił modlitwę i pokropił zmarłego. Pogrzeby są urządzone jednakowo dla wszystkich zmarłych. Łączy się je z mszą świętą, w czasie której wiele osób z najbliższej rodziny, sąsiadów i znajomych przystępuje do komunii świętej. Obecnie istnieje tendencja do urządzania pogrzebu wraz z mszą świętą w godzinach popołudniowych. [...] Praktyka ta jest przeżywana najbardziej religijnie spośród wszystkich praktyk jednorazowych.

Nie wszyscy jednak katolicy mają właściwe spojrzenie na pogrzeb kościelny. Dla wielu jest to formalność [...]. Z powszechną praktyką pogrzebu katolickiego wiąże się zaopatrzenie sakramentem chorych. Rzadkie są przypadki zaniedbania pod tym względem ze strony rodziny lub wprost odmowa przyjęcia sakramentu chorych ze strony umierającego (Piwowski 1971: 178–179).

Ta symptomatyczna wypowiedź W. Piwowarskiego sprzed wielu lat skłania mnie do zapytania, jakie jest nastawienie do pogrzebu kościelnego dzisiejszych katolików polskich, zarówno dorosłych, jak i młodych? Czy również obecnie, w drugiej dekadzie XXI wieku, pogrzeb kościelny jest praktyką jednorazową spełnianą masowo, czyli przez dominujący odsetek rodzin katolickich, czy też są już widoczne zmiany w tym zakresie w religijności katolików polskich? Jak częstym zjawiskiem jest obecnie w Polsce pogrzeb w obrzędzie świeckim? Jakie są najczęstsze powody pogrzebu religijnego, a jakie – pogrzebu świeckiego, wskazane przez moich respondentów? Czy opowiadają się oni za religijnym, czy też za świeckim obrzędem pogrzebowym?

Na te i inne jeszcze pytania związane z pogrzebem religijnym odpowiadali moi respondenci podczas badań socjologicznych, które zrealizowałem w 2002 r. w Kaliszu, Ostrowie Wielkopolskim i Jarocinie, obejmując nimi różne grupy respondentów. W grupie młodzieżowej ankietą objąłem 268 uczniów szkół średnich, w tym 156 kobiet i 112 mężczyzn, dobranych techniką losową, a także studentów PWSZ w Kaliszu – 128 osób z kierunku pielęgniarstwa i położnictwa oraz 126 z kierunku zarządzania samorządowego. Ponadto badaniami objąłem 424 osoby dorosłe, w wieku od 25 do 65 lat, w tym 305 kobiet i 119 mężczyzn, dobrane losowo. W ten sposób zgromadziłem łącznie 946 respondentów, w tym 589 kobiet i 357 mężczyzn, których poprosiłem o udział w badaniach ankietowych na ten temat. Temat śmierci i pogrzebu był przedmiotem wielu badań naukowych, do wyników których nawiązuję we własnej koncepcji badań nad tym problemem (Ostrowska 1991: 5–6; Szewczyk 1996; Siemianowski 1992: 7–8; Ariès 1967: 557–558; Toynbee 1973; Ogryzko-Wiewiórowska 1992; Makselon 1988).

Poczucie lęku przed śmiercią wśród badanych katolików przedstawia się następująco: śmierci boi się 74,6% (zdecydowanie 53,4% i umiarkowanie 21,2%), w tym 72% kobiet (48,9% i 23,1%) i 79% mężczyzn (60,8% i 18,2%), a także 84,9% dorosłych (70,3% i 14,6%) i 66,2% młodych (39,6% i 26,6%). Największy dystans wobec śmierci mają więc osoby młode. Lęku tego nie przejawia natomiast 21,3% badanych osób, w tym 23,8% kobiet i 17,1% mężczyzn, 11,3% dorosłych i 29,3% młodych. Pozostali respondenci (4,1%) nie wypowiedzieli się w tej kwestii. Lęk ten obejmuje najczęściej własną śmierć (83%), a następnie śmierć własnych dzieci (63,4%), śmierć własnych rodziców (47,1%), śmierć przyjaciół (35,5%) i śmierć każdego człowieka (8,8%). Własna śmierć przeraża więc największy odsetek badanych katolików.

Lęk przed śmiercią wytwarza postawy ludzi wobec miejsca umierania człowieka, w tym osób najbliższych i spokrewnionych. Jak tę kwestię widzą moi respondenci? Największy ich odsetek – 42,6% (w tym 40,6% kobiet i 45,9% mężczyzn, 46,2% dorosłych i 39,7% młodych) twierdzi, że chorzy powinni umierać w hospicjach, jako miejscu najbardziej „przydatnym” czy „odpowiednim” do tego celu. Za umieraniem chorych w domu rodzinnym opowiada się zaledwie 17% badanych (17,8% i 15,7% oraz 13,7% i 19,7%). Podobny odsetek badanych (17,6%) chce, by chorzy umierali w szpitalu jako miejscu „ostatniego kontaktu” ze światem żywych (20,9% i 12,3% oraz 25,5% i 11,3%). Dla 15,9% badanych miejsce umierania ludzi chorych nie ma znaczenia, chcą jednak, aby wszędzie zostały zachowane warunki godności osobowej umierającego człowieka. Pozostali respondenci (6,9%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii (Piotrowski 1973).

Ludzi zmarłych grzebano kiedyś i grzebie się obecnie według różnych zwyczajów kulturowych i obrzędów, choć najczęściej spotykane są obrządek religijno-kościelny oraz zwyczaj świecki. Obecnie w Polsce nadal dominuje pogrzeb religijny, jednak ceremonie religijne z nim związane nie zawsze są akceptowane przez rodzinę zmarłego, zwłaszcza w przypadku rodzin obojętnych religijnie i niewierzących czy pozostających w konflikcie z Kościołem. Rodziny te krytykują obrzędy religijne pogrzebu jako zbędne w nowoczesnych czasach i odbiegające od ich uczuć i laickiego światopoglądu. Rodzinom tym odpowiadają ceremonie świeckie i cywilne obrzędy pogrzebowe, bez „domieszki” religijnej, gdyż często nie rozumieją one sensu pogrzebu religijnego. Zatem czy moi respondenci poprawnie rozumieją i wyjaśniają istotę religijnego rytuału pogrzebu? Poprawną wiedzę na ten temat ujawniło 60,2% badanych (41,6% całkowicie i 18,6% częściowo), w tym 60,9% kobiet (42,6% i 18,3%) i 59,1% mężczyzn (40,1% i 19%) oraz 66,8% dorosłych (49,3% i 17,5%) i 55% młodych (35,5% i 19,5%). Błędne określenie jego istoty podało 32% badanych, w tym 31,6% kobiet i 32,8% mężczyzn oraz 27,1% dorosłych i 36% młodych. Pozostali (7,8%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii.

Czy respondenci osobiście widzą konieczność religijnego charakteru pogrzebu wierzącej osoby zmarłej? Ich poglądy na ten temat są zróżnicowane: za wyłącznie religijnym pogrzebem opowiada się 60,3% badanych, w tym 61,8% kobiet i 57,7% mężczyzn oraz 64,4% dorosłych i 56,9% młodych. Z kolei wyłącznie świecki obrzęd pogrzebu odpowiada jedynie 13,4% badanych (w tym 13,9% i 12,6% oraz 13% i 13,8%). Ponadto 12,1% chce, by pogrzeb był przeprowadzony jednocześnie w obu obrządkach – świeckim i kościelnym, jeśli wymagają tego okoliczności rodzinne czy społeczne. Dla co dziesiątego respondenta typ obrzędu pogrzebowego jest bez znaczenia, a pozostali (4,2%) nie odpowiedzieli na to pytanie. Jeszcze bardziej zróżnicowane jest podejście respondentów do łączenia obrzędu pogrzebu zmarłej osoby z liturgią mszy świętej. Związek obu tych obrzędów jako konieczny postrzega zaledwie 32,2% badanych, w tym 35,1%

kobiet i 27,2% mężczyzn oraz 48,8% dorosłych i 21,8% młodzieży. Z kolei 13,7% badanych kwestionuje związek pogrzebu z mszą świętą. 30,2% badanych chce, by pogrzeb odbywał się bezpośrednio na cmentarzu, bez ceremonii religijnych w kościele parafialnym, czyli bez mszy. Pogląd ten podziela 29,4% badanych kobiet i 31,7% mężczyzn oraz 20,5% dorosłych i 38,1% młodzieży. Dla 18,8% badanych łączenie obu obrządków jest sprawą obojętną, zaś 5,1% nie odpowiedziało na to pytanie.

W niektórych sytuacjach życiowych księża odmawiają osobistego udziału w pogrzebie zmarłej osoby, uzasadniając swoją decyzję różnymi względami. Z badań wynika, że aż 32,4% respondentów, w tym 23,2% osobiście i 10,2% z opowiadań, zna sytuację, gdy ksiądz nie chciał uczestniczyć w pogrzebie. Jednak większemu odsetkowi badanych (61,3%) takie sytuacje nie są znane, a 6,3% nie mogło ich sobie przypomnieć. Najczęstsze powody odmowy udziału księdza w pogrzebie to: osoba zmarła była innowiercą (70,4%), była za życia wrogo nastawiona do religii i Kościoła (59,2%), była niewierząca (55,5%), była wojującym ateistą (48,4%), wcześniej zrezygnowała z kapłaństwa lub z życia zakonnego (28,9%), nie praktykowała kultu religijnego (25,7%), popełniła samobójstwo (15%), rodzina nie zapłaciła księdzu za udział w pogrzebie (12,5%), osoba zmarła nie miała wcześniej kontaktu z parafią (10,5%), zerwała swój związek małżeński (9,1%), inni „niegodni” udziału księdza w pogrzebie (6,2%).

Jaki pogrzeb własny przewidują respondenci? Dominujący odsetek chce, aby ich pogrzeb miał religijny charakter – 53,8%, w tym 59,1% kobiet i 45,1% mężczyzn oraz 55,2% dorosłych i 52,7% młodzieży. Z kolei 19,6% chciałoby mieć tylko świecki pogrzeb (odpowiednio: 18,7% i 21% oraz 18,4% i 20,5%). Co dziesiąta badana osoba chce być pogrzebana według obu obrządków – religijnego i świeckiego. Pozostali nie wskazali żadnego sposobu własnego pogrzebu. W jakiej formie ma się odbywać pogrzeb zmarłego człowieka? Większość badanych (56,9%) opowiada się za tradycyjnym pochówkiem – w grobie lub grobowcu rodzinnym, natomiast 30,1% odpowiada kremacja zwłok i umieszczenie urny z prochami w kolumbarium lub w grobie czy grobowcu. Ta druga forma pogrzebu jest, w ich ocenie, nowoczesna i bardziej „ekologiczna” niż forma tradycyjna – trumny złożonej do grobu (Gajewska 2009; Zawila 2008; Burszta 1967: 126–134).

Obrzędy pogrzebowe kończy specyficzna „uczta pogrzebowa”, różnie nazywana w poszczególnych regionach kraju, jak choćby „picie ze skórka”, „pogrzebiny” (w Wielkopolsce) lub „stypa”, którą urządza najbliższa rodzina zmarłego w domu rodzinnym lub lokalu gastronomicznym. W miastach takie lokale funkcjonują już przy cmentarzach, prowadzone przez zakłady usług pogrzebowych. Zwyczaj urządzenia stypy nadal jest przestrzegany, chociaż obecnie znacznie zmienił się jego styl (Komorowska 1984: 143–165; Staszczak 1985: 90–108). Jaki jest stosunek moich respondentów do stypy pogrzebowej – czy jest ona, ich zdaniem, niezbędna w rytuale pogrzebowym i gdzie jest jej miejsce? Okazuje się, że

łącznie aż 65,6% badanych, w tym 45,4% zdecydowanie i 20,2% umiarkowanie, wskazuje na konieczność stypy i widzi w niej element wieńczący rytuał pogrzebowy zmarłego człowieka. Pogląd ten podziela 65,4% kobiet (43,8% i 21,6%) i 66,1% mężczyzn (48,2% i 17,9%) oraz 76,1% dorosłych (56,8% i 19,3%) i 57,1% młodzieży (36,2% i 20,9%). Natomiast w opinii 29,2% badanych (29,2% i 28,1% oraz 18,5% i 37,9%) uczta pogrzebowa jest zbędna, ponieważ nie ma żadnego związku z istotą rytuału pogrzebowego, a często nawet wypacza jego podstawowe przesłanie religijne i społeczne. Pozostali badani (5,2%) nie wypowiedzieli się w tej kwestii. Znacznie podzielone są natomiast opinie badanych na temat miejsca stypy pogrzebowej – największy ich odsetek (43,3%) uznał, że najodpowiedniejszym miejscem dla tej uroczystości jest lokal przy cmentarzu, z czym zgadza się 45,5% kobiet i 39,8% mężczyzn oraz 49% dorosłych i 38,7% młodzieży. Na drugim miejscu znajduje się dom rodzinny zmarłej osoby, na który wskazało łącznie 33,8% badanych, w tym 31,8% kobiet i 37% mężczyzn oraz 31,4% dorosłych i 35,7% młodzieży. Na lepszy czy droższy lokal, np. restaurację, wskazało zaledwie 16,9% respondentów, w tym najliczniej młodzież (19,7%), a najmniej licznie dorośli (13,4%), zaś pośrodku są kobiety (16,6%) i mężczyźni (17,4%).

Czy podczas stypy dozwolone jest spożywanie alkoholu? Przyzwolenie na alkohol podczas stypy wyraża aż 70,6% respondentów (zdecydowanie 38,7% i umiarkowanie 31,9%), w tym 69,2% kobiet (31,2% i 38%) i 72,8% mężczyzn (51% i 21,8%) oraz 68,6% dorosłych (35,1% i 33,5%) i 72,2% młodzieży (41,6% i 30,6%). Natomiast 23,9% badanych sprzeciwia się spożywaniu alkoholu podczas stypy pogrzebowej, twierdząc, że alkohol „stoi w sprzeczności” z charakterem obrzędów pogrzebowych, zwłaszcza kiedy pogrzeb jest w obrzędzie religijnym. Pogląd ten podziela 27,8% osób dorosłych, 26% kobiet, 20,7% młodzieży i 20,4% mężczyzn. Pozostali respondenci (5,5%) nie udzielili odpowiedzi na to pytanie.

Można więc stwierdzić, nawiązując do refleksji Antoniny Ostrowskiej, że ceremonie pogrzebowe spełniają wiele różnych funkcji, zarówno w odniesieniu do osób zmarłych, jak i do osób żyjących, ze zmarłymi spokrewnionych i zaprzyjaźnionych:

Warunkiem, jaki musi być spełniony, aby pogrzeb mógł się stać wartościowym psychicznie i społecznie przeżyciem dla jego uczestników, jest zgodność rytuałów zarówno z nastrojem, jak i z systemem religijnych, filozoficznych i estetycznych przekonań. Gdy natomiast ceremonia wydaje się sztuczna, naiwna czy wręcz irytująca, trudno wentylować swoje uczucia wynikające z odczuwanej żałoby, poza, być może, przemieszczonymi uczuciami gniewu i agresji (Ostrowska 1991: 224–225).

Obecnie w obrzędowości pogrzebowej w Polsce zachodzą istotne zmiany jakościowe – traci ona często akcenty religijne i kościelne, a ich miejsce zajmują akcenty świeckie i cywilne. Desakralizacja obejmuje zarówno proces umierania i śmierci człowieka, jak również obrzędowość związaną z jego pogrzebem.

Zakończenie

Jednorazowe obowiązkowe praktyki religijne w Kościele katolickim są ciągle postrzegane jako najbardziej stabilna sfera zachowań religijnych i świątecznych katolików polskich, w której pozornie „nic złego się nie dzieje”, ani tym bardziej „nic złego dzieć się nie powinno”, ponieważ – w przekonaniu niektórych księży parafialnych – praktyki te nadal są spełniane na skalę masową, niespotykaną w innych krajach katolickich Europy. Być może z tego powodu praktykom tym nie poświęcano uwagi w badaniach socjologicznych i teologicznych. Tymczasem odrębne badania, zrealizowane w jednym środowisku geograficznym, tę zbyt optymistyczną tezę kwestionują, wskazując zarówno na znaczące zmiany jakościowe w nastawieniu katolików polskich do rytów przejścia, jak i zmiany ilościowe w skali realizacji tych praktyk religijnych w różnych grupach społecznych, wśród osób dorosłych i młodych. Badania te, skrótkowo zaprezentowane w opracowaniu, a gruntowniej i szerzej w zwartym studium monograficznym (Baniak 2007), wykazały, że religijność katolików polskich w miastach i wioskach ulegała w tej sferze stopniowym zmianom, dowodzącym „odstępstwa” wielu katolików, zwłaszcza młodych i lepiej wykształconych, od norm kościelnych, które nakazywały regularne wypełnianie tych obowiązków religijnych i rytualnych.

Proces desakralizacji rytów przejścia, choć początkowo niedostrzegany przez socjologów religii i teologów pastoralnych ani przez władze kościelne, stopniowo następował i powodował „wyłomy” w religijnej i kultowej mentalności katolików polskich. Obecnie proces ten, a raczej jego negatywne skutki, jest już na tyle widoczny, że nie tylko zainteresował badaczy religijności katolików i kultury religijnej, ale wywołał konsternację w środowisku władzy kościelnej i pytania duszpasterzy parafialnych o sposoby zatrzymania tempa i dynamiki laicyzacji życia religijnego ludzi, w tym rytuałów przejścia. Trudno będzie bowiem zatrzymać, a nawet osłabić tempo rozwoju procesu desakralizacji życia religijnego katolików w Polsce, a szczególnie religijności młodzieży. Nie ulega wątpliwości, że proces ten obejmuje też praktyki jednorazowe, eliminując z nich cechy religijne i wprowadzając na ich miejsce elementy świeckie.

Literatura

- Adamczuk L., Zdaniewicz W. (1991). *Chrzty w Polsce. W: Kościół katolicki w Polsce: 1918–1990. Rocznik Statystyczny GUS*, Warszawa: GUS, ss. 165–176.
- Adamczyk B. (1980). *Uwarunkowania postaw wobec przerywania ciąży*. „Chrześcijanin w Świecie” nr 110, ss. 77–89.
- Adamski F. (1984). *Socjologia małżeństwa i rodziny*. Warszawa: PWN.

- Adamski F. (1987). *Rodzina między sacrum a profanum*. Poznań: Pallottinum.
- Adamski F. (2002). *Rodzina. Wymiar społeczno-kulturowy*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Ariès Ph. (1967). *L'Homme devant la mort*, Paryż: Seuil.
- Arystoteles (1987). *Etyka Nikomachejska*. Warszawa: PWN, ks. IV.
- Baniak J. (1991). *Dynamika praktyk religijnych młodzieży szkół średnich*. „Dydaktyka Szkoły Wyższej” nr 3–4, ss. 42–63.
- Baniak J. (2002). *Praktyki religijne katolików XX wieku – analiza socjologiczna*. „Studia Gnesnensia” t. 16, ss. 279–291.
- Baniak J. (2005a). *Zachowania katolików Kalisza dotyczące chrztu dzieci*. „Studia Gnesnensia” t. 19, ss. 353–375.
- Baniak J. (2005b). *Desakralizacja obrzędów pierwszej komunii świętej w Polsce. Studium socjologiczne na przykładzie rodzin katolickich w Kaliszu*. „Poznańskie Studia Teologiczne” t. 18, ss. 157–188.
- Baniak J. (2007). *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Nomos.
- Baniak J. (2010). *Między ateizmem a pozorną religijnością. Polscy katolicy niewierzący, lecz praktykujący religijnie. Studium socjologiczne*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Nomos, ss. 184–204.
- Baniak J. (red.) (2012). *Między nakazem a wyborem. Moralne dylematy małżeństw i rodzin w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Belska J. (1991). *Jedność małżeńska w świetle nauczania Jana Pawła II*. Olsztyn: Wyd. Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego.
- Borowik I. (2001). *Religijność – wymiar rytualny*. W: I. Borowik, T. Doktor (red.), *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków: Nomos, ss. 125–146.
- Burszta J. (1967). *Zwyczaj i obrzędy pogrzebowe*. W: J. Burszta (red.), *Kultura ludowa Wielkopolski*, t. 3, Poznań: Wyd. Poznańskie, ss. 126–134.
- Charytański J. (1970). *Chrzest a życie chrześcijańskie. Studium katechetyczne*. Warszawa: ATK.
- Ciupak E. (1977). *Kultura obyczajowa we współczesnej Polsce*. W: *Nowe obyczaje i obrzędy. Szkice*. Warszawa: Wyd. WRZZ, ss. 46–58.
- Ciupak E. (1983). *Głos w dyskusji. Wymiary polskiej religijności*, „Znaki Czasu” nr 6, ss. 8–9.
- Ciupak E. (1984). *Religijność młodego Polaka*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Dingemans L., Remy J. (1984). *Kryteria żywotności katolicyzmu*. W: F. Adamski (red.), *Socjologia religii. Wybór tekstów*. Kraków: WAM, ss. 282–300.
- Duquoc Ch. (1975). *Niejasność teologii sekularyzacji. Esej krytyczny*. Warszawa: PAX.
- Eliade M. (1997). *Historia wierzeń i idei religijnych*, t. 3. Warszawa: PAX.
- Gajewska M. (2009). *Prochy i diamenty. Kremacja ciała zmarłego człowieka jako zjawisko społeczne i kulturowe*. Kraków: Nomos.
- Genep A. van (1969). *Les rites de passage*. Paryż: Moutons.
- Goffman E. (1975). *Les rites d'interaction*. Paryż: Minuit.

- Grygorowicz J. (1977). *Uroczystość pierwszej komunii w Polsce jako problem pastoralny*. W: A. L. Szafrąński (red.), *Eucharystia w duszpasterstwie*. Lublin: Wyd. KUL, ss. 255–312.
- Himle L. (1984). *Przerywanie ciąży czy zapobieganie jego przyczynom*. „Ginekologia Polska” nr 9, ss. 701–724.
- Komorowska J. (1984). *Świąteczne zwyczaje domowe w wielkim mieście. Studium socjologiczne na przykładzie Warszawy*. Warszawa: PWN.
- Kornas-Biela D. (1988). *Psychiczne uwarunkowania i konsekwencje sztucznego przerywania ciąży*. „Przegląd Psychologiczny” nr 2, ss. 467–487.
- Krucina J. (1972). *Sekularyzacja a współczesny model wiary chrześcijańskiej*. „Ateneum Kapłańskie” nr 3, ss. 374–378.
- Laskowski J. (1993). *Małżeństwo wspólnotą życia i miłości*. Warszawa: ATK.
- Lew-Starowicz Z. (1993). *Psychiczne następstwa aborcji*. „Problemy Rodziny” nr 2, ss. 3–7.
- Łukaszuk R., Smala B. (1985). *Desakralizacja*. W: *Encyklopedia Katolicka*, t. 3. Lublin: Wyd. KUL, ss. 1090–1091.
- Maisonneuve J. (1995). *Rytuały dawne i współczesne*. Tłum. M. Mroczek. Gdańsk: GWP.
- Majdański K. (1983). *Wspólnota życia i miłości*. Warszawa: ATK.
- Makselon J. (1988). *Lęk wobec śmierci*. Kraków: PAT.
- Maksymowicz A. (2009). *Moralne dylematy Polaków w ponowoczesności. Wybrane problemy*. Kraków: Nomos.
- Mariański J. (1984). *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie płockim w warunkach industrializacji (1967–1976)*. Warszawa – Poznań: Pallottinum.
- Mariański J. (1988). *Rytuał chrztu w świadomości katolików polskich*. W: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Rytuał religijny w rodzinie*. Warszawa – Poznań: Pallottinum, ss. 87–126.
- Mariański J. (1991). *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa: PAX.
- Mariański J. (1999). *Praktyki religijne a uznawane wartości rodzinne*. W: M. Ziemska (red.), *Rodzina współczesna*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN, ss. 124–148.
- Mascall E. L. (1970). *Sekularyzacja chrześcijaństwa*. Warszawa: PAX.
- Mazanka P. (1996). *O epistemologicznych podstawach zaniku wiary religijnej*. „Studia Philosophiae Christianae” nr 1, ss. 284–295.
- Mazanka P. (2003). *Źródła sekularyzacji i sekularyzmu w kulturze europejskiej*. Warszawa: UKSW.
- Mielicka H. (1995). *Kultura obyczajowa mieszkańców wsi kieleckiej XX i XXI wieku*. Kielce: WSP.
- Mielicka H. (2006). *Antropologia świąt i świętowania*. Kielce: Akademia Świętokrzyska.
- Mikołajko A. (2004). *Nowe formy obecności sacrum w polskim doświadczeniu religijnym*. W: J. Baniak (red.), *Socjologia religii. Katolicyzm polski w warunkach Unii Europejskiej: szanse i zagrożenia, obawy i nadzieje*, t. 2. Poznań: Wyd. Naukowe UAM, ss. 269–279.
- Ogryzko-Wiewiórowska M. (1992). *Rodzina w obliczu śmierci*. Lublin: UMCS.
- Ostrowska A. (1991). *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*. Warszawa: IFiS PAN.

- Pin E. (1967). *La religion et le d'une civilization pre-industrielle a une civilization industrielle*. W: H. Carrier (red.), *Essais de sociologie religieuse. Sociologie d'aujourd'hui*. Paryż: Éditions Spes.
- Piotrowski J. (1973). *Miejsce człowieka starego w rodzinie i społeczeństwie*. Warszawa: PWN.
- Piwowarski W. (1971). *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więzi”.
- Radwan M. (1976). *Rodowód sekularyzacji*. „Chrześcijanin w Świecie” nr 10, ss. 13–25.
- Siemianowski A. (1992). *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*. Gniezno: Drukarnia Scriptor.
- Snela B. (1969). *Chrzest i bierzmowanie jako sakrament inicjacji chrześcijańskiej*. „Collectanea Theologica” nr 3, ss. 5–24.
- Staneta M. (1977). *Przygotowanie rodzin wierzących przed udzieleniem chrztu dzieciom*. „Ateneum Kaptańskie” nr 88, ss. 222–234.
- Staszczak Z. (1989). *Obrzęd a obyczaj w rodzinach wiejskich Wielkopolski*. Warszawa – Poznań: Wyd. Naukowe PWN.
- Szczepański J. (2003). *Pierwsza komunია dzieci w Kościele rzymskokatolickim w Europie Zachodniej i w Polsce. Studium historyczno-pastoralne*. Kraków: Wyd. M.
- Szenk W. (1965). *Wtajemniczenie w liturgię chrztu i jego symbolikę*. „Ateneum Kaptańskie” nr 57, ss. 170–187.
- Szewczyk K. (red.) (1996). *Umieranie bez lęku. Wstęp do bioetyki kulturowej*. Warszawa – Łódź: Wyd. Naukowe PWN.
- Święcicki A. (1973). *Socjologia niewiary w Polsce*. „Ateneum Kaptańskie” nr 3, ss. 380–389.
- Toynbee A. (red.) (1973). *Człowiek wobec śmierci*. Warszawa: PWN.
- Urgacz B. (1982). *Autorytet społeczny i działania społeczne w chłopskim systemie wartości*. „Wieś i Rolnictwo” nr 1–2, ss. 179–186.
- Waldenfels H. (1995). *Fenomen chrześcijaństwa: wśród religii świata*. Tłum. J. Marzecki. Warszawa: Verbinum.
- Wistuba H. (1982). *Wychowanie religijne małego dziecka*. W: F. Adamski (red.), *Wychowanie w rodzinie chrześcijańskiej*. Kraków: WAM, ss. 200–226.
- Wojaczek K. (1988). *Rytuał pierwszej komunii świętej w rodzinie*. W: W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Rytuał religijny w rodzinie*. Warszawa – Poznań: Pallottinum, ss. 201–214.
- Wójtowicz A. (2004). *Współczesna socjologia religii. Założenia, idee, programy*. Tyczyn: WSSG.
- Wysocki J. (1985). *Sakrament bierzmowania*. W: *Rytuał rodzinny*. Olsztyn: Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, ss. 260–266.
- Zawiła M. (2008). *Religia i śmierć. Trajektoria umierania i jej religijne elementy na przykładzie środowisk hospicyjnych w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Zimoń D. (1977). *Chrzest w sytuacji kryzysu wiary w rodzinie*. „Ateneum Kaptańskie” nr 87, ss. 218–231.

Streszczenie

W artykule ukazuję problem desakralizacji obowiązkowych jednorazowych praktyk religijnych, nazywanych też rytami przejścia, które odgrywają istotną rolę w życiu katolików. Praktyki te to: chrzest dziecka nowo urodzonego, pierwsza komunie dzieci szkolnych, bierzmowanie gimnazjalistów, religijny ślub małżeński, pogrzeb religijny osoby zmarłej. Desakralizacja tych praktyk religijnych oznacza powolny proces eliminowania elementów sakralnych i religijnych z istoty i celu każdego z tych rytów przejścia i zastępowanie ich elementami świeckimi. Proces ten obejmuje zarówno sferę ideologiczną, jak i sferę praktyczną religijności katolików. W konsekwencji wielu katolików traktuje każdą z tych praktyk jako świecki obrzęd lub często pozornie w znikomym stopniu związany z religią i moralnością religijną. Podstawę analizy procesu desakralizacji rytów przejścia stanowią badania socjologiczne, które zrealizowałem w odrębnych grupach respondentów w Kaliszu – dorosłych i młodych. Poziom zaawansowania desakralizacji tych rytów jest zróżnicowany i zależy od różnych czynników obiektywnych i subiektywnych.

Słowa kluczowe: desakralizacja, laicyzacja, ryty przejścia, kult religijny, święto religijne, chrzest, pierwsza komunie, bierzmowanie, ślub kościelny, pogrzeb religijny, religijność młodzieży

Summary

From the *sacrum* to the *profanum*. Desacralization rites of passage in Poland in the light of the results of the sociological research

In this article, I show the problem of disposable desacralization of mandatory religious practices, also known as rites of passage, which play an important role in the lives of Catholics. These practices are: a baptism of newly born baby, first communion of school children, confirmation of high school students, religious wedding, religious funeral of the deceased. Desacralization of these religious practices is a slow process of elimination of sacral and religious elements of the nature and purpose of each of these rites of passage and replacing them with secular elements. This process includes both the ideological sphere and the sphere of practical religious Catholics. As a result, under the impact of this process, many Catholics treat each of these religious ceremonies only as secular rites, that are, often seemingly, hardly related to religion or religious morality. The basis for the analysis of the process of transition rites desacralization are my sociological studies that I realized on separate groups of respondents in Kalisz – adults and young people. Level of desacralization of those rites is varied and depends on a variety of objective and subjective factors.

Keywords: desacralization, secularization, rites of passage, religious worship, religious holiday, baptism, first communion, confirmation, church wedding, burial religious, religious youth

LESZEK GAJOS

Wyższa Szkoła Prawa i Administracji w Rzeszowie
Katedra Nauk o Zarządzaniu

Rola wartości religijnych w kształtowaniu tożsamości mieszkańców wiejskich parafii na Podkarpaciu

Wstęp

Współczesne społeczeństwa podlegają wielu procesom, które mogą mieć z pozoru wykluczające się tendencje, jednak wszystkie prowadzą do pełnej indywidualizacji życia jednostki. Dlatego, z jednej strony, można mówić o procesach globalizacji, a z drugiej – o utrzymywaniu się tendencji trwania lokalnych społeczności. W polskich realiach na te dwie tendencje nakładają się skutki modernizacji i transformacji ustrojowej. W efekcie tych procesów dochodzi do zmiany w relacjach międzygrupowych – przede wszystkim do zmiany interesów oczekiwanych i osiągniętych przez różne grupy społeczne.

W procesach tych muszą być jednak pewne stałe elementy, które pozwalają na podstawowy consensus pomiędzy zróżnicowanymi jednostkami dążącymi do pełnej podmiotowości i indywidualizmu w kreowaniu własnej osobowości oraz systemu wartości. By mogła istnieć zgoda i zrozumienie dla zachowań innych, ważne jest, by poprawnie, zgodnie z intencją autorów zachowań, odbierać kierowane do nas komunikaty. Dlatego w naukach społecznych duże znaczenie ma pojęcie tożsamości. W społeczeństwach tradycyjnych, w których wszyscy podejmowali podobne zachowania i dzielali ten sam zestaw wartości, to pojęcie nie było aż tak ważne. Jak pisała Margaret Mead, w społeczeństwach tradycyjnych jednostka przyjmowała gotowy wzorzec zachowań ze środowiska, które było w pełni zuniformizowane. Człowiek stanowił jedną z wielu identycz-

nych jednostek wyrosłych ze swojej grupy. Był „nie podlegającą wyobcowaniu jednostką, bezpiecznie ukrytą i podtrzymywaną przy życiu w kokonie zwyczajów od chwili urodzenia aż do śmierci” (Mead 1978: 4).

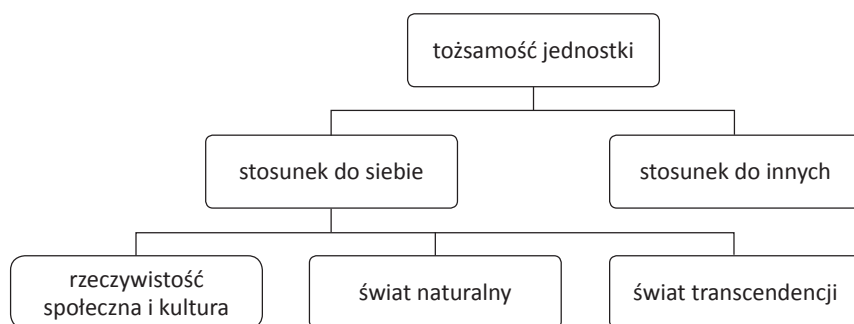
Przy tak różnicującym się społeczeństwie w warunkach postmodernizmu karierę zaczyna robić pojęcie tożsamości. Przedstawione w połowie lat 50. XX wieku przez Erika Eriksona, zadomowiło się we współczesnej humanistyce. Zdaniem Zbigniewa Bokszańskiego tożsamość ma dla wielu autorów status koncepcji podstawowej w analizach materiałów empirycznych oraz w publikacjach czysto teoretycznych. Koncepcja tożsamości staje się narzędziem służącym analizie człowieka we współczesnym społeczeństwie (Bokszański 1989: 5–6)

Pomijając koncepcję tożsamości indywidualnej E. Eriksona, warto przedstawić kwestię tożsamości społecznej widzianej jako osobiste odczucie oraz zestaw samookreśleń jednostki odnoszących się do jej społecznych przyporządkowań, jako postawienie siebie w relacji do innych ludzi i grup (Melchior 1990: 44).

Ciekawy punkt widzenia na tożsamość prezentuje Anthony Giddens, który wiąże to pojęcie z ontologicznym i egzystencjalnym bezpieczeństwem. W wizji tej tożsamość człowieka jest czymś płynnym, tworzonym przez jednostkę na bieżąco. Człowiek, tworząc podstawy swojej tożsamości, musi określić się wobec tak fundamentalnych problemów, jak: ludzkie istnienie, sens życia, cierpienie, relacje z innymi ludźmi (Giddens 2001: 47 i nn.)

Zasadnicze czynniki mające wpływ na proces tworzenia się tożsamości jednostki ukazuje rysunek 1. Wynika z niego, że tożsamość jednostki jest wypadkową wielu czynników, tak indywidualnych, jak i pochodzących ze świata kultury, przyrody i transcendencji.

Współcześnie proces kreowania tożsamości określają pytania: Kim jestem? Kim są ludzie, z którymi żyję? Odpowiedź na nie jest subiektywnie konstruowana przez jednostkę, a możliwych odpowiedzi jest wiele. Zakłada się, że jednostka



Rysunek 1. Czynniki mające wpływ na tożsamość jednostki

Źródło: opracowanie własne.

jako podmiot tych odpowiedzi sama (autonomicznie) ma prawo do ich formułowania. Dlatego pozycja i przyszłość jednostki jest coraz mniej zależna od losów zbiorowości (Bokszański 2005: 15 i nn.).

Przy takiej dowolności kreowania własnej tożsamości pojawia się kwestia uzgodnienia jej podstawowych wyznaczników, a zatem „problem z tożsamością”. Wiele osób ma problemy ze zdefiniowaniem swojego statusu, nie wie, jak odpowiedzieć na pytanie: Kim jestem? Co mnie łączy z innymi ludźmi? Sytuację tę Daniel Bell nazywa stanem permanentnego kryzysu tożsamości podmiotów indywidualnych (Bell 1998: 126).

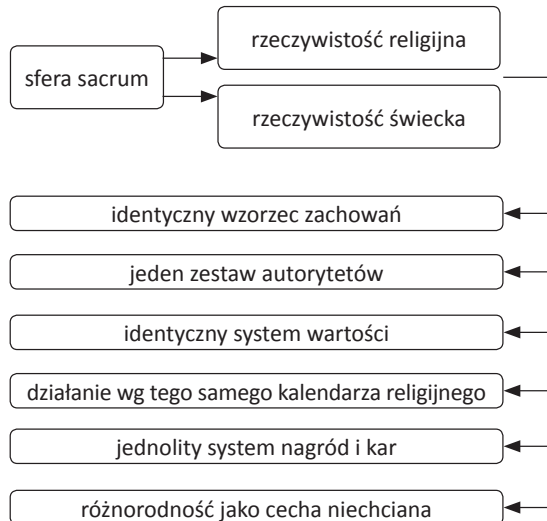
W tej zmianie ewoluuje rola podstaw będących wyznacznikami tożsamości. W tradycyjnych społeczeństwach jednym z wyznaczników tożsamości, tak indywidualnej, jak i grupowej, były wartości religijne. Można było określić siebie, a także parafialną wspólnotę poprzez stosunek do wiary. Wiara warunkowała tożsamość egzystencjalną i ideową. W odniesieniu do zuniformizowanej lokalnej społeczności można mówić o tożsamości religijnej. Pojęcie to „oznacza różnorodne zjawiska: psychiczne, społeczne, kulturowe i religijne, które są przedmiotem analizy różnych dyscyplin naukowych. Można go rozumieć w sensie podmiotowo-przedmiotowym albo atrybutywnym: jako tożsamość zjawiska – religii albo jako religijny wymiar tożsamości jednostki czy zbiorowości” (Szwed 2004: 427). Wartości religijne były dla wspólnoty czynnikiem scalającym, a dla jednostki punktem odniesienia przy podejmowaniu decyzji, orientowały także na innych ludzi i określały stosunek do nich.

Tożsamość religijną jednostki pojmuje się jako efekt czy proces samookreślenia się jednostek albo kategoryzację dokonywaną przez innych. [...] Jest ona zjawiskiem *par excellence* interakcyjnym i podlega ciągłej redefinicji wraz ze zmieniającym się kontekstem oraz wzorami działania i interakcji. W tej perspektywie poszczególne elementy systemu religijnego są przekazane jednostce w procesie socjalizacji, ale ostatecznie to ona „testuje” je i zmienia, dostosowując się do oczekiwań społecznych. [...] Spaemann przez tożsamość religijną rozumie również tożsamość religii „w sensie całości przekonań dotyczących boskości”. Rozważając ten aspekt tożsamości, przyjmuje się, że istnieje „kanoniczne jądro religii”, jej względnie niezmienny rdzeń, który jest gwarantem „prawdziwości” wiary. Kryterium tożsamości nie są odczucia własne jednostek, utożsamianie się przez nie z elementami wyznawanymi przez innych współwyznawców. Takim kryterium nie jest również poczucie współprzeżywania czy współdzielenia się określonymi treściami z innymi członkami grupy. Miernikiem tożsamości jest przystawalność postaw jednostek do koncepcji Absolutu, a więc do prawdy. Nie zawsze jednak zgodność z elementami doktrynalnymi i filozoficzną wizją Boga i człowieka jest wystarczająca do określenia stopnia tożsamości religii. [...] Tożsamość religijna odgrywa niezwykle istotną rolę z perspektywy jednostek i całego społeczeństwa. Stanowi mechanizm adaptacji i czynnik integracji jednostki z grupą, kreuje sferę komunikacji między jednostkami, jest mechanizmem selekcji, który decyduje, jakie elementy przyjąć, a jakie odrzucić, oraz reguluje stosunek człowieka do rzeczywistości transcendentnej, do Absolutu, do boskości (Szwed 2004: 428).

Proces kreowania tożsamości na bazie wartości religijnych jest szczególnie widoczny w wiejskich parafiach opierających się na katolicyzmie ludowym. Zasadniczą cechą lokalnej wspólnoty jest powszechny udział we wspólnych praktykach religijnych. Religia jest podstawowym czynnikiem jednoczącym wspólnotę. Kościół, realizując cele religijne i społeczne, prowadzi w konsekwencji do całkowitego zespolenia się ze społeczeństwem. Nie jest możliwe określenie granic pomiędzy nimi. Kościół jest włączony we wszystkie dziedziny świeckiego życia.

Duchowni angażują się w życie codzienne wspólnoty, organizują jej czas wolny, rozwiązują lokalne problemy, wskazują autorytety. W wielu wypadkach Kościół przejmuje te problemy i dzieli odpowiedzialność za ich rozwiązanie. Jest jednym z głównych wyznaczników przynależności narodowej. Zuniformizowane społeczeństwo przy braku mocniej rozbudowanej świadomości narodowej buduje swą tożsamość poprzez wartości religijne. Nie ma więc różnicy między byciem obywatelem państwa a członkiem Kościoła. Obie te role wydają się być tożsame.

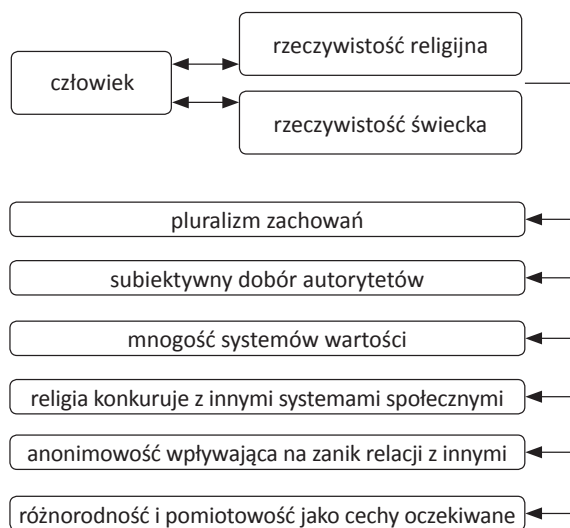
Większą uwagę skupia się na rytuale niż na indywidualnym poszukiwaniu własnej drogi dochodzenia do świętości. Religijność indywidualna jest raczej niechętnie przyjmowana przez innych członków wspólnoty. Prawdy przekazywane przez duchownych są traktowane jak pewnik. Wszak autorytet osoby duchownej jest prawie nieograniczony. Relacje między religią a innymi formami życia we wspólnocie parafialnej prezentuje rysunek 2. Wynika z niego, że sfera *sacrum* i wizja Boga wyznaczały wszystkie inne kręgi życia społecznego. *Sacrum* wpływało na świat wierzeń, a także na rzeczywistość świecką. Powodowało, że



Rysunek 2. Religia a tożsamość w przeszłości

Źródło: opracowanie własne.

wszelka aktywność człowieka, odnosząca się zarówno do niego samego, jak i do otaczającej rzeczywistości społecznej i przyrodniczej, była determinowana religijnie. Mieszkańcy wsi mieli identyczny wzorzec zachowań, działali pod wpływem tych samych, powszechnie uznawanych autorytetów. Ich codzienna aktywność była podobna, wynikała bowiem z tego samego kalendarza, który był złączony w wymiarze sakralnym i świeckim. Jednocześnie dążeniem całej wspólnoty było to, by wszyscy byli podobni do siebie, zarówno pod względem preferowanych wartości, jak codziennych zachowań.



Rysunek 3. Religia a tożsamość współcześnie

Źródło: opracowanie własne.

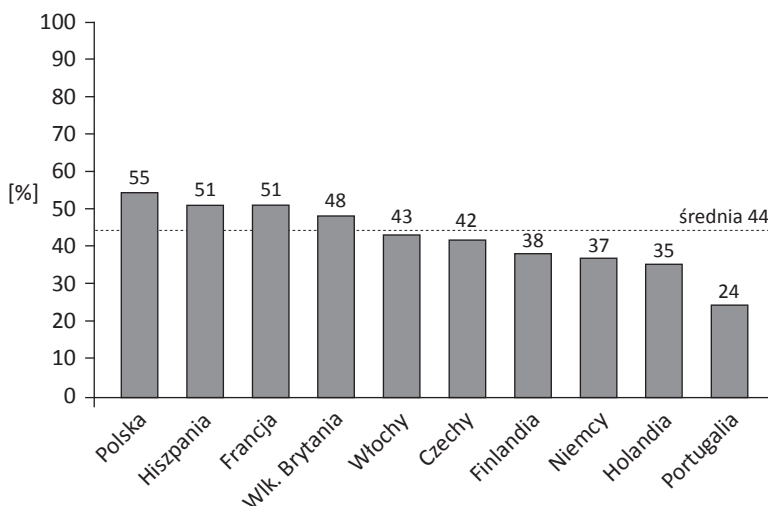
Współcześnie tożsamość jest konstruowana autonomicznie. Odnosi się to również do środowiska wiejskiego. Relacje te ukazuje rysunek 3. Widać na nim, że punktem odniesienia dla kształtowania tożsamości człowieka jest jego indywidualium. W przeszłości podstawowe zręby tożsamości były w pewnej mierze heteronomiczne, zależne od wizji Boga i spełniające się poprzez realizowany zestaw praktyk religijnych. Uczestnictwo w nich było jednym z wyznaczników tożsamości grupowej. Dziś człowiek staje się podmiotem mającym wpływ na kształt tworzonej tożsamości oraz na jej realizację. Tym samym tożsamość ujmuje się jako proces toczący się przez całe życie, podczas gdy dawniej tożsamość była uznawana u dorosłego człowieka za proces zasadniczo zakończony.

Nowe rozumienie struktury ontologicznej człowieka i jego tożsamości polega na tym, że nie są one z góry określone i zdeterminowane, lecz otwarte i nieokreślone.

Tożsamość nie jest czymś danym na zawsze, lecz domaga się określenia. To sama jednostka określa swoją tożsamość. Myślenie o samym sobie, a nie myślenie o świecie zewnętrznym (samopoznanie, a nie poznawanie świata zewnętrznego, jak w filozofii pokartezjańskiej) stało się głównym czynnikiem tworzącym tożsamość jednostki. Z drugiej strony podkreśla się związki pomiędzy tym, co osobiste, a tym, co społeczne. Akcentuje się zmianę tożsamości pod wpływem sytuacyjnych uwarunkowań bieżącej interakcji społecznej. [...] Koncepcja własnego ja nie jest tworzona przez samotny podmiot, lecz współkonstruowana w dialogu (Kociuba 2007: 56).

To ogólne widzenie konstruowania tożsamości odnosi się również do tożsamości religijnej. Jak widać na rysunku 3, człowiek, czując się podmiotem, zarówno tworzy rzeczywistość świecką, jak i chce mieć wpływ na kształt wyobrażanej rzeczywistości religijnej. Zmienia to również relacje między nim a innymi podmiotami, tworzącymi w indywidualny sposób zręby swojej tożsamości, a tym samym oczekiwania wobec siebie i innych ludzi. Dawniej dążono do uniformizacji zachowań i powszechnej zgody na jeden wzorzec, będący fundamentem tożsamości grupowej i indywidualnej (Gajos 2007b: 281). Współcześnie oczekuje się, by inni akceptowali przyjęte przez jednostkę wartości będące częścią jej indywidualnej tożsamości. W badaniach prowadzonych na temat wartości respondenci dość często wyrażają zdanie, że obecnie nie ma takich wartości, które byłyby powszechnie uznawane. Potwierdzają to również badania międzynarodowe. Mówi się co prawda o wspólnej tradycji europejskiej, wyrosłej z kultury chrześcijańskiej, ale jest wielu sceptyków podważających ten fakt.

Wykres 1. Przekonanie o wspólnocie wartości europejskich



Źródło: Badania TNS OBOP 2005.

Z badań wynika (wykres 1), że znaczna część badanych jest przekonana o braku europejskiej wspólnoty wartości. O wspólnocie wartości mówi tylko średnio 44% badanych – najbardziej przekonani są co do tego Polacy (55% respondentów), umiarkowanie – Hiszpanie, Francuzi i Brytyjczycy, a najmniej – Portugalczycy, Holendrzy, Niemcy i Finowie (badania TNS OBOP 2005).

Procesy globalizacji przyczyniają się do negowania przez współczesne społeczeństwa znaczenia tradycyjnych instytucji, do koegzystencji różnych poglądów oraz autonomii jednostek ludzkich. W ten sposób tworzą się podstawy nowej organizacji społeczeństwa opartego na indywidualnej zaradności i przedsiębiorczości (Gajos 2005: 153). Wzrost podmiotowości powoduje, że ludzie kierują się własnymi kryteriami przy wyborze wartości, uznają jednocześnie takie samo prawo wyboru i indywidualnych preferencji innych. W konsekwencji jednostki samodzielnie dokonują wyborów wartości.

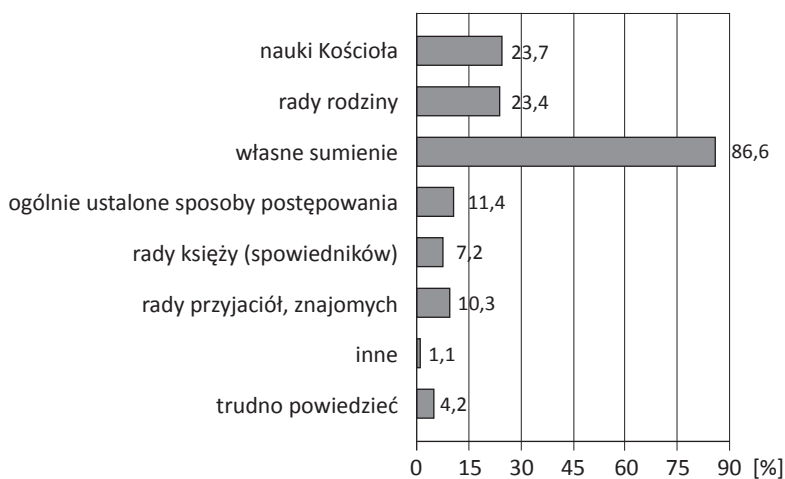
Według teorii Ronalda Ingleharta można przewidywać dwa kierunki przemian wartości. Pierwszy obejmuje zmiany na skali: od uznawania tradycyjnych wzorów rodziny, instytucji i autorytetów, zwłaszcza religijnych, identyfikacji z narodem i dumy narodowej do świecko-racjonalnych wartości podkreślających indywidualne osiągnięcia, skuteczność i niezależność, demokratyczną partycypację w życiu politycznym oraz racjonalno-prawne legitymizowanie instytucji. Drugi to przejście od orientacji na wartości materialistyczne, związane z potrzebami przetrwania oraz bezpieczeństwa fizycznego i ekonomicznego do wartości postmaterialistycznych, wyrażających potrzeby samorealizacji i samoekspresji, zainteresowanie jakością i komfortem życia, a także wewnętrznymi duchowymi aspektami wierzeń religijnych (Jasińska-Kania 2009: 9).

Interesujące jest to, jaki wpływ na proces kreowania własnej tożsamości przez jednostki mają tradycyjne instytucje, w tym Kościół. Analizy pokazują, że spada jego globalne znaczenie. Heteronomia społeczna powoduje powstawanie alternatywnych systemów wartości, które niejednokrotnie rywalizują ze sobą. Jak zauważył Karl Mannheim, „społeczeństwo nowoczesne jest daleko bardziej plastyczne, albowiem dzięki postępom techniki dysponuje większymi rezerwami” (Mannheim 1974: 73). Kościół w tej sytuacji staje się jedną z wielu instytucji kształtujących świadomość ludzi. Następuje jednak proces oddzielania się instytucji religijnych i świeckich. Kościół zaczyna pełnić węższy, bardziej wyspecjalizowany rodzaj funkcji w społeczeństwie. Można więc mówić o swego rodzaju emigracji Kościoła ze społeczeństwa. Ale jednocześnie w innych kontekstach mówi się o renesansie zainteresowania religią (Mariański 2006: 12 i nn.).

Ważnym czynnikiem kształtowania własnej tożsamości jest dokonywanie wyborów moralnych. Jednostka ma wiele możliwości podejmowania decyzji. Wybory te mogą być dokonywane w ramach pewnego continuum: od pełnej swobody, opisywanej jako całkowita autonomia jednostki, po koncepcje heteronomiczne, uzależniające wybór od jakiegoś imperatywu zewnętrznego (Bóg, inni ludzie, idea itp.).

Opisując środowisko wiejskie, podkreślano, że wybory moralne były pochodną akceptowanego systemu wartości wynikającego z wiary. Były to więc wybory uzależnione od posiadanej wizji Boga (heteronomiczne). Ze współczesnych badań wynika coś innego. Przedstawia to wykres 2, opisujący czynniki uwzględniane przy podejmowaniu decyzji moralnych przez mieszkańców podkarpackich wsi.

Wykres 2. Czynniki uwzględniane przy podejmowaniu decyzji moralnych



Dane nie sumują się do 100, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną wartość.

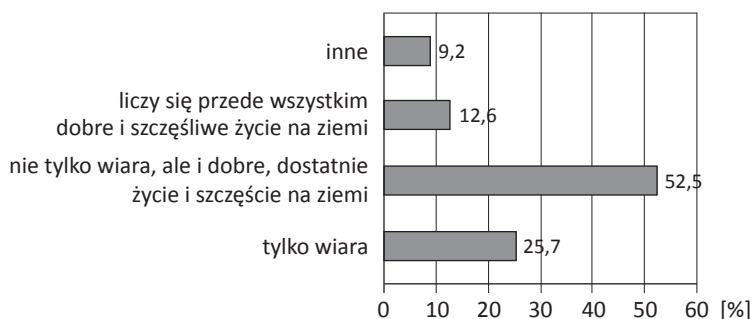
Źródło: opracowanie własne.

Jak widać, badani eksponują swą podmiotowość i indywidualizm w podejmowaniu decyzji o charakterze moralnym. W swoich wyborach przede wszystkim zdają się na siebie – aż 86,6% z nich twierdzi, że przy podejmowaniu decyzji moralnych najważniejsze jest dla nich własne sumienie. Drugim znaczącym motywem zachowań moralnych są nauki Kościoła (23,7% odpowiedzi). Jako kolejny czynnik wskazano rady rodziny (23,4%). Pozostałe odpowiedzi nie były już tak licznie wskazywane. Wybierał je tylko co dziesiąty badany. Ciekawe jest, że stosunkowo rzadko wskazywano rady księży (co czternasty badany, czyli 7,2% respondentów). Wynik ten jest zbieżny z innymi pytaniami, które dotyczyły autorytetu i zaufania do duchowieństwa. Polska wieś powoli odchodzi od absolutnego (dawniej dość często mającego charakter urzędowy) autorytetu księdza. W swoich wyborach moralnych staje się bardziej samodzielna i czyni własne sumienie głównym źródłem swoich decyzji życiowych.

Dotyczy to również określania sensu życia. Na pytanie: Czy może Pan(i) powiedzieć, że tylko wiara nadaje Pana(i) życiu prawdziwy sens? uzyskano następujące odpowiedzi: co czwarty badany (25,7%) wskazał, że wyłącznie wiara

powinna nadawać sens życiu, a ponad połowa badanych (52,5%) uważa, że człowiek powinien realizować siebie i nadawać sens własnemu życiu zarówno w wymiarze religijnym, jak i doczesnym (wykres 3).

Wykres 3. Rola wiary w nadawaniu sensu własnemu życiu



Źródło: opracowanie własne.

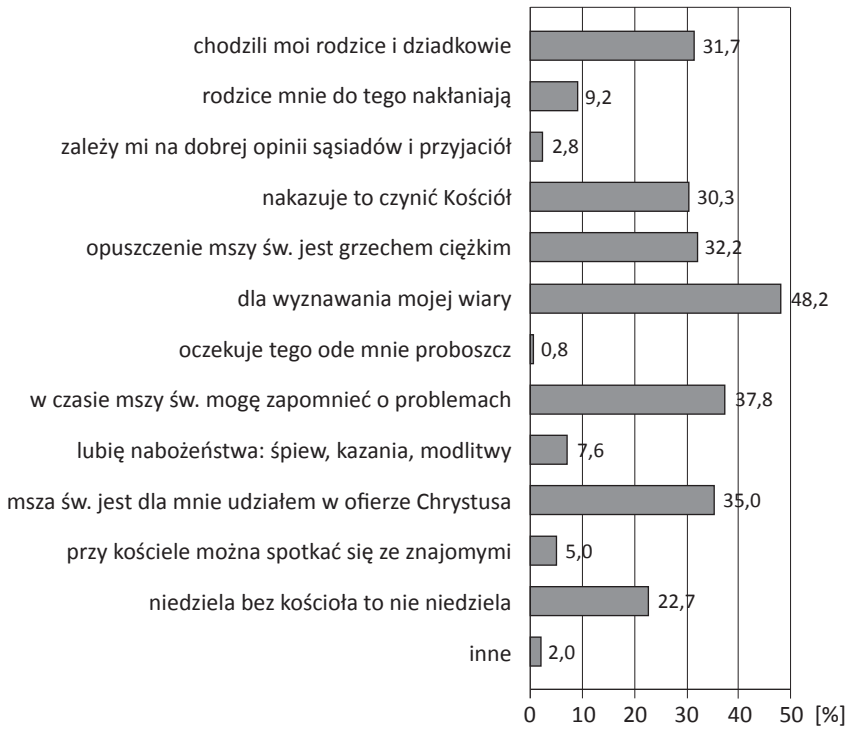
Nieliczna grupa badanych prezentuje zaś postawę hedonistyczną, wyrażającą się w poglądzie, że najważniejsze jest dobre i szczęśliwe życie na ziemi.

Kolejne pytanie dotyczyło powodów, dla których badani uważają się za członków Kościoła katolickiego (wykres 4). Bycie członkiem Kościoła oznacza dla nich czynny udział w życiu parafialnej wspólnoty, a nade wszystko uczestnictwo w praktykach religijnych, najczęściej w niedzielnej mszy św. Potwierdza to, że w środowisku wiejskim wciąż obecne są przejawy katolicyzmu ludowego, dla którego ważna jest rozbudowana obrzędowość (Gorlach 2004: 14).

Prawie połowa badanych (48,2%) za podstawę swojego członkostwa uważa to, że kanony wiary tego wymagają. Kolejne powody wprost nawiązują do praktyk religijnych, w tym mszy św. Najczęstszym motywem związanym z mszą św. jest to, że można w jej trakcie zapomnieć o codziennych troskach (37,8%) oraz że stanowi ona ofiarę dla Chrystusa i Kościoła. Jednocześnie dla prawie 1/3 badanych absencja na mszy św. jest grzechem ciężkim. Podobna grupa badanych wskazała na zewnętrzny motyw, jakim jest wymóg Kościoła (30,3%). Wybór rodziców i dziadków jako motyw bycia członkiem Kościoła wskazało 31,7% osób badanych.

Kościół katolicki, jak każda instytucja religijna, posiada zestaw podstawowych prawd wiary, co do których oczekuje akceptacji ze strony swoich członków. Znajdują się one w apostołskim wyznaniu wiary i są przyswajane w ramach katechizacji. Współcześnie widoczna jest jednak rozbieżność między instytucjonalnymi wymogami Kościoła a faktycznymi postawami wiernych. Ten ideologiczno-wierzeniowy aspekt religijności jest inny w oficjalnej doktrynie niż w świadomości wiernych. Potwierdzają to również prezentowane badania dotyczące wybranych

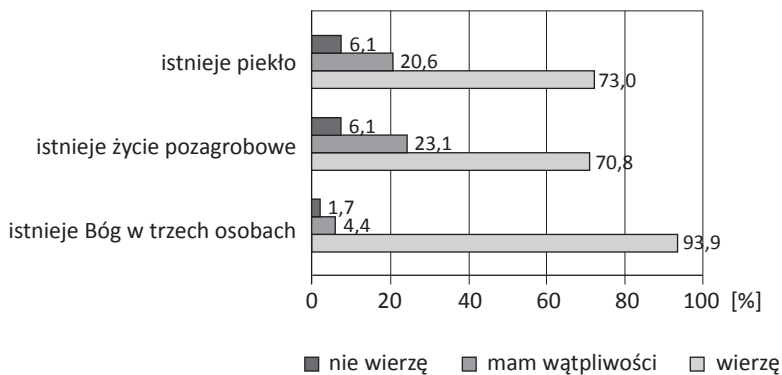
Wykres 4. Powody bycia członkiem Kościoła katolickiego



Dane nie sumują się do 100, gdyż badaniu wskazywali więcej niż jeden powód.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań.

Wykres 5. Akceptacja wybranych dogmatów religijnych



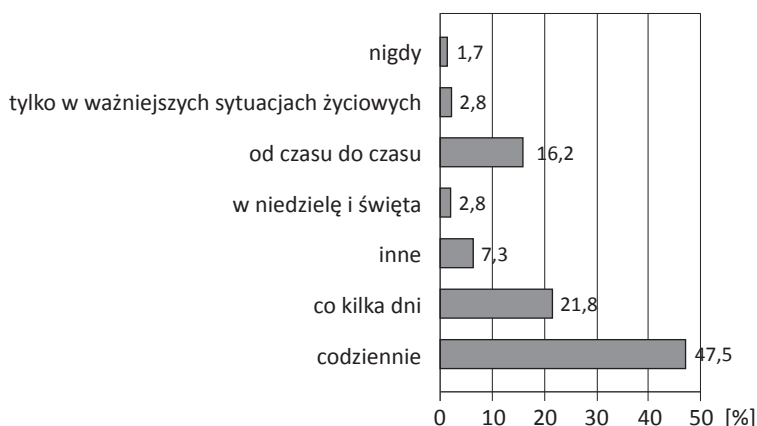
Źródło: opracowanie własne.

elementów wymiaru ideologicznego. Problem ten ukazano na przykładzie trzech dogmatów (wykres 5).

Podstawową ideą każdej religii jest uznanie Boga za najwyższą wartość. Tego dogmatu badani mieszkańcy wsi nie kwestionują. Wszak 93,9% badanych przyjmuje, że istnieje Bóg w trzech osobach. Pozostałe dogmaty katolickie nie mają już takiego poparcia. Przekonanie o istnieniu piekła i życia pozagrobowego jest zdecydowanie mniejsze. O prawdziwości tych dogmatów przekonanych jest mniej niż 3/4 badanych. W tradycyjnej wizji świata nadprzyrodzonego, doczesnego i pozagrobowego istniała pełna harmonia. Każde zdarzenie dotyczące człowieka miało bezpośredni związek z istnieniem sił wyższych. Współcześnie zasięg oddziaływania tych czynników jest ograniczony.

W ramach postrzegania otaczającej rzeczywistości badani dokonują pewnego wyboru dogmatów wiary, polegającego na tym, że jedne się przyjmuje, a inne odrzuca. Ma to również związek z pojawianiem się wątpliwości religijnych.

Wykres 6. Deklarowana przez badanych częstotliwość modlitwy



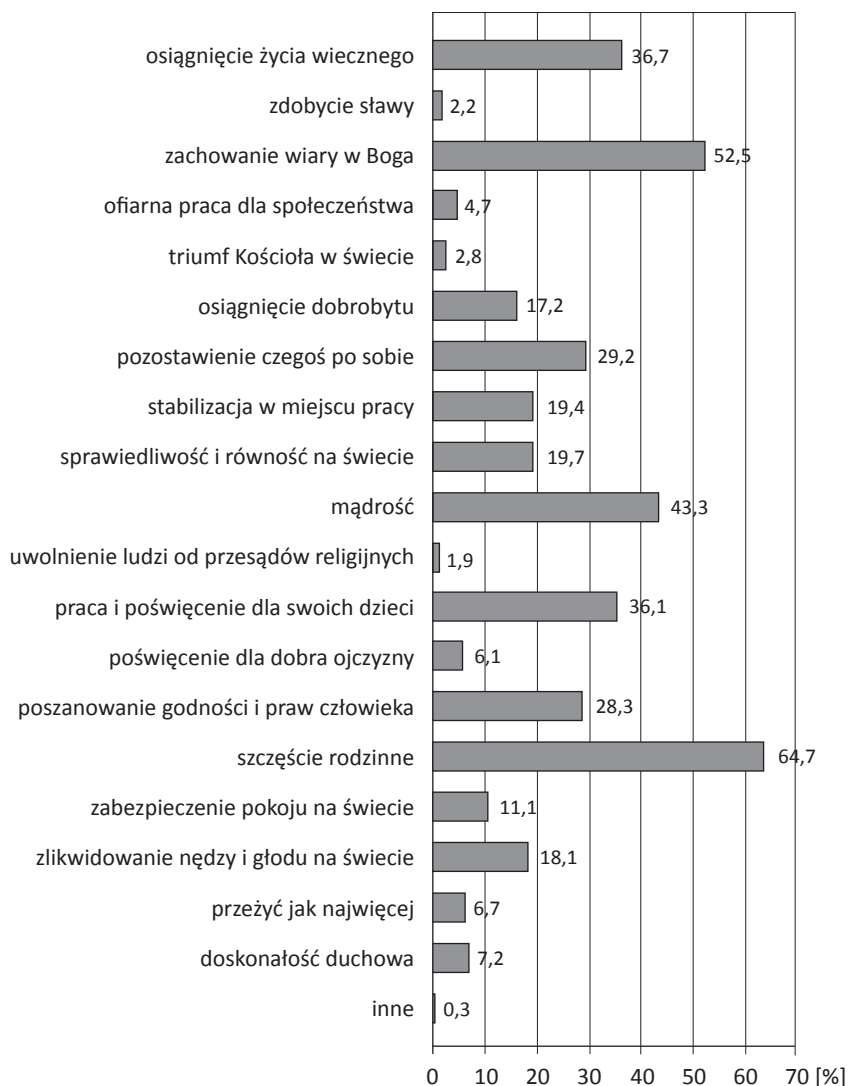
Źródło: opracowanie własne.

O pewnym rozluźnieniu związków z Bogiem i parafialną wspólnotą świadczą odpowiedzi na pytanie dotyczące częstotliwości modlitwy. Ten indywidualny dialog z Bogiem nadal okazuje się powszechny wśród mieszkańców wsi. Osób niemodlących się w ogóle jest niewiele (1,7%). Prawie 90% respondentów wskazuje, że modlitwa jest obecna w ich życiu, przy czym prawie połowa z nich (47,5%) modli się codziennie. Istnieje jednak dość liczna grupa badanych, której indywidualny kontakt ze światem transcendencji jest okazjonalny (łącznie ponad 1/5 respondentów). Modlą się oni w niedziele i święta, okazjonalnie lub w ważnych dla nich sytuacjach życiowych. Osoby te zapewne traktują modlitwę jako formę „umowy” z Bogiem. Socjologowie religii, opisując środowisko wiejskie,

mówią, że chłopcy traktowali wiarę jako swego rodzaju „gwarancję”, to znaczy, że w zamian za modlitwę Bóg miał im zapewnić powodzenie w realizacji jej intencji.

Na kolejne pytanie: Która z podanych wartości stanowi najważniejszy i ostateczny cel Pana(i) życia? uzyskano odpowiedzi zaprezentowane na wykresie 7.

Wykres 7. Najważniejsze i ostateczne cele życiowe



Dane nie sumują się do 100, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną wartość.

Źródło: opracowanie własne.

Deklarowana wielość celów życiowych zdaje się układać w główne typy:

- wartości związane z wiarą i funkcjonowaniem Kościoła,
- wartości związane z rodziną i wychowywaniem dzieci,
- wartości związane z pracą i pozycją ekonomiczną w społeczeństwie,
- wartości związane z budowaniem ładu w społeczeństwie i na świecie

(realizacja prospołecznych celów),

- wartości będące realizacją indywidualnych celów jednostki.

Dla ponad połowy badanych (52,5%) ważnym celem jest zachowanie wiary w Boga, a dla ponad 1/3 (36,7%) – osiągnięcie życia wiecznego. Relatywnie niski odsetek wskazuje na triumf Kościoła na świecie. Badani postrzegają więc wiarę bardziej z pozycji indywidualizmu, jako własny system wartości i praktyk, mniej zaś w kontekście instytucjonalnym, co oznacza, że ogólna kondycja i pozycja Kościoła mniej ich interesuje. Szczęście rodzinne jest z kolei ważne dla prawie 2/3 Polaków. Uzyskane odpowiedzi świadczą o tym, że więcej respondentów zaczyna doceniać indywidualizm i podmiotowość jednostki (Gajos 2007a: 346). Wartości, które można określić jako realizację jednostkowych celów człowieka, są coraz częściej wybierane na polskiej wsi. Dla jej mieszkańców ważne jest nadawanie sensu własnemu życiu (43,4% badanych), a także poszanowanie godności i praw człowieka (28,3%). Relatywnie niską wartość ma zaś dążenie do tego, by przeżyć jak najwięcej (6,7%).

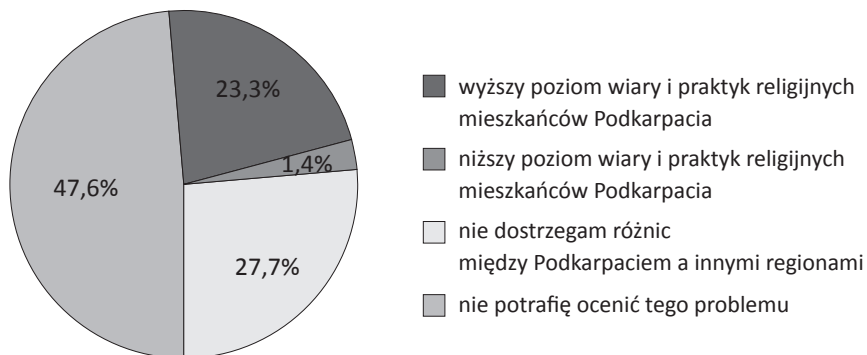
Świadomość mieszkańców polskiej wsi lokuje się więc pomiędzy tradycją a nowoczesnością. To się bowiem nie wyklucza. W ciągu owej dekady religia odstąpiła swoje janusowe oblicze, krzewiąc nie tylko izolacjonizm, partykularyzm i pierwotną wspólnotowość, ale także otwartość, uniwersalizm i gotowość przekraczania granic (Gajos 2007a: 22).

Podkarpacie jest regionem, który dość mocno opiera się procesom urbanizacyjnym. Efektem tego na poziomie kultury religijnej jest występowanie w wielu wymiarach tradycyjnej religijności ludowej i Kościoła ludowego. Również badane środowiska na Ukrainie są oddalone od wielkich miast, przez co procesy sekularyzacyjne zachodzą w nich powoli. Zauważają to badani.

Prawie 1/4 badanych postrzega Podkarpacie jako region, w którym poziom wiary jest wyższy niż w innych miejscach Polski. Podobna grupa nie dostrzega między nimi większych różnic. Natomiast prawie połowa respondentów nie potrafi tego ocenić. Z danych wynika, że prezentują oni dość różnorodne poglądy w tej kwestii. Szczegółowy rozkład odpowiedzi obrazuje wykres 8.

Przyczyn większej religijności w środowisku wiejskim badani upatrują w wielu czynnikach (wykres 9). Jedne z nich mają charakter indywidualny, tkwią bowiem w badanych, drugie są związane ze specyfiką funkcjonowania wiejskiej wspólnoty, a trzecie – wyznaczone pozycją księdza i organizacją życia parafialnego przez duchowieństwo. Prawie połowa badanych (45,2%) twierdzi, że w środowisku wiejskim jest wyższy poziom religijności. Są tego dwie główne przyczyny.

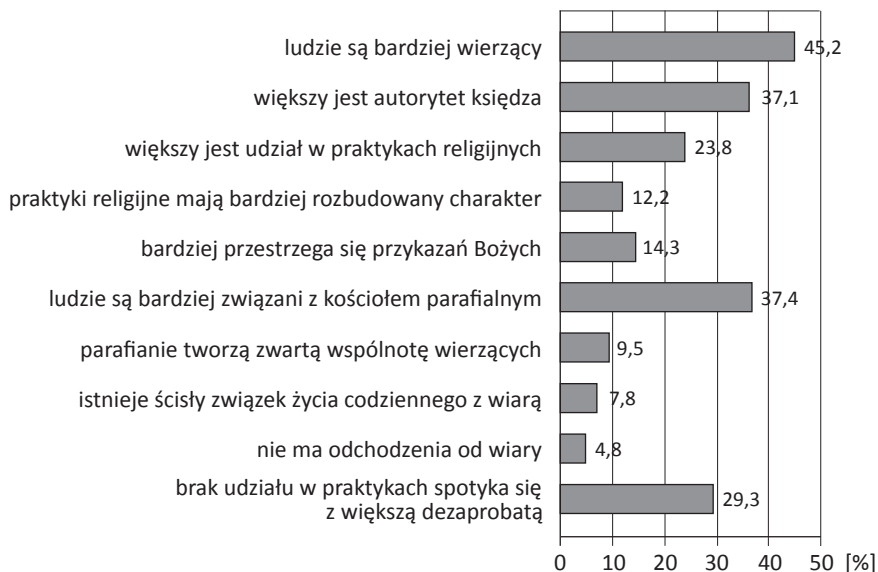
Wykres 8. Ocena poziomu wiary na Podkarpaciu i w innych regionach Polski



Źródło: opracowanie własne na podstawie badań.

Pierwsza to większy związek z kościołem parafialnym (37,4% wskazań), druga to większy autorytet księdza w środowisku wiejskim niż miejskim (37,1%). Trzecia przyczyna zaś to sposób funkcjonowania lokalnej wspólnoty. Wiejską parafię cechuje to, że wszyscy się w niej znają, a brak uczestnictwa w praktykach reli-

Wykres 9. Przyczyny wyższej religijności środowiska wiejskiego



Dane nie sumują się do 100, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną wartość.

Źródło: opracowanie własne.

gijnych zwykle spotyka się z dezaprobatą innych parafian. W ten sposób myśli prawie co trzeci badany (29,3%).

Pomimo relatywnie wyższego poziomu religijności, jak uważają badani, można dostrzec osłabienie wiary i mniejszą częstotliwość podejmowania praktyk religijnych. Z uzyskanych danych wynika, że w badanej grupie dość pesymistycznie postrzega się przyszłość religii.

Tabela 1. Przyczyny obniżenia poziomu wiary i praktyk religijnych

Deklarowana przyczyna	Ogółem	
	N = 361	%
Brak czasu i dodatkowe obowiązki związane z pracą zawodową	120	33,2
Oslabienie więzi rodzinnych	62	17,2
Kościół staje się instytucją przestarzałą	34	9,4
Zmiana charakteru życia w środowisku wiejskim	100	27,7
Zbyt duża odległość miejsca zamieszkania od kościoła	9	2,5
Wyższy poziom wykształcenia	35	9,7
Księża nie wypełniają swej posługi zgodnie z oczekiwaniami wiernych	111	30,7
Sposób postępowania parafialnych księży	67	18,6
Mniejszy wpływ starszego pokolenia na młodzież	71	19,7
Mniejsze naciski ze strony otoczenia, by uczestniczyć w praktykach religijnych	31	8,6
Obecność na wsi innych sposobów postępowania, nieuzasadnianych religijnie	8	2,2
Coraz mniejszy związek z Kościołem, prywatność (i niewidoczność) kultu	38	10,5
Większa samodzielność i mniejsza chęć podporządkowania się księżom	53	14,7
Nie potrafię odpowiedzieć	11	3,0
Inne	3	0,8

Dane nie sumują się do 100, gdyż badani wskazywali na więcej niż jedną przyczynę.

Źródło: opracowanie własne na podstawie badań.

Do przyczyn obniżenia poziomu praktyk religijnych respondenci zaliczyli różne czynniki, przy czym za najistotniejsze uznali te wynikające ze sposobu funkcjonowania wiejskiej społeczności. Na pierwszym miejscu znalazł się brak czasu i zajęcia związane z wykonywaną pracą zawodową (33,2% odpowiedzi), na drugim – zmiana charakteru życia w środowisku wiejskim (27,4%). Prawie co dziesiąty badany wskazywał zaś na to, że obecnie na wsi są mniejsze naciski ze strony otoczenia, by uczestniczyć w praktykach religijnych (8,6%).

Do drugiej grupy czynników obniżających poziom religijności należy sposób oddziaływania księży na środowisko wiejskie i dostrzeganie zmiany pozycji Kościoła. Prawie 2/3 badanych (30,7%) uważa, że księża nie wypełniają swej posługi zgodnie z oczekiwaniami wiernych. Nie jest też najlepiej oceniany sposób postępowania parafialnych księży. Takie zarzuty formułowało prawie 2/5 badanych (18,6%). Ponadto prawie co dziesiąty badany (9,4%) uznał Kościół za instytucję przestarzałą.

Trzecia grupa czynników wskazywanych w badaniach odnosi się do sposobu funkcjonowania rodziny oraz cech badanych. Prawie 2/5 respondentów wskazywało na osłabienie więzi rodzinnych (17,2%) i mniejszy wpływ starszego pokolenia na młodzież (19,7%). Ponadto wzrasta poziom wiedzy badanych oraz ich poczucie podmiotowości, praktyki religijne się indywidualizują, są realizowane poza parafialnym kościołem i generalnie zmniejsza się ich zakres. Jest to dość powszechny obraz zmiany religijności w tym środowisku. Na tę grupę czynników wskazało około 10% badanych.

Podsumowanie

Niniejszy tekst pokazuje, że zmianie ulega rola religii w wiejskiej wspólnotce parafialnej. W przeszłości obszar świecki i sakralny nie były od siebie oddzielone. Kościół jako ważna instytucja życia religijnego i publicznego oddziaływał na mieszkańców wsi. Religia i Kościół były istotnym czynnikiem tworzenia tożsamości indywidualnej człowieka, a członkostwo w parafialnej wspólnotce było elementem tożsamości grupowej, niezależnie od tego, czy wiara religijna miała charakter czysto nominalny, czy autentyczny.

Obecnie środowisko wiejskie wyraźnie oddziela sferę życia codziennego od sfery życia religijnego. Otwarte pozostaje pytanie, czy Kościołowi uda się w nowych realiach, w konfrontacji z innymi systemami etycznymi i światopoglądowymi, utrzymać dotychczasową pozycję wśród wiernych (mieszkańców wsi) oraz obrać właściwy kierunek swego wewnętrznego rozwoju i dostosowania do wymogów współczesności. Otwieranie się wiejskiego środowiska w sferze mikrospołecznej, a łączenie się Europy na poziomie makrospołecznym rodzi pytania dotyczące losu wiary religijnej i religijności katolików polskich. To pytanie ma w Polsce szczególne znaczenie, wszak w przeszłości wiara była dla Polaków najważniejszym z kryteriów tworzenia własnej odrębności i tożsamości. Katolicyzm polski, w tym katolicyzm ludowy, był postrzegany jako lepszy, niosący głębsze wartości niż katolicyzm państw Europy Zachodniej. Tożsamość religijna była podstawą, na której opierano wszystkie inne wartości, obecnie zaś jest tylko jedną z alternatyw, jaką może wybrać jednostka. Te zmiany nie omijają środowiska wiejskiego.

Literatura

Badania TNS OBOP, kwiecień 2005.

- Bell D. (1998). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
Boksański Z. (1989). *Tożsamość – interakcja – grupa. Tożsamość jednostki w perspektywie teorii socjologicznej*. Łódź: Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego.

- Bokszański Z. (2005). *Tożsamości zbiorowe*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Casanova J. (2005). *Religie publiczne w nowoczesnym świecie*. Kraków: Nomos.
- Gajos L. (2005). *Wartości religijne jako czynnik wyznaczający relacje pracownik – pracodawca. Analiza na przykładzie mieszkańców wsi Podkarpacia*. W: S. Partycki (red.), *Religia a gospodarka*, t. II. Lublin: Nomos, ss. 153–161.
- Gajos L. (2007a). *Religijność mieszkańców podkarpackiej i zachodnio-ukraińskiej wsi w kontekście jednoczącej się Europy. Nadzieje i obawy związane z otwieraniem się wsi na nowe wartości*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Nomos, ss. 324–347.
- Gajos L. (2007b). *Wartości religijne a tożsamość mieszkańców wsi Podkarpacia w drodze do Unii Europejskiej*. W: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości. Teorie – wymiary – ekspresje*. Kraków: Nomos, ss. 281–297.
- Giddens A. (2001). *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Gorlach K. (2004). *Socjologia obszarów wiejskich. Problemy i perspektywy*. Warszawa: Scholar.
- Jasińska-Kania A. (2009). *Co cenią Polacy. „Academia” nr 3 (19)*, ss. 8–11.
- Kociuba J. (2007). *Narracyjna koncepcja tożsamości*. W: I. Borowik, K. Leszczyńska (red.), *Wokół tożsamości. Teorie – wymiary – ekspresje*. Kraków: Nomos, ss. 53–65.
- Mannheim K. (1974). *Człowiek i społeczeństwo w dobie przebudowy*. Warszawa: PWN.
- Mariański J. (2006). *Sekularyzacja i desekularyzacja w nowoczesnym świecie*. Lublin: Wyd. KUL.
- Mead M. (1978). *Kultura i tożsamość. Studium dyskursu międzypokoleniowego*. Warszawa: PWN.
- Melchior M. (1990). *Tożsamość społeczna jednostki*. Warszawa: Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego.
- Szwed R. (2004). *Tożsamość religijna*. W: M. Libiszowska-Żółtkowska, J. Mariański (red.), *Leksykon socjologii religii. Zjawiska – badania – teorie*. Warszawa: Verbinum, ss. 427–429.

Streszczenie

Artykuł przedstawia zmiany w tworzeniu tożsamości we współczesnych obszarach wiejskich. W przeszłości wartości religijne były podstawą powstawania tożsamości tradycyjnych społeczności wiejskich, stąd też jest ogromne znaczenie tożsamości religijnej na tle świadomości mieszkańców wsi. Istotne jest również to, że większość mieszkańców wsi wyznawała podobne wartości. Obecnie tworzenie tożsamości jednostki jest kwestią bardzo indywidualną, zaś religia to tylko jedna z wielu możliwości do wykorzystania w poszukiwaniu własnej tożsamości.

Słowa kluczowe: tożsamość religijna, praktyki religijne, mieszkańcy podkarpackiej wsi, identyfikacja religijna

Summary

The meaning of religious values in the identity formation of Podkarpacie rural inhabitants

The article shows changes within the identity formation in the modern rural background. In the past, religious values were the basic of the identity formation in the traditional rural society and hence the huge meaning of religious identity. What is interesting, most of the rural inhabitants had similar values. Nowadays, creation of single identities is very individual and religion value is just one of many possibilities to use, when looking for your own identity.

Keywords: religious identity, religion practicies, Podkarpacie rural inhabitants, religious identification

DOMINIK KUBICKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Historyczny

Przewycięzenie zwrotu od *Veritas Prima* do prawdy ewolucyjnej busołą reorientacji Kościoła i społeczeństwa polskiego w odtworzeniu międzypokoleniowej więzi kulturowej

Wstęp

Tematyka badawczych poszukiwań zatytułowana „Religia i Kościół w świadomości trzech pokoleń katolików w Polsce”, w różny sposób realizowana w niniejszej publikacji, dotyczy w istocie ciągłości lub zerwania, aktywnej funkcji bądź dysfunkcji (kulturowego) kodu międzypokoleniowego. Rzeczą wtórną jest zaś pytanie o skuteczność, prawidłowość, jakość, względnie integralność przekazu w nim treści cywilizacyjnej: religijnej i/lub moralno-kulturowej, gdyż tak jak funkcją lub dysfunkcją kodu pozostaje warunkowany przekaz treści obywatelskich, wykształcana świadomość państwowa lub formowana postawa patriotyczna (w sensie integrowania się z losem kulturowej wspólnoty, wspólnoty ojczyźnianej), tak inicjowane w osobowym rozwoju spełnianie się w jestestwie jest kształtowanie postawy wiary chrześcijańskiej. Zatem pytanie o kontynuację bądź zerwanie ciągłości kształtowanych postaw wiary, a nawet zaniku świadomości wagi wymiaru nadprzyrodzonego w kształtowaniu postaw egzystencjalnych, w tym obywatelskich, i to nie tylko w sensie ich aksjologicznej użyteczności, okazuje się ostatecznie pytaniem o stan kodu międzypokoleniowego w określonym czasie i w określonym społeczeństwie: czy zachodzi zasadnicza weń ingerencja, rozrywająca ciągłość i spójność kulturową, czy też mamy do czynienia

z czasową ułomnością jego funkcjonowania bądź swobodnym, naturalnym jego kształtowaniem się. I chociaż środowisko polskie nie pomija znaczenia kodu kulturowego, to dalekie jest od manipulowania przy nim w sposób ideologiczny, tak jak było w przypadku społeczeństw zachodnich od czasu, gdy Jean-Jacques Rousseau unaoczniał w *Emilu czyli O wychowaniu* (1762) możliwość głębokich i nieodwracalnych ingerencji w ludzkie społeczności za pomocą skutecznej inżynierii kodem lub w nim samym. Schyłek, a wręcz zanik masowego wymiaru wiary chrześcijańskiej w społeczeństwach zachodnioeuropejskich pozostaje tego niemym przykładem.

Trudno zatem zaprzeczyć, że nie tylko dla teologów polskich, ale także dla Kościoła katolickiego w Polsce (w sensie instytucjonalnej postaci eklezjalnych wspólnot wiary) nie może pozostawać obojętną kwestia kulturowo-moralnego kodu międzypokoleniowego *sensu stricto* – niezależnie od tego, co zachodnioeuropejska pomoderność próbuje w nim rozpoznać jako elementy relatywne, neutralne, podatne na dowolną kreatywność itd. Nieobojętna powinna być również kwestia sposobu posługiwania się nim w kształtowaniu postaw ideowych i moralnych skolaryzowanych dzieci i młodzieży i w ogóle ludzi młodych jako przyszłych, dojrzałych obywateli. Czy bowiem odnowa teologiczna z pierwszej połowy XX wieku, skutkująca odnową *Vaticanum Secundum*, nie uświadomiła wystarczająco istotności warstwy kulturowej i historycznej formułowanego orędzia ewangelicznego w postaci doktryny, przybierającej postać światopoglądu, osadzającego się na realiach kulturowej historyczności określonej epoki i egzystencjalnego życia danego katolickiego teologa, chrześcijańskiego pisarza, mistyka bądź myśliciela?

Zyskując przekonanie o istotnej funkcji kodu kulturowo-moralnego, można stwierdzić, że autentyzm postaw wiary chrześcijańskiej Polaków bądź członków innych państwowości lub narodowości europejskich zależy również, nawet w sporej mierze, od rzeczoności kodu, skoro depozyt wiary ma uwzględniać lub odwoływać się do jego historycznych wyznaczników, m.in. poprzez doktrynę chrześcijańską. Ponadto okazujące się coraz bardziej zdecydowanym, a zarazem skutecznym działanie zachodnioeuropejskich demiurgów „szczęśliwej ludzkości” ma na celu tworzenie nowej społeczności przede wszystkim poprzez zniesienie dotychczasowych kodów kulturowych, wiedząc, że międzypokoleniowo przekazywane, wzmacniane i twórczo rozwijane wartości cywilizacyjnego Zachodu mogą zostać efektywnie przetransformowane bądź wstrzymane już na etapie skutecznego zaburzenia inteligibilno-kulturowych i moralnych więzi międzypokoleniowych. W tym względzie konieczne byłoby badawcze uchwycenie skuteczności tej inżynierii społecznej, gdyż w przypadku germańskich bądź anglosaskich społeczeństw zachodnioeuropejskich formalnym pozostaje zagadnienie, na ile jeszcze można postrzegać je jako ożywiane bądź naznaczone egzystencjalną wiarą chrześcijańską, także w ich najmłodszych pokoleniach.

W niniejszej refleksji nie zamierzam formułować jednoznacznej odpowiedzi dotyczącej mentalnościowo-intelektualnego i zarazem duchowego odniesienia i odnoszenia się do chrześcijaństwa i Kościoła trzech pokoleń katolików w Polsce; nie skoncentruję się na pytaniu, czy w socjologicznie uchwytnym zjawisku postaw moralnych zachodzi kontynuacja, czy zmiana nastawienia do wiary chrześcijańskiej, ale podejmę próbę uchwycenia wszystkich wektorów i płaszczyzn, jakie pozwolą zrozumieć kształtowanie się postaw moralnych w duchowej sytuacji teraźniejszości. W rozłożeniu na poszczególne czynniki kodu kulturowego, religijnego i moralnego, a szerzej cywilizacyjnego, można dostrzec, że skuteczne „postawienie na nogi” młodego człowieka i odkrycie w nim załączków kreatywnej osobowości w sensie twórczego spełnienia się w jestestwie jest w istocie zależne od wielu czynników tworzących duchową sytuację czasu (*resp.* epoki) w rozumieniu Karla Jaspersa. Decydującym o egzystencjalnym spełnieniu się w jestestwie jest nie tylko inteligibilne i zarazem duchowe rozpoznanie tegoż wymiaru przez podmiot, które od przełomowego w starożytności greckiej uchwycenia życia rozumowego (*bíos theōrētikos*) wyznacza zasadę cywilizacyjności Zachodu, ale ważne są także poszczególne elementy pragmatycznie i decydująco kształtujące kod kulturowy, religijny i moralny oraz umożliwiające bądź udaremniające międzypokoleniowy twórczy przekaz dziedzictwa kulturowego. Są nimi: koncepcja edukacyjna i dydaktyczna, którą odwzorowują programy ministerialne, określony model interpretacyjny dziejowej przeszłości i sposób prezentacji dziejów, dobór literatury, koncepcje określonych przedmiotów nauczania, aż po koncepcję roli rodziny i szkoły czy świadomość relacji zwrotnej pomiędzy społeczeństwem a wychowaniem, poczynając od ustawodawcy, a na rodzicach kończąc¹.

Warto raz jeszcze przywołać postać J.-J. Rousseau – tym razem jako tego, który w klimacie francuskiego Oświecenia w taki sposób zestawiał wewnętrzne następstwo przesłanek intelektualnych, że w społeczeństwie monarchii absolutnej zrodziło ono utopijne przekonanie, iż wystarczy uwolnić człowieka od trudnych warunków społecznych, by dopełniła całej reszty wykształcenia od podstaw nowego społeczeństwa jego dobra ze swej istoty natura ludzka i który ostatecznie zdołał przekonać oświeconych utopijnym mitem o pierwotnie dobrej i całkowicie plastycznej naturze człowieka, zasadniczo jakobińskich, przywódców Rewolucji Francuskiej do zainicjowania tworzenia szczęśliwego społeczeństwa wolności – równości – braterstwa na gruzach starego i rewolucyjnie przełamanego *ancien regime'u*. Wtedy to cywilizacyjny Zachód uświadomił sobie niezwykle ważność edukacji i dydaktyki – i to nie tylko na etapie szkolnym, wczesnoszkolnym i rów-

¹ Przywołuję tym samym jedno z ważnych stwierdzeń Jacka (księcia Adama Korybuta) Woronieckiego OP (1878–1949), autora *Katolickiej etyki wychowawczej* (1948): „Przygotowanie do życia młodych pokoleń jest tak istotną funkcją każdego społeczeństwa ludzkiego, że nigdy nie może się ono zupełnie zatrzymać w jej wypełnianiu. Może jednak ją wypełniać lepiej lub gorzej, zależnie od tego, do jakiego stopnia uświadomiło sobie obowiązki wychowawcze” (Woroniecki 2008: 41).

nolegale pozaszkolnym, ale także sięgającym aż do pierwszych relacji każdego noworodka z jego rodzicami i najbliższym otoczeniem. Od uświadomienia ważności momentu edukacyjnego, który w pewnym sensie był także udziałem renesansu XIII stulecia medievalnej Christianitas, rozpoczęła się rewolucyjna przebudowa społeczeństwa francuskiego, a także w różnym stopniu innych społeczeństw kontynentalnej Europy, na bazie nowo przyjętych ideałów. Nie zamierzam jednak przekonywać, że różne kręgi cywilizacyjne – łącznie z cywilizacjami prekolumbijskimi z obu Ameryk i licznymi plemionami odnajdywanymi w Amazonii bądź w Afryce, stosującymi rozmaite praktyki inicjacyjne – w ramach swych społeczności ignorowały intuicyjnie rozpoznawaną ważność wczesnego okresu życia każdego człowieka dla osobowo-kulturowego przysposobienia go do wypełniania funkcji, jaką mu wyznaczano w tych wspólnotach czy społecznościach zróżnicowanych strukturalnie i funkcjonalnie. Wprost przeciwnie, praktyką pokoleń doskonały zróżnicowane formy tego, co współcześnie w badawczej systematyzacji rozpoznawane jest jako ich metody bądź procesy edukacyjne.

Niezbędne wydaje się więc przedstawienie skojarzenia będącego efektem wglądu w aktualnie wypracowywane metody walki ideologicznej. Pozwolę sobie na przywołanie, uznanego w specjalistycznych dyscyplinach psychologicznych, zasadniczego celu prowadzenia przesłuchań osób uznawanych przez współczesne specje służby za największe zagrożenie. Z badań tych wynika, że istotę skuteczności w przełamaniu oporu na potrzeby śledztwa stanowi wywołanie poczucia dezorientacji w stanie psychicznym (domniemanego) terrorysty poprzez fizyczną, a zarazem psychiczną izolację. Można przypuszczać, że współczesnym demiurgom „szczęśliwej ludzkości” nieobca jest znajomość prawa psychologicznego podmiotu, którego działania nie wahają się wykorzystać i zastosować przez analogię wobec społeczeństw, aby osiągnąć ich bezwzględne przyporządkowanie w realizacji narzuconych im celów rzeczowej „szczęśliwej ludzkości”. Nietrudno zauważyć, że potrzebny do złamania oporu efekt dezorientacji nowo kształtowanych pokoleń ludzi młodych można równie skutecznie osiągnąć w wyniku usunięcia dotychczasowych kulturowych wyznaczników oraz moralnych punktów orientacyjnych.

Zrozumiałe jest więc przywołanie zbieżności między traktowaniem współczesnych społeczeństw w ich świadomości publicznej i obywatelskiej oraz kształtowaniem początkowego etapu rozwoju nowych pokoleń a skutecznością praktyk prowadzących do stanu psychologicznej dezorientacji, stosowanych wobec więźniów specjalnego traktowania, np. w Abugraib czy Guantanamo. Warte bardziej uważnego przebadania jest zjawisko pogłębiania dezorientacji ideologicznie kształtowanymi programami edukacyjno-wychowawczymi. Chodziłoby o rzetelne uchwycenie skutku, na ile brak wiedzy historycznej bądź ograniczenie jej do koniecznego minimum tworzy w młodych pokoleniach podobny stan dezorientacji – tym razem moralnej, duchowej, kulturowej i cywilizacyjnej, jak u więźnia Abugraib czy Guantanamo, a który to stan pozwala później całkowicie

psychicznie zawładnąć młodym człowiekiem, wykształcając w nim określone przekonania moralne i ideowe. Należałoby postawić równoległe pytanie: Na ile podobne efekty osiąga się w stosunku do społeczeństw, manipulując przestrzenią publiczną bądź świadomością publiczną, kiedy stosuje się wstrząsy gospodarcze, manipuluje zagrożeniem wojny bądź terroryzmem? Podobne pytanie można sformułować wobec chrześcijaństwa, a w szczególności wobec Kościoła w Polsce: Na ile pozwolił się on wprowadzić w pułapkę psychologizmu, czyli jedynie psychologicznego oddziaływania na młodych ludzi, zapoznając ich z istotą swej misji?

Są to kwestie, których nie da się jednoznacznie rozstrzygnąć, a tym bardziej naukowo przesądzić. Granice poszczególnych dyscyplin, a wraz z nimi metodologii, wyznaczają bowiem kres spojrzenia badawczego w wielu istotnych miejscach i nie pozwalają uzyskać ostatecznego rezultatu. I chociaż ani teologia, ani filozofia nie ma żadnych możliwości bezpośredniego wglądu w aktualny bądź kształtowany jako bieżący stan świadomości dotyczącej Kościoła katolickiego i chrześcijaństwa, a także badania postawy wiary osób deklarujących się jako wierzący, to teologia w sensie Akwinatowej wiary *in statu scientiae*, stanowiąc osadzony na rozumie teoretycznym (w sensie Arystotelesa) *intellectus fidei* bądź *fides quaerens intellectum*, a w koncepcji Bonawentury wyznaczając *itinerarium mentis ad Deum*, może podpowiedzieć socjologom i samej socjologii, jakie kulturowe punkty orientacyjne należałoby zbadać, aby uchwycić to, co jest decydujące, jeśli chodzi o wyznaczanie sytuacji duchowej teraźniejszości, w której próbujemy rozeznaczyć istotę zmiany czy moralnej transformacji lub kontynuacji świadomości Kościoła i wiary chrześcijańskiej w poddanych badaniu trzech pokoleniach Polaków. Można przypuszczać, że dwuwartościowe domniemanie: zmiany bądź kontynuacji świadomości chrześcijańskiej w postawie moralnej zróżnicowanych pokoleniowo Polaków trzeba będzie przeformułować, gdy analizy badawcze w ramach teologii i filozofii uchwycą inne ważne momenty cywilizacyjno-kulturowych i duchowych przewartościowań. Zamierzeniem moim jest więc uchwycenie takich przewartościowań w odniesieniu do cywilizacji i kultury z jednej strony europejskiego Zachodu, z drugiej – kulturowości polskiej w ramach europejskiego kręgu kultury cywilizacyjnej.

1. Pomoderne wątpliwości wobec nowożytnych pojęć: religii, opozycji oświeconego rozumu i wiary czy postrzegania i rozumienia Kościoła

Jako badacze i uczeni rozumiemy, że nie sposób uprawiać refleksji naukowej bez posługiwania się wypracowaną przez kolejne pokolenia myślicieli i badaczy terminologią, jednocześnie nieustannie doprecyzowywaną w równoległe za-

chodzącym bardziej dogłębnym rozwoju wiedzy naukowej, poprawnie przy tym i zarazem tożsamościowo rozumiejąc desygnat określonej nazwy (*resp.* pojęcia)². Wraz z nowo wykształconą około przełomu stuleci metodą historyczno-krytyczną stały się możliwe badania nad rozumieniem np. pojęcia filozofii – kiedy wobec różnych, niekiedy nawet zideologizowanych ujęć koncepcji samej filozofii, a także jej naukowej postaci, przebadanie empirycznie dostępnego, zachowanego materiału leksykalnego w poszukiwaniu początków nazwy pozwoliło zrozumieć wiele zatartych długimi, niemal dwudziestu pięciu stuleciami dziejów istotnych rozróżnień i inteligibilnych osiągnięć, pozwalając przede wszystkim przewyczyć redukcję filozofii starożytnej do treści tylko intelektualnych i do czynności tylko poznawczych oraz rozpoznać jej kształtowanie się w funkcji egzystencjalnej (Hadot 2000: 8). Nie chodzi tu o rozstrzygnięcie, co spowodowało taką redukcję filozofii i kształtowanej w niej myśli intelektualnej, poza uwydatnieniem badawczo uchwyconego faktu, iż po części dokonano się to w wiekach nowożytnych, które przynosząc ogromny rozwój w poszczególnych dziedzinach i przyczyniając się do wprowadzenia w życie praw autonomicznych, mających gwarantować wzajemną niezależność dziedzin, poczęły z wolna zatracać ogląd integralny i obiektywny na całość spraw we wszechświecie (Swieżawski 1960: 15–18). O ile mediewalne stulecia zdołały rozwinąć starożytne intuicje postrzegania człowieka i widzenia w człowieku jednego z wielu partycypujących wydarzającego się, swoistego *theatrum mundi*, kierowanego przez Boga i Bogu poddanego, o tyle nowożytny człowiek, uznając samego siebie za absolut, nie był w stanie postrzegać siebie w perspektywie wydarzającego się *physis* rzeczywistości (Swieżawski 1960: 16). Na skutek takiego nowożytnego konstruowania rozwoju umysłowego i wykształcanych intelektualnych stanowisk dominującym kierunkiem myślowym stał się idealizm wraz z wszelkimi swymi mniej lub bardziej skrajnymi odcieniami.

Rozważania zostaną zogniskowane na naukowym wydarzeniu, które zdołało odwrócić niedostrzegalne, nowożytno-pomoderne dedukcyjne podążanie od przesłanek do konkluzji, stających się nowo formowaną przesłanką w inteligibilnej spirali kształtowanego nieświadomie hermetycznego determinizmu, zapoznając całkowicie ewentualność błędu wyjściowych przesłanek bądź błędnego wnioskowania. Przywołana metoda historyczno-krytyczna pozwoliła przewyczyć nawarstwione w dziejach liczne ideologizmy i wręcz zabobony. Nie będziemy ilustrować owego zwrotu przełamaniem ukształtowanego w początkach XX stulecia dość powierzchownego wyobrażenia dokonań epoki hellenistycznej, zdającego się wypaczać obraz myśli filozoficznej i uniemożliwiać uchwycenie autentycznej treści filozofii tego okresu (Hadot 2000: 130), ani przywoływać badawczego przełomu XX wieku, jaki za sprawą Wernera Jaegera (1888–1961)

² Adekwatność używanych na sposób precyzyjny pojęć i wiernie oddawany sens koncepcji stanowi w wymiarze inteligibilnym i w nauce swoistą postać kodu kulturowego, warunkującego pomiędzy pokoleniami właściwy przekaz dziedzictwa kulturowo-cywilizacyjnego lub jego brak.

dokonał się w ujmowaniu filozofii Arystotelesa, kiedy zamiast traktować filozofię Arystotelesa jako sztywny i jednolity system, ośmielono się wyróżniać jej kolejne etapy, dostrzegając i rozróżniając ewolucję jego myśli. Przywołamy za to zmieniony stosunek do teologicznego dzieła Akwinaty. Zrozumiano bowiem – może nie wszyscy ze współczesnych, lecz wystarczająca część, by twórczo przewycięzać postmodernizm – że postrzeganie rzeczywistości oczyma jego doktryny, nawet kiedy została ona wyrażona w koncepcji teologii jako wiary *in statu scientiae*, nie pozostaje niczym innym jak ideologicznym spojrzeniem na wydarzającą się rzeczywistość i na samo chrześcijaństwo, chrystianizm. Aby przewyciężyć zamykanie się w ideologiczności, konieczne okazuje się zatem nieustanne, na nowo podejmowanie wierzącej refleksji (w uproszczeniu) nad orędzim ewangelicznym; chodziłoby o rozczytywanie sensu objawiającego się Słowa w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus. W odniesieniu do chrześcijan – w sensie właściwym – chodziłoby o egzystencjalną lekturę orędzia ewangelicznego w odniesieniu do spełniania się w jestestwie.

Z perspektywy współczesności – po zaczerpnięciu od końca XIX stulecia nowego oddechu przez nauki humanistyczne: historyczne i filozoficzno-teologiczne, po ich odnowie i wzmożonym ponownym rozwoju, zdaje się, że można zdiagnozować w sporej części to, co się wydarzyło u początków nowożytności, i lepiej uchwycić istotę tego nowożytnego „protestantyzmu” – w sensie wielowymiarowego protestu przeciw średniowieczu czy negacji niemal wszystkiego, co było istotne w myśli medievalnej. Jednocześnie w odnowie filozoficzno-teologicznej około połowy XX stulecia zdano sobie dość jasno sprawę z przełomu, jakim było i zarazem mogłoby być, gdyby w tym dość jednolitym nurcie zachodnioeuropejskiej myśli filozoficznej było w pełni ówczasie wykorzystane, intelektualne przedsięwzięcie Akwinaty, nawiązującego do Arystotelesa w wykształceniu podstaw realistycznej metafizyki na bazie pojęcia bytu; powodowało ono bowiem, że przedmiotem metafizyki (w koncepcji Akwinaty) jest byt jako rzeczywistość i konkretnie istniejący. Tego najbardziej istotnego *novum* filozofii Tomaszowej, włączającego istnienie w badania metafizyczne, traktującego je jako ostateczny akt istoty (*actus essentiae*) i ujmującego Boga jako samoistne istnienie (*ipsum esse subsistens*) nie zrozumieli uczniowie i słuchacze św. Tomasza, a może i on sam nie zdawał sobie sprawy z ogromu perspektyw koncepcji, jaka stała się jego udziałem (Swieżawski 1960: 198–199).

Pojawienie się tych rozważań związane jest z tym, że współcześnie badawczo rozpoznano, iż faktyczny inspirator nowożytno-pomodernych demiurgów „szczęśliwej ludzkości” osadził się na ewidentnie błędnych założeniach w kształtowaniu swych intelektualnych koncepcji: politycznych, społecznych i innych, których w sumie nie można nie traktować jako czysto ideologicznych. Autor *Surnaturel* (1946), Henri de Lubac, dowiódł bowiem, że myśl teologiczna uległa

w XVI stuleciu nieoczekiwanemu wynaturzeniu, kiedy wielu ówczesnych autorów i badaczy pod wpływem sztywnego arystotelizmu formułowało hipotetyczną ewentualność stanu czystej natury, uważając ponadto, że jakkolwiek refleksja o człowieku i jego przeznaczeniu powinna osadzać się na przyjęciu takiego stanu. Zatem czy takowa badawcza konkluzja nie postuluje krytycznego przebadania zawartości ideowej i samego desygnatu tego, co zostało zawarte przez autora *Rozprawy o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* z 1755 r. (Rousseau 1956: 107–276) i określone terminem czystej natury, powrotu do natury, a – konsekwentnie – także religii cywilnej?

Wystarczająco powinno uświadamiać to, że wydarzająca się pomoderna (*resp.* ponowożytna) terażniejszość stanowi w części niemal logiczną konsekwencję konkluzji błędnych nowożytnych założeń. Ponosimy pewne konsekwencje linii rozwojowej myśli europejskiej, która w epoce nowożytnej zdołała osiągnąć nieporównywalny do innych kręgów cywilizacyjnych rozkwit nauk szczegółowych i techniki, ale ów wysoki poziom opłaciła utratą bezsprzecznie rzeczy egzystencjalnie najważniejszej w perspektywie człowieka spełniającego się w jestestwie – mądrości³. Warto więc się zastanowić, czy nadal nie płacimy zbyt wysokiej ceny za sięgnięcie wieków nowożytności europejskiej do starożytności i pominięcie osiągnięć medievalnej *Christianitas*? Takie bowiem przekonanie nie może się nie nasuwać, jeśli dokładnie przyjrzeć się konstrukcji intelektualnych przesłanek J.-J. Rousseau, wśród których można odnaleźć konstrukt quasi-„dogmatu” – dobrej natury człowieczej. A przecież wewnętrzna struktura przesłanek ideologicznych autora *Umowy społecznej* została sformułowana w tym samym czasie, gdy agresywna filozofia empiryzmu uczyniła, od XVII stulecia zaczynając, prawdę empiryczną (opisującą świat fizyczny) naczelnym i zarazem skutecznym orężem wobec mentalnego zmyślenia i mitu. Daremne wydaje się więc współcześnie pytanie, dlaczego zabobon Rousseau „dobrej natury” człowieka miałby pozostawać aksjologicznie bardziej właściwy bądź lepiej empirycznie uzasadniony niż chrześcijański dogmat znamienia (*resp.* skazy) grzechu pierworodnego, teologicznie wywodzony z objawienia i stanowiący ważny element chrześcijańskiej doktryny (Denzinger i Schönmetzer 1967: 1510–1516). Kwestię tę należy uznać za daremną, gdyż idee Rousseau, niewątpliwie katalizujące w sobie człowieczą skłonność do irracjonalizmu wobec *physis* rzeczywistości, czyli stanowisko przeciwstawne przekonaniu starożytnych o możliwości poznania rzeczy niejawnych z natury (*resp. physis*) w zaspokojeniu wrodzonej człowiekowi potrzeby, zainicjowały niedającą się już powstrzymać przebudowę ideową i ideologiczną społeczeństw. Trudno w niej już rozróżnić, co stanowi jej konsekwencję, a co przyczynę.

Niewątpliwą pomoc może stanowić krytyczna analiza używanych współcześnie pojęć. Pośród pojęć i koncepcji zawartych w ich desygnacie należy w pierw-

³ Mądrość rozumiem w sensie platońskim: rozumiejącego oglądania rzeczywistości, które stanowi najwyższy przejaw życia w sensie kontemplatywnego jej oglądu: *gnónai kai theorésai*.

szym rzędzie zbadać używane współcześnie określenie „religii cywilnej”, myślowy konstrukt Rousseau. Wiemy, że współcześnie religia cywilna jest najbardziej rozwinięta w Stanach Zjednoczonych. Zasadniczo obok (niewątpliwego) deizmu zawiera w sobie takie elementy, jak świeckie (*resp.* laickie) rytuały, symbole i wartości, ma znaczenie dla spójności społecznej. Religia cywilna niewątpliwie zastępuje tradycyjne religie w funkcjach integracji społecznej, legitymizacji władzy politycznej oraz panującego porządku politycznego, a częściowo także funkcje wychowawcze. Analizując badawczo funkcjonowanie takiej religii – w ograniczonym zakresie w społeczności francuskiego Oświecenia, a szczególnie w postaci religii Rozumu, czy nie należałoby się poważnie zastanowić nad dokonującym się wraz z nią powrotem do funkcji religii w Imperium Romanum, a więc do stanów cywilizacyjnych epoki przedchrześcijańskiej bądź epoki konstantyńskiej, kiedy współcześnie wyznacza się chrześcijaństwu wyłącznie role charytatywne, jak ma to miejsce w większości państw zachodnioeuropejskich – czym pozbawia się chrystianizm istotności jego postawy wiary i spełniania się w wierze w Zmartwychwstałego i nadziei Nieba, tego, co zostało ukryte pod wyrażeniem „życie wieczne”?

Swoisty imperatyw bardziej dogłębnej analizy terminu „religia cywilna” nie jest powodowany wyłącznie współczesnym rozmywaniem się jego znaczenia, kiedy wykazujący łacińską proweniencję wyraz „cywilizacja” (od terminu *civilitas*), desygnującego właściwą obywatelowi i zarazem wynikającą z panowania nad sobą ogładę w stosunkach z innymi, takimi jak on sam obywatelami, używany jest przez współczesnych Anglików i Francuzów w tym samym znaczeniu, co „kultura (duchowa)” bądź w szerszym, obejmującym zarówno kulturę duchową, jak i wiedzę (*resp.* umiejętność) techniczną. Bardziej jeszcze imperatywne okazuje się krytyczne wypracowanie wspólnego ujmowania wielkich tradycji kulturowych i cywilizacyjnych: hinduizmu, buddyzmu, judaizmu, chrześcijaństwa i islamu jako objawienia koranicznego, skoro niepewny źródłowo łaciński termin „religia”⁴, na którym z kolei osadzone zostało europejskie pojęcie „religii” niezupełnie wyraża np. formułowaną przez ortodoksyjną tradycję indyjską *sanātanadharmę* („wieczne prawo”), a w odniesieniu do samego chrześcijaństwa nie uwzględnia jego niepowtarzalności w stosunku do twórczych cywilizacyjnie hinduizmu i buddyzmu oraz obu pozostałych, wspólnych chrześcijaństwu monoteizmów: judaizmu i islamu, jaką to wyjątkowością pozostaje nieodwracalne Wydarzenie Jezus-Chrystus jako zwrócenie się ponadprzedmiotowego i ponadpodmiotowego do człowieczego podmiotu wewnątrz ludzkości w Jego samoudzielaniu się. Zasadne okazuje się zatem zapytanie ewangelickiego teologa Karla Bartha (1886–1968), w jakim zakresie można chrześcijaństwo określać jako religię, kiedy nie sposób przewyciężyć rozumienia chrześcijaństwa jako wyrokującego nad

⁴ Pochodzący od *relegere* – często zwracać się, skrupulatnie rozważać, bądź *religari* – przywiązać się, bądź *reeligere* – ponownie wybierać.

wszystkimi religiami, które niestety są zaledwie tworem człowieka pragnącego usprawiedliwić samego siebie przed Bogiem i potwierdzić siebie przed Jego obliczem.

Można zatem dostrzec konieczność krytycznych badań nad koncepcjami skrytymi w desygnatach używanych pojęć, wyrażań, terminów. Wydaje się to najwyższą koniecznością, gdyż nie można jednoznacznie rozpoznać, czy mamy do czynienia z konsekwencją błędnych koncepcji nowożytnych, czy też ze świadomym niszczeniem w imię projektu „szczęśliwej ludzkości” podwalin cywilizacyjnych Zachodu, wzniesionych przez chrześcijaństwo. Często stosowany termin „religia” jako zamiennik chrześcijaństwa nie jest używany jako synonim np. judaizmu czy islamu. Także – wobec nieprzewycięzalnego odróżniania się chrystianizmu od hinduizmu i buddyzmu oraz judaizmu i islamu, który zdołał wykształcić (łacińską) cywilizację Zachodu w jej kulturowej niepowtarzalności wobec pozostałych kręgów i mateczników cywilizacji – wydają się co najmniej niestosowne i barbarzyńskie wszelkie próby sprowadzenia chrystianizmu do poziomu współcześnie zakładanych bądź organizujących się quasi-religii – pomniejszych nawet naturalnym religiom ówczesności przedchrześcijańskiej Imperium Romanum. Czy owe działania pomniejszania chrześcijaństwa w pomodernej terażniejszości nie wydają się realizować jego unicestwienia, dopingowane przez bliżej nieokreślone establishmenty polityczno-ideologiczne?

W sumie zatem, będąc obecnie konfrontowani z postawami nihilizmu i agresywnego relatywizmu, inteligibilnie dostrzegając stałe zagrożenie ze strony koncepcji fideistycznej (w sensie potocznym) Marcina Lutra, która przecież zainicjowała bezkompromisowy fideizm, a wraz z nim przedłużane dedukcyjnie konsekwencje nowożytnego illuminizmu, stajemy współcześnie wobec wyzwania zinterpretowania stosowanych pojęć i koncepcji, a wśród nich tych najważniejszych: religii, pozornej opozycji „oświeconego” rozumu i wiary, a także postrzegania i rozumienia Kościoła – nie w sensie imperialności epoki konstantyńskiej, lecz wspólnot wiary pierwotnego chrześcijaństwa.

2. Przewycięzenie nowożytno-pomodernego zwrotu od *Veritas Prima* do koncepcji prawdy ewolucyjnej busolą współczesnej reorientacji cywilizacyjności polskiej i Polaków w ramach europejskiego Zachodu

Sytuacja Kościoła w Polsce około 2013 r. pozostaje odmienna od społeczeństw innych krajów Unii Europejskiej – zwłaszcza zachodnioeuropejskich o silnych i w miarę stabilnych gospodarkach, a także różna od innych państw europejskich doń nieprzynależących. Szczupłość miejsca nie pozwala nawet na ogólne wyrażenie niepowtarzalności polskiej wspólnoty kulturowej i jej więzi cywilizacyjnej

z łacińską *Christianitas*, a ujęcie jej jako słowiańskiej *Latinitas* na tle *Latinitatis* zachodnioeuropejskiej zaledwie zarysowuje różnice między Rzeczpospolitą Obojga Narodów a zasadniczo germańskimi władztwami i królestwami frankijskiego Zachodu, na których chrześcijaństwo łacińskie pierwotnie osadziło się, wykształcając cywilizację Zachodu. Ujmując ogólnie obecną sytuację Polski, należałoby wyróżnić co najmniej dwie płaszczyzny oddziaływań. Z jednej strony – od niemal trzech ostatnich stuleci społeczność Rzeczpospolitej była poddana agresji rosyjsko-prusko-austriackiej barbarii, z drugiej zaś – pozostaje pod niewątpliwym wpływem kolejnych etapów transformowania europejskich społeczeństw w imię zainicjowanej przebudowy ku „szczęśliwej ludzkości” – zwłaszcza że europejskie mocarstwa postkolonialne zdają się nie dostrzegać innego rozwiązania skomplikowanej sytuacji swych wieloetnicznych społeczeństw niż w modelu społeczności wielokulturowej.

Wytworzyła się więc sytuacja, w której wobec niemożności zagwarantowania państwom Europy Środkowowschodniej uczciwych reguł równoprawnego politycznego upodmiotowienia i postępującego niszczenia słabych gospodarek państw biednych przez gospodarczo silne istnieje zagrożenie demograficzno-ekonomicznej „konsumpcji” społeczeństw cywilizacyjnego obrzeża Zachodu przez mocne i stabilne podmioty gospodarczo-ekonomiczne jego dominującego centrum. W tym kryterium niestety milionowe migracje pokoleń ludzi młodych ze słabszych ekonomicznie krajów w stronę centrum nie stanowią lekarstwa na tworzenie społeczeństw wielokulturowych, a jedynie sygnał pogłębiającego się kryzysu, którego ostrość i bezkompromisowość wzmaga z jednej strony cywilizacyjna ekspansja islamu na terytoria niedawnych jeszcze państw postkolonialnych, z drugiej zaś – przebudzenie się potęgi Chin, uśpionej XIX-wieczną ekspansją Zachodu.

Pytanie, jakie wobec realiów skomplikowanej terażniejszości należy postawić, dotyczy racjonalnego kryterium bądź osadzenia, w stosunku do którego można by nakreślić perspektywę koniecznych przewartościowań w rozpoznaniu celów obecności i działania dzisiejszego Kościoła i społeczeństwa polskiego. Dlatego zasadne wydaje się osobne dla polskiego społeczeństwa rozważenie kwestii świadomości eklezjalnej i chrześcijańskiej w kolejno wyróżnianych badawczo pokoleniach poprzez pytanie się o to, czy ma miejsce kontynuacja, czy też transformacja tej świadomości, kiedy rzecz toczy się o świadomość osobowego spełniania się w jestestwie i zarazem spełniania się w jestestwie wiary.

Najpierw jednak konieczne okazuje się poruszenie wzmocnienia, jakie zyskali ideologowie „szczęśliwej ludzkości”. Bowiem na stanowisko ideowo-ideologiczne Marksa – niewątpliwego katalizatora wszystkich uprzednich antagonizujących i destrukcyjnych ludzkiej rzeczywistości irracjonalizmów – nałożyły się w XX stuleciu jeszcze dwa inne: pedagogiczny i psychologiczny. Wzmogły one przebudowę społeczności europejskich – o ile w przeszłości były intuicyjnie podejmowane,

o tyle odtąd stały się skutecznym instrumentem do realizacji zamysłów rzeczników „szczęśliwej ludzkości”. Wystarczy bowiem sobie uświadomić, iż orędownicy irracjonalizmu pedagogicznego podejmują się w imię wyzwania człowieka od kulturowych kompleksów kreślenia takich programów szkolnych, które by w podstawie programowej (celach, zadaniach i treściach edukacyjno-wychowawczych) odwzorowywały „wyzwalanie” uczniów np. z więzów dyscypliny szkolnej. Czy konieczne jest podawanie wielu innych realizacji pedagogicznego irracjonalizmu? Niestety Rorty’owe „wyzwolenie” samego siebie z ograniczeń „kultury” i postulowana możliwość „określenia” samego siebie nie są odosobnione. Podobnie rzecz się ma z nowo formułowanymi „wyzwoleniami” nowo kształtowanych pokoleń z osadzenia w tradycji kulturowej. Ale czy takie działania nie wydają się konsekwentnie obliczone na wywołanie dezorientacji: moralnej, fizycznej itd.? Wobec ograniczonej liczby godzin szkolnych nauczania historii – historii Polski, Rzeczypospolitej – wola ich uszczuplenia lub całkowitego braku nie może nie być interpretowana jako chęć uzyskania efektu dezorientacji, jaki osiąga się wobec wspomnianego więźnia Abugraib czy Guantanamo – dezorientacji w poczuciu tożsamości narodowej i cywilizacyjnej; brakiem odniesień inteligibilnych, a więc racjonalnych i moralnych, aby skutecznie stłumić w nowo wzrastających pokoleniach wszelki opór, które to działania pozwolą z kolei bardziej swobodnie zrealizować europejskie projekty społeczeństw wielokulturowych – jak można domyślać się w sytuacji mocarstw postkolonialnych.

Pojawia się zatem bezprecedensowe w dziejach pytanie: Jak wyznaczyć stabilne racjonalnością perspektywy rekonstrukcji cywilizacji Zachodu? Należy przy tym pamiętać, że nie decyduje się tu los cywilizacji – jednej z wielu, ale możliwość autentycznego i faktycznego ludzkiego spełniania się w jestestwie w ramach ukształtowanej przezeń wysiłkiem pokoleń racjonalnej kultury cywilizacyjnej (łacińskiego chrześcijaństwa), która oparła się na zwrotności prawdy i dobra – w sensie prawdy będącej dobrem, a dobra prawdą. Dowodzi tego chociażby to, że nawet gdy okaże się, iż zachodnia cywilizacja nie jest pogrążona w kryzysie, to osiągnie się taki sam rezultat duchowego i kulturowego wzrostu członków jej społeczeństw, jaki byłby jej udziałem poza sytuacją kryzysu.

Aby dostrzec istotę współczesnego zmagania, należy spojrzeć w perspektywie koncepcji intelektualnych ostatnich stuleci. Sięgając do epoki Rousseau, którego błędne osadzenie koncepcji zostało poruszone, można zauważyć, iż agresywna filozofia empiryzmu, czyniąca prawdę empiryczną (opisującą *physis* rzeczywistości) zasadniczym orężem przeciw wszelkim roszczeniom wiedzy normatywnej, czyli dotyczącej piękna i dobra, konsekwentnie zwalczała wszystko, co nie pokrywało się z empirycznym i materialistycznym opisem świata. Nie uchroniła też przed paradoksem, że XIX-wieczny triumf pozytywizmu i materializmu okazał się wyłącznie pozorny. Wiek przejścia od manufaktury do fabryki i wykształcającej się nowej klasy społecznej – robotników (*resp.* proletariatu)

okazał się w sumie stuleciem anomalii; coraz więcej zjawisk nie zgadzało się z postulowanym przez fizykę opisem świata – opisem mechanistyczno-deterministycznym. Po rewolucjach teorii einsteinowskich i ukazaniu się różnych odmian tzw. nowej fizyki cały dotychczasowy świat newtonowskiej fizyki rozpadł się i naukowo zdevaluował. Rozpoczęto wówczas usilne tworzenie nowych hipotez. Stwierdzono brak jakichkolwiek stałych prawd naukowych, brak faktów naukowych, a także niemożność ustalenia wartościowej naukowej metody. Postulowano wyłączość czasowych i prowizorycznych hipotez. Prawda jako główne kryterium ważności wiedzy naukowej przestała być w ogóle funkcjonalna. Stała się prawdą kontekstową, zależną od określonego paradygmatu sytuacji duchowej danego społeczeństwa. W sumie pomoderność została wypełniona hasłem dowolności i swobody – wszystko jest dozwolone.

Nie warto analizować kolejnych etapów dochodzenia do tych stwierdzeń przez pojawiającą się w XIX stuleciu koherencyjną teorię prawdy, przez koncepcje kolejnych przybliżeń do prawdy, a następnie przez relatywistyczną koncepcję prawdy czy prawdy pragmatycznej, służącej określonemu dobru. Trzeba jednak zwrócić uwagę na koncepcję prawdy Hegla, zaproponowaną także w sytuacji duchowej XIX stulecia. Otóż autor *Fenomenologii ducha* odważył się stwierdzić, że prawdziwa jest wyłącznie całkowita wiedza o świecie, co oznacza, że prawdziwa jest jedynie prawda, która jest całością. A ponieważ świat *physis* i świat ludzkich społeczeństw wydarza się, więc ta ostateczna prawda ewolucyjna nie jest jeszcze dostępna – nawet w zarysie; a skoro wymyka się jakiegokolwiek jej kryterium i jej domniemywany kształt, to żaden człowieczy podmiot nie jest w stanie określić, czy i w jakim sensie są „prawdziwe” te fragmenty, które pozostają uchwytnie i są ludzkim udziałem.

Nasuwa się nieodparta analogia do stanu osób poddanych dezorientacji. Jesteśmy niewątpliwie w podobnej dezorientacji jak więźni w Abugraib czy Guantanamo. Pozostaje rozstrzygnąć, czy sytuacja dezorientacji została spowodowana rozmyślnie, czy też wynikała w sposób niezamierzony; na ile rzecz rozgrywa się, aby przełamać opór (biblijnej) reszty chrześcijańskiego Zachodu? Analogia pozostaje bowiem niepodważalna – nie wiemy, w którym kierunku podążać bądź dokąd udać się, aby przewyciężyć dezorientację i swe egzystencjalne zagubienie. Ale na taką dezorientację moralną i psychiczną nakłada się zagubienie fizyczne; nie znajdując się bowiem w „zielonej strefie” – bogatych i wpływowych, prestiżowego establishmentu, jesteśmy wydani na chaos tłumu, wzmagający stan dezorientacji.

Nie musi to być jednak naszym udziałem. Ułuda, irracjonalizm, jakie wydają się pozostawać udziałem obecnych społeczeństw, są możliwe do przewyciężenia. Znakiem wykształcenia się przełomowego przedsięwzięcia Jończyków było rozpoznanie więzi inteligibilności pomiędzy logosem człowieczego rozumu i inteligibilnym logosem, którym została naznaczona *physis* rzeczywistości przez

Wszeghogniające – ponadpodmiotowe i ponadprzedmiotowe (w sensie starożytnego greckiego *theos*), które nie mogło nie być powodem i przyczyną zaistnienia *physis*, a przynajmniej wyłonienia się kosmosu (*resp.* uporządkowania) z chaosu (*resp.* bezładu). Czy w sytuacji pomodernego chaosu nie należałoby odkryć na nowo zbieżności między wyrażoną w myśli filozoficznej *Veritas Prima* i rozpoznany w wyrażeniach spisanych w Biblii samoudzielającym się Jestem, który Jestem?

W rozważaniach tych można dostrzec nie tylko mentalno-inteligibilny zwrot, jakiego dokonała nowożytność, który *ad oculos* można stwierdzić, ale także możliwość odnalezienia właściwej perspektywy, pozwalającej wydobyć się z pomodernego zdezorientowania – i to nie tylko koncepcją prawdy jako całości w sensie Hegla. Niewątpliwie na przewyżczeniu tego odwrócenia perspektyw racjonalności przez ponowożytny irracjonalizm należy budować kod kulturowy między pokoleniami Polaków – z troską o młodych, aby możliwe było osiągnięcie dojrzałych spełnień się w jestestwie bycia i wiary, będące także kulturotwórcze dla polskiego społeczeństwa. Niewątpliwie nie jest ono ani zmianą, ani kontynuacją, ale nową moralną, kulturową jakością w głębi osobistej wiary odczytywania bądź rozczytywania sensu objawiającego się Słowa w stworzeniu wraz z jego ześrodkowaniem w dziejach ludzkości w Wydarzeniu Jezus-Chrystus – oczywiście, kiedy osadza się na pełnej i rzetelnej wiedzy, nie zaś na wywoływaniu efektu psychologicznego bądź pedagogicznego związywania się z dziedzictwem wiary pokoleń – cywilizacyjnego Zachodu, a Polaków w szczególności.

Literatura

- Hadot P. (2000). *Czym jest filozofia starożytna?* Tłum. P. Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Denzinger H., Schönmetzer A. (1967). *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg im Breisgau: Herder.
- Kubicki D. (2012). *Kres masowej wiary w społecznościach (europejskiego) Zachodu jako badawcze wyzwanie współczesności wobec filozofii religii i socjologii religii*. W: J. Baniak (red.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*, Toruń: Wyd. Adam Marszałek, ss. 321–350.
- Kubicki D. (2010). *Wokół niewiary w zmartwychwstanie w społecznościach europejskiego Zachodu*. „Ateneum Kapłańskie” 2 (609), ss. 350–361.
- Kubicki D. (2012). *Ideologia liberalizmu a ponowoczesność*. W: K. Gwóźdź, J. Chyła, S. Kunka (red.), *Teologia wobec nurtu ponowoczesności*. Pelplin: Bernardinum, ss. 87–118.
- Lubac H. de (1946). *Surnaturel. Etudes historiques*, Paryż: Aubier.
- Rousseau J.-J. (1956). *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*. Tłum. H. Elzenberg. Warszawa: PWN.

Swieżawski S. (1960). *Rozum i tajemnica*. Kraków: Znak.

Woroniecki J. (2008). *W szkole wychowania. Teksty wybrane*. Lublin: Fundacja „Servire Veritati” Instytut Edukacji Narodowej.

Streszczenie

Wobec dostrzegalnych symptomów swoistego schyłku i kulturowego wyczerpywania się cywilizacji Zachodu we współczesnych społecznościach europejskich podjęto refleksję nad przyczyną zaburzeń lub wręcz zniszczenia kulturowego kodu między pokoleniami – powodowanego zmianą odniesień kulturowych i wartości uznanych jako istotne w narodach i państwach europejskich, a także w życiu narodu polskiego. Jednocześnie próbuje się rozpoznać właściwe zorientowanie odniesień cywilizacyjności polskiej, które w zamęcie pomoderności należałoby przywrócić w funkcjonowaniu polskiego społeczeństwa i Kościoła w Polsce. Wyznacza je przezwyciężenie nowożytno-pomodernego zwrotu od *Veritas Prima* do koncepcji prawdy ewolucyjnej.

Słowa kluczowe: odnowienie cywilizacji Zachodu europejskiego, chrześcijaństwo w Polsce, schyłek cywilizacji Zachodu, międzypokoleniowa więź kulturowa, dziedzictwo kulturowe i duchowe, religia

Résumé

Le dépassement du retour de la *Veritas Prima* à la vérité évolutive comme une boussole de la réorientation de l'Église et de la société polonaise pour une recréation du lien culturel entre des générations en Pologne

Par rapport à une visible décadence de la civilisation de l'Occident européen en cours dans des sociétés modernisées selon des valeurs civiques l'auteur de l'article d'une part réfléchit sur la destruction possible du lien culturel entre des générations en Pologne, due de cette changement de valeurs – ce qui produit un effet néfast pour la société polonaise et l'Église en Pologne, et d'autre part essaye de montrer une boussole de la réorientation de l'Église et de la société polonaises que l'ordonne le dépassement du retour de la *Veritas Prima* à la vérité évolutive.

Mots clés: reconstruction de la civilisation de l'Occident européen, christianisme en Pologne, décadence de la civilisation de l'Occident, lien culturel entre des générations, patrimoine culturel et spirituel, religion

WŁADYSŁAW KAMIŃSKI

M.A. Wissenschaftlicher Dokumentar

Religiosität und Einstellungen zur katholischen Kirche in Deutschland angesichts des Wandels der Zugänge zu sozialen und materiellen Ressourcen der Gesellschaft. Aktueller Stand der Forschung

Einführung

Aus der Perspektive der katholischen Kirchenhierarchie und dem von ihr forcierten Kirchenverständnis wird ein Versuch die Kirche als empirisch messbares Objekt zu erfassen als nicht legitim angesehen, weil die Beschreibung der Kirche „von außen“ unzulässig sei (Kasper 2011: 72). Wie soll aber ein Objekt, das „nicht von dieser Welt“ sei, anders erfasst werden, als nur durch Untersuchung seiner „weltlichen“ Präsenzformen? Wenn die Kirche sich auf ihre Kompetenz hinsichtlich der Gestaltung des irdischen Lebens beruft, kann sie nicht die Kompetenz des Menschen hinsichtlich der Erkenntnis ihres Wesens als nicht vorhanden ansehen. Daher ist die Annahme berechtigt, dass die Kirche als gesellschaftliche Institution und ein soziokulturelles Konstrukt durchaus in den Kategorien von Sozialwissenschaften, Wirtschaftswissenschaften, Politikwissenschaften, Kulturwissenschaften, Statistik und vielen anderen Disziplinen erfassbar ist. Sie ist doch auf den Feldern, die zu den Gegenständen dieser Disziplinen gehören deutlich präsent. Deswegen werde ich im Rahmen dieses Referats zuerst versuchen das wenig bewusste Ausmaß kirchlicher Präsenzformen zu beschreiben. Sie werden öfter als kircheneigene Ressource dargestellt (Zollitsch). Dabei wird sich die Frage stellen, ob sie die Aufgabe erfüllen, die der Kirche aufgetragen worden ist. Anschließend werde ich über die Wahrnehmung

der Kirche und die Glaubenspraxis in unterschiedlichen Lebenswelten und Milieus berichten. Es wird sich zeigen, dass die moderne Gesellschaft nicht mehr bereit ist ihre Ressourcen weiterhin so großzügig der Kirche zu schenken, wie bisher. Daher muss die Frage nach den gesellschaftlichen Ressourcen gestellt werden, auf die die Kirche angewiesen ist, um ihren Auftrag gerecht zu werden.

1. Institutioneller Rahmen der katholischen Religionspraxis in Deutschland

Die Religiosität innerhalb der katholischen Kirche spielt sich nicht nur im persönlichen und sozialen sondern auch in dem institutionellen Rahmen ab. Seine Bedeutung wurde aber bisher in den Analysen vernachlässigt. Die kirchlichen Strukturen sind nicht ausschließlich durch die Absicht des Gründers und die Tradition, sondern auch durch ihre Funktion legitimiert. Es entsteht daher die Frage, wie sehen diese Strukturen aus? Die zweite Frage ist, wie erfüllen sie die Funktionen, die ihnen vorgegeben sind?

1.1. Organisationsstruktur und Personalbedarf

Die katholische Bevölkerung in Deutschland ist ungleichmäßig verteilt. Drei Viertel alle Katholiken leben in nur drei von 16 Bundesländern: Nordrhein-Westfalen, Bayern und Baden-Württemberg. Diese drei Bundesländer gehören auch zu den Regionen mit der höchsten Wirtschaftskraft, größter Einwohnerzahl und dem höchsten Anteil an Einwohnern mit Migrationshintergrund. Charakteristisch für sie sind erhebliche Verluste der christlichen Parteien in den letzten Landtagswahlen. Nur noch in Bayern hält sich eine christlich-soziale Regierung, die mit Sorge den kommenden Wahlen entgegen blickt.

In den neuen Bundesländern liegt der Anteil der Katholiken bei 3,5%, dafür aber beträgt der Anteil der Konfessionslosen im Durchschnitt 74%. Konfessionelle Polarisierung ist im „vereinigten“ Deutschland sehr stark.

Die katholische Kirche ist aufgeteilt in 27 voneinander unabhängige Diözesen und innerhalb der Diözesen befinden sich 11 222 Pfarrgemeinden und Seelsorgestellen (Stand 2012; DBK) mit rund 37 000 Kirchen und Pfarr- und Gemeindehäusern. Die Gesamtzahl der kirchlichen Immobilien darf auf über 80 000 geschätzt werden. Sowohl der Umfang als auch der Wert des kirchlichen Grund- und Gebäudevermögens sind unbekannt. Die letzte Erhebung fand 1937 statt! Der gesamte Grundbesitz wird auf 392 300 ha geschätzt (Frerk 2004: 208) und 1,1% der Gesamtfläche Deutschlands ausmachen. Nach dem Staat und dem Adel sind die Kirchen die größten Grundbesitzer.

Nominal gehören 24 320 549 Einwohner (Stand 2012 nach Angaben der Bistümer) der katholischen Kirche an. Sie machen einen Drittel der Bevölkerung

aus. Nur ein kleiner Teil der Katholiken steht mit der Kirche in Verbindung. Als in aktiver Verbindung stehende Katholiken werden von mir die Teilnehmer an den sonntäglichen Gottesdiensten bezeichnet. Sie werden zweimal im Jahr gezählt. Die letzte Zählung ergab die Teilnahme von 2 855 000 Katholiken. Das entspricht dem Anteil von 11,7% der Gesamtzahl der Katholiken (DBK-Eckdaten 2012).

Die Entwicklung der Katholikenzahl in den letzten 50 Jahren weist eine deutlich sinkende Tendenz auf. In den letzten zehn Jahren ist die Anzahl der Katholiken um 7,5% zurückgegangen. Der moderate Rückgang des Katholikenanteils ist auf die Zuwanderung zurück zu führen. Die Katholiken und Protestanten bilden mit rund 60% der Bevölkerung eine Mehrheit, aber zu der am schnellsten wachsenden Bevölkerungsgruppe gehören die Menschen ohne eines religiösem Bekenntnisses. Seit 1970 ist ihr Anteil an der Bevölkerung von 3,9% auf 37,6% angestiegen (fowid 29.03.2013).

Die stark ausgebauten pastoralen Strukturen verlangen nach einer entsprechenden personellen Ausstattung. Insgesamt sind in der Seelsorge und Katechese 62 169 Mitarbeiter präsent. Darunter befinden sich 14 636 Priester (Stand 2012). Im aktiven Dienst befinden sich 9 414 Priester, darunter 7 343 (50% der Priester) in der Pfarreseelsorge. 5 222 Priester (36% der Priester) sind außer Dienst. Es handelt sich dabei überwiegend um Priester im Ruhestand. Neben Priestern werden in der Seelsorge beschäftigt: 3 144 ständige Diakone, 4 479 Gemeindeferenten/-innen, 3 119 Pastoralreferenten/-innen und schätzungsweise 13 000 Religionslehrer (Frerk 2010: 148. schätzt die Zahl der beschäftigten Religionslehrer beider Konfessionen auf 26 000). Hinzu kommen 4 513 Ordensmänner und 19 278 Ordensfrauen. Der Anteil der in der Pfarreseelsorge tätigen Priester an der Gesamtzahl des innerkirchlich gebildeten Personals liegt lediglich bei rund 12% (7 343 Pfarrer unter 62 169 „Mitarbeitern des Herrn“).

Das Verhältnis zwischen der Zahl der Seelsorger und der Katholiken entspricht dem Verhältnis 1 : 391. Ein Seelsorger hat statistisch 391 Nominalkatholiken oder lediglich 46 aktive Katholiken zu betreuen. Die Seelsorgerdichte (Anzahl der Seelsorger pro 10 000 Katholiken) liegt bei 26. Die Ärztedichte in Deutschland beträgt 36 Ärzte pro 10 000 Einwohner.

Neben dem Bereich Seelsorge und Katechese ist die katholische Kirche stark in den Sektoren Verwaltung, Bildung und Soziales präsent. In den dazu zählenden Einrichtungen sind 822 119 Mitarbeiter beschäftigt. Innerhalb der „verfassten Kirche“ (Ordinate, Pfarreien und alle Einrichtungen, die nicht zur Caritas gehören) sind 150 000 Mitarbeiter tätig, in den Einrichtungen von Caritas sind 559 526 hauptamtliche Mitarbeiter beschäftigt. In den Einrichtungen der Erwachsenenbildung sind 18 995 Mitarbeiter tätig (Frerk 2010: 161), in den katholischen Kindertagesstätten arbeiten 90 696 Mitarbeiter, 1 302 hauptamtliche Mitarbeiter sind in den Bildungseinrichtungen tätig (Frerk 2010: 161), dazu gibt es 800 wissenschaftliche Mitarbeiter und Professoren an den theologischen

Fakultäten (Frerk 2010: 125) und rund 800 Mitarbeiter der großen kirchlichen Hilfswerke (Adveniat, Caritas International, Misereor, Missio, Renovabis u.a.). Zusammen mit dem Bereich Seelsorge und Katechese umfasst diese Personalaufstellung 884 288 Mitarbeiter. Damit stellt die katholische Kirche den größten privaten Arbeitgeber in Deutschland dar.

Die katholische Kirche in Deutschland unterhält die zweithöchste Zahl von katholischen Wohlfahrtseinrichtungen weltweit. Nur in einem Land der Erde ist die Präsenz der katholischen Kirche im Sozialektor noch umfangreicher. In Indien befinden sich 13 710 Wohlfahrtseinrichtungen in der Hand der katholischen Kirche. In Deutschland unterhält die katholische Kirche 10 985 Wohlfahrtseinrichtungen (ASE 2011). Lediglich USA kann mit 9 398 Wohlfahrtseinrichtungen noch mithalten. In diesen drei Ländern befinden sich 30% aller katholischen Wohlfahrtseinrichtungen der Welt. Eine so massive Präsenz in den Sozialektoren der reichen Länder scheint nicht nachvollziehbar zu sein. Der Lebensstandard in Deutschland gehört zu den höchsten der Welt und über 90% der Bevölkerung ist in Deutschland gegen Standardrisiken abgesichert (Schmid 2012). Verständlich wird diese Präsenz erst dann, wenn man berücksichtigt, dass sie zu über 98% vom Staat oder durch Transferleistungen finanziert wird und der Kirche erhebliche Privilegien im Tausch gegen Dämpfung des Protestpotentials sichert. Ein unvollständiger Katalog kirchlicher Begünstigungen umfasst 71 Privilegien (Frerk 2010: 247–254). Ob sie durch ihre starke Präsenz im Sozialektor zur Lösung der sozialen Problemlagen beiträgt oder sie nur instrumentalisiert müsste erst untersucht werden.

In keinem anderen Land der Erde ist die Kirche so massiv im Bildungssektor aktiv wie in Deutschland. Würde die Präsenzstärke der katholischen Kirche im Bildungssektor und im Sozialektor addiert, müsste die katholische Kirche in Deutschland mit mehr als 35 000 Einrichtungen als absolute Weltmeisterin der organisierten gesellschaftlichen Präsenz angesehen werden.

Eine so große Zahl von Einrichtungen und der darin beschäftigten Menschen erarbeitet ein entsprechend hohes Volksvermögen. Der Sozialektor stellt seit Jahren die am schnellsten wachsende Branche der Volkswirtschaft dar. Die Zahl der Beschäftigten in der Freien Wohlfahrtspflege nahm zwischen 1970 und 2002 um 350% zu. Im gleichen Zeitraum wuchs die Zahl aller Beschäftigten in Deutschland um 35% (Enste 2004: 66).

1.2. Das materielle Vermögen

Um differenziert über dem Vermögenshaushalt der katholischen Kirche zu sprechen, muss man aufgrund der gezielten und starken Dezentralisierung zwischen 40 000 und 50 000 Einzelhaushalte berücksichtigen. Allein unter dem Dach des Caritasverbandes agieren 25 000 eigenständige Einrichtungen. Die

Dezentralisierung soll die Wünsche nach Transparenz- und Rechenschaftspflichten unrealistisch erscheinen lassen. Nach den bekannten Schätzungen liegt das Gesamtvermögen der beiden Kirchen bei 500 Milliarden Euro (Schwarz 2005: 14; SZ 16.10.13). Das Gesamtvermögen der katholischen Kirche wird auf mindestens 170 Mrd. Euro geschätzt (Frerk 2010).

Einnahmen der Bistümer

Sowohl der Umfang wie die Entstehung des materiellen Vermögens der katholischen Kirche stecken im Dunkeln. Die katholische Kirchenhierarchie erlaubt zwar die Bekanntgabe der Zusammensetzung und Entstehung der Diözesanhaushalte, hält aber die Vermögenshaushalte der bischöflichen Stühle weitgehend geheim.

Das Kirchensteueraufkommen hat sich 2012 im Vergleich zum Jahr 1991 um 33,6% erhöht und lag bei 5,2 Mrd. Euro. Die Steuereinnahmen der Kirche sind stabil und weisen eine steigende Tendenz auf: sie bewegen sich zwischen 4 und 5 Mrd. Euro im Jahr. Der Besteuerungssatz beträgt 8–9% der Lohn- und Einkommenssteuer. Die Summe der Einnahmen, die als Diözesanhaushalte veröffentlicht werden, liegt zwischen 6 und 6,5 Mrd. Euro jährlich. Zum Gesamtvermögen der katholischen Kirche in Deutschland gehören aber auch die Einnahmen der Bischöflichen Stühle, die Immobilien, der Bodenbesitz, die Unternehmensbeteiligungen und Barvermögen. Da aber die Haushalte der Bischöflichen Stühle der Öffentlichkeit nicht vorgelegt werden (mit wenigen Ausnahmen in Folge des Skandals um die Baukosten der Limburger Bischofresidenz), ist eine objektive Beurteilung des Finanzbedarfs der katholischen Kirche kaum möglich.

Mit 19,3 Mrd. Euro an Staatsleistungen, Zuschüssen und Steuerbegünstigungen wird es offensichtlich, dass der Staat doppelt soviel Kapital den Kirchen zur Verfügung stellt als sie selbst unter Beanspruchung seiner erheblichen Unterstützung erwirtschaften (Frerk 2010: 240).

Einkünfte der Priester/Pfarrer

Die finanzielle, rechtliche und soziale Absicherung der Priester in Deutschland gehören zu den besten der Welt. Ein statistischer Priesterhaushalt verfügt mit 42 644 Euro netto über doppelt so hohe Einkünfte (Besoldungsgruppe A 14, Stufe 6), wie ein Einpersonenhaushalt (21 408 Euro). Auch der Vergleich mit dem Jahreseinkommen eines durchschnittlichen Privathaushalts fällt deutlich zugunsten der Priesterhaushalte, obwohl bei den letzten keine Unterhaltskosten für Kinder und Ehefrau anfallen. Das Haushaltsbruttoeinkommen beträgt in Deutschland 3758 Euro monatlich (Statistisches Jahrbuch 2012). Das monatliche Bruttoeinkommen eines Priesterhaushaltes (Besoldungsgruppe A 14, Stufe 6) beträgt 4892 Euro und liegt damit 30% über den durchschnittlichen Familienhaushalt.

Privateinnahmen der Bischöfe

Die Gehälter der Bischöfe werden aufgrund der Konkordate in der Regel vom Staat bezahlt. Sie entsprechen der Besoldung eines Staatssekretärs und liegen zwischen 8027,50 Euro monatlich (Besoldungsstufe B 6) und 11 507,27 Euro (Besoldungsstufe B 11). Die Bezüge von Kardinal Meisner, Erzbischofs von Köln, betragen 11 300 Euro pro Monat (Spiegel 14.06.2010). Die Bayerische Staatsregierung überweist jährlich 65,9 Mio. Euro an staatlichen Zuschüssen an die Erzdiözese München und Freising, die überwiegend für die Vergütung der bayerischen Kirchenhierarchie verwendet werden (Haushaltsplan 2011/2012. Freistaat Bayern). Ein pensionierter Bischof erhält 71,75% seines Gehalts als Pension. Mit 8256 Euro monatlich verfügt er über das Zehn- bis Zwölfwache einer durchschnittlichen Altersrente.

1.3. Die Wirtschaftskraft

Der Umsatz des Caritasverbandes wird auf 25 Mrd. Euro geschätzt (Stand 2002; Frerk 2010: 221). Allein schon die Umsatzstärke des Caritasverbandes mit seinen 24.646 Einrichtungen qualifiziert die katholische Kirche als eine Wirtschaftsmacht. Sie betreibt aber zahlreiche andere Unternehmen und pflegt diverse Kapitalbeteiligungen. „Die Menge des kontrollierten Geldes, Umsatz, Marktmacht und Mitarbeiterzahl machen die Kirche zu einem Wirtschaftsgiganten“ (Schwarz 2005: 11).

Die Verlagsgruppe Weltbild gehört mit dem Jahresumsatz von 1,6 Mrd. Euro, 6400 Mitarbeitern (FAS 25.12.2011) und 420 Filialen (FAZ 11.10.2012) zu einem der größten Teilnehmer auf dem deutschen und europäischen Buchmarkt. Die Gesellschafter der Verlagsgruppe Weltbild sind 12 Diözesen, der VDD und das Seelsorgeamt Berlin. Nach dem Skandal um pornographische Schriften im Sortiment des katholischen Buchhandels haben die Bischöfe der Verlagsleitung ihr Vertrauen entzogen und waren nicht bereit die Kosten der Sanierung zu tragen. Am 10. Januar 2014 hat der Weltbild-Verlag einen Insolvenzantrag gestellt. Der Gesamtumsatz der Verlage und Buchhandlungen in katholischer Hand ist auch nicht bekannt. Im Katholischen Medienverband sind 200 Medienunternehmen organisiert.

Auf dem deutschen Finanzmarkt gibt es acht Banken, die sich in der Hand der beiden christlichen Kirchen befinden. Fünf davon sind katholisch und drei evangelisch.

Insgesamt verfügen die Banken in der Hand der katholischen Kirchenhierarchie in Deutschland über eine Bilanzsumme von 18,33 Mrd. Euro (Stand 2009). Zum Vergleich: die Bilanzsumme der Vatikanbank (Istituto per le Opere Religiose IOR) beträgt 5 Mrd. Euro (IOR Annual Report 2012). Ein Untersuchungs-

der Anlagenstrategie dieser Banken hat zahlreiche Lächer in der sog. ethischen Geldanlagestrategie festgestellt (Oppong, Wensierski 2010).

Das Gesamtvermögen der zur katholischen Kirche gehörenden Institutionen wird auf 270 Mrd. Euro geschätzt. Allein aus dem Kapitalvermögen erziehen die beiden Kirchen die Einnahmen von 2,6 Mrd. Euro (Kröger 2010).

Der Umfang des Gesamtbestandes der kirchlichen Immobilien ist offiziell nicht bekannt. Der Grundbesitz der beiden Kirchen wird auf 825 100 ha geschätzt (Frerk 2010: 114). Sie investieren weiterhin kräftig in Boden- und Immobilienbesitz. Die Anteile der Bauinvestitionen an den Diözesanhaushalten sind erheblich und stellen den zweitgrößten Ausgabenposten dar.

Zahlreiche Klöster verfügen über große landwirtschaftlich benutzte Flächen und betreiben Viehzucht, Klosterbrauereien, Gastronomiebetriebe und Getränkeproduktion aus eigenen Mineralquellen.

2. Die Religiosität und die Lebenswelten/Lebensstile

Die Allensbach-Umfrage (Köcher: FAZ 23.06.2010) macht deutlich, dass in Deutschland die formale Religionszugehörigkeit und die religiöse Bindung weit auseinander klaffen. Nur 43% der Bevölkerung bezeichnet sich als religiös obwohl allein rund 60% den beiden christlichen Kirchen angehören. Unter den Katholiken bezeichnen sich 64% als religiös.

Dem Glauben als einer richtungweisenden Werteordnung wird eine geringe Wichtigkeit für die Lebensgestaltung beigemessen. Die Längsschnittanalyse des Magazins „GEO“ ergab, dass für eine Mehrheit von Kindern und ihre Mütter der Glaube wenig, oder gar gänzlich unwichtig sei. Nur 48% der Befragten stufen den Glauben an Gott als „total wichtig“ oder „wichtig“. Als wesentlich wichtiger wurden solche Werte erkannt, wie Familie (für 75 % total wichtig), Freundschaft (75%), Geborgenheit (58%), Vertrauen (57%), Ehrlichkeit (52%), oder Zuverlässigkeit (51%). Der Glaube gehört auch zu den am stärksten polarisierenden Werten. Kein anderer Wert stößt auf vergleichbar heftige Ablehnung wie Bejahung (GEOlino-Kinderwertemonitor 2010: 74–75).

Diese Einstellung scheint die These von der Rolle des Glaubens als eines wesentlichen Faktors bei der Sicherung des sozialen Zusammenhalts nicht zu bestätigen und ihre Geltung lediglich auf die Binnenwelt einer Religionsgemeinschaft zu beschränken. Damit scheinen die Religionen das Zusammenleben in den modernen multikulturellen Gesellschaften eher zu erschweren, als es zu fördern. Die Tatsache, dass die Katholiken stärker an der Bildung des Sozialkapitals innerhalb kirchlicher Strukturen beteiligt sind als der Durchschnitt der Bevölkerung stellt noch keinen Beweis dafür, dass Katholiken sozial besonders engagiert gewesen wären. Das Engagement innerhalb homogener Gruppen

sichert lange noch keinen Zusammenhalt zwischen den unterschiedlichen Gruppen. Diese Vermutung ist durch die Erkenntnisse des in der Bertelsmann-Stiftung erscheinenden „Religionsmonitors“ (2013) bestätigt worden. Die Autoren der Studie, Detlef Pollack und Olaf Müller konstatieren, dass sich „religiöse Menschen häufiger ehrenamtlich engagieren“. Diese dankbar von den Bischöfen aufgegriffene Schlussfolgerung ist aber mit einer gern übersehenen Einschränkung versehen: das Engagement ist auf die Einrichtungen eigener Religionsgemeinschaft begrenzt und trägt somit wenig zur interreligiösen Verständigung bei. Um den Verdacht des Sektierertums zu entgehen weisen die Bischöfe auf die Rolle des interreligiösen Dialogs hin. Der beschränkt sich aber unter den Amtsträgern in Wirklichkeit lediglich auf symbolische Rhetorik. Nicht einmal der Dialog mit der evangelischen Kirche gelingt. Die zunehmende religiöse Vielfalt verursache Konflikte, stelle den Wertekonsens in Frage und schwäche die Integrationsbereitschaft (Pollack 2010).

2.1. Glaubensinhalte und Glaubenspraxis

Laut einer Emnid-Studie im Auftrag vom „Spiegel“ sind 39% der Deutschen davon überzeugt, dass die christliche Lehre von der Wiederauferstehung des Leibes ernst zu nehmen sei. Noch Weniger glauben an Dogmen, wie den Jungfrauengeburt, das Fegefeuer oder die Unfehlbarkeit des Papstes (Diesseits und Jenseits, 1967). Nur 40% der Katholiken glauben an die Auferstehung Christi (Harpprecht 2012).

Zwischen 1990 und 2010 haben folgende Veränderungen in der Glaubenspraxis stattgefunden (Spiegel 19.09.2011: 62–63 nach Angaben der DBK):

- Die Zahl der Katholiken nahm um 12,7% ab,
- Die Zahl der Gottesdienstteilnehmer verringerte sich um 42,5%,
- Die Zahl der Trauungen nahm um 58,3% ab,
- Die Zahl der Taufen verringerte sich um 43,1%,
- Die Zahl der Priesterkandidaten nahm um 62,1% ab,
- Eine individuelle Beichte finden kaum noch statt; Zahlenangaben sind unbekannt.

Die Glaubensinhalte werden mehrheitlich in Frage gestellt oder ganz geleugnet. Die Glaubenspraxis beschränkt sich auf eine gelegentliche Auswahl von Kasualien.

2.2. Vermittlerfunktion der Kirche (Interaktionsmuster)

Das traditionelle Interaktionsmuster zwischen Gott, Kirche und den Gläubigen setzte die Vermittlerfunktion der Kirche und die Gehorsamkeit der Gläubigen als unverzichtbar voraus. Seine vorbehaltlose Akzeptanz gehört aber der Vergan-

genheit. Das Ansehen und die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche haben in der letzten Dekade erheblich abgenommen und die Gläubigen verlangen nach Mitsprache. Immer weniger Menschen trauen der Kirche zu „in moralischen Fragen Orientierung zu geben“ (Köcher: FAZ 23.06.2010). Haben 2005 noch 35% der Befragten der Kirche die moralische Führungsrolle zugetraut, waren es im Juni 2010 nur 23%.

Die kirchliche Kompetenz bei Wertevermittlung wird von 43% der befragten Kinder und ihrer Eltern in Frage gestellt. Als die besten Vermittler von Werten werden Eltern, Lehrer, Verwandte und Freunde genannt. Eine absolute Spitzenposition nehmen die Eltern an. Sie sind die wichtigsten Menschen, die den Kindern beibringen, was wichtig ist im Leben und machen es ihnen auch vor, wie die Werte gelebt werden sollen. 97% der Kinder und Eltern bestätigen diese Funktion von Eltern (GEOLino-Kinderwertemonitor 2010). Lediglich für 27% der Kinder und Eltern stellt die Kirche eine Wertevermittlungsinstanz dar.

Diese Umfragenergebnisse stehen im krassen Widerspruch zur gängigen Behauptung der Kirchenhierarchie, die der Kirche eine herausragende Rolle bei der Wertevermittlung bescheinigt. Die wichtigste und anerkannte Instanz stellen die Eltern und die Familienmitglieder dar. Auf der Rangliste der zehn wichtigsten Instanzen der Wertevermittlung befindet sich die Kirche an der vorletzten Stelle (GEOLino-Kinderwertemonitor 2010: 82). Dadurch wird die Haltung zum Ausdruck gebracht, dass es durchaus möglich ist ohne Kirche eine moralische Orientierung im Leben zu bewahren.

Die Kirche ist darauf angewiesen nicht nur gesellschaftlich präsent zu sein, sondern vor allem gesellschaftlich nachgefragt zu werden. Diese Nachfrage nimmt permanent ab. Die unternehmerische Präsenz im Sozial- und Bildungssektor ist aus der Perspektive des Verkündigungsauftrags nicht wesentlich und kann die Nachfrage nicht vortäuschen. Trotzdem übertrifft die Intensität dieser Präsenz die in der Seelsorge erheblich. Aktive Priester bilden lediglich ein Prozent aller Beschäftigten kirchlicher Einrichtungen. Die Sorge der Kirchenhierarchie gilt weniger der sinkenden Zahl der Gläubigen, als der sinkenden Zahl der Priester.

2.3. Platz der Kirche in den modernen Lebenswelten

Die Wahrnehmung der katholischen Kirche und die Akzeptanz ihrer Gebote in der modernen Gesellschaft sind zum Gegenstand zwei umfangreicher Untersuchungen geworden. Es handelt sich um die Milieu-Studie des Sinus® Instituts für Markt- und Sozialforschung in Heidelberg aus dem Jahr 2013 und die Studie des gleichen Instituts „Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland“ (Calmbach u.a. 2012).

Die Sinus-Milieus stellen gesellschaftliche Gruppierungen dar, die eine gewisse Homogenität hinsichtlich der zwei Analysefaktoren aufweisen: der

sozioökonomischen Lage und der Grundorientierung. Diese Gruppen der Gleichgesinnten bilden die sozialen Schutzräume in den sie die Einstellungen und Lebensauffassungen anderer Gruppenmitglieder teilen. Sinus-Modell der Gesellschaft setzt sich aus zehn Milieus zusammen, die sich als unterschiedliche Lebenswelten und Lebensstile identifizieren lassen.

Die Sinus-Milieustudie bestätigt eine sehr schwache Verankerung der katholischen Kirche in der Gesellschaft. Trotz eines stark ausgebauten Geflechts von Einrichtungen und Organisationen und einer intensiven pastoralen Präsenz erreicht die Kirche lediglich zwei von zehn Milieus. Nur das konservativ-etablierte Milieu und das traditionelle Milieu sind der Kirche treu, schätzen ihre Angebote und richten sich nach ihren Geboten. Auch die bürgerliche Mitte ist der Kirche gegenüber freundlich gesinnt, aber nicht mehr vorbehaltlos. Die übrigen sieben Milieus stehen der Kirche kritisch, skeptisch bis desinteressiert oder ablehnend gegenüber. Die junge Generation der 40er-Jahre hat sich von der Kirche überwiegend abgewendet.

Konfrontiert man den Stand der Wirksamkeit und Akzeptanz kirchlicher Angebote mit dem Sendungsauftrag der Kirche, muss eine weitere Ernüchterung und Enttäuschung konstatiert werden. Kirche erfüllt ihren Auftrag in eine sehr unzulängliche Weise (Hengsbach 2011).

Die Sinus-Jugendstudie (Calmbach u.a. 2012) bedient sich zwar des Milieumodells, ersetzt aber die Milieus, die eine relativ stabile soziokulturelle Identität voraussetzen, durch Lebenswelten. Bei den Lebenswelten „handelt es sich um real existierende Gruppierungen mit gemeinsamen Sinn- und Kommunikationszusammenhängen in ihrer Alltagswelt, mit vergleichbaren handlungsleitenden Konzepten des im Leben Wertvollen und Wichtigen sowie ähnlichen Vorstellungen von Lebensqualität“ (Calmbach u.a. 2012: 29).

Die Umfrage konstatiert die Allgegenwärtigkeit der Sinnsuche unter den Jugendlichen. Die Sinnfindung wird dennoch nicht durch Übernahme fertiger kirchlicher Angebote gesteuert, sondern durch den Aufbau des „persönlichen Glaubens“, der nicht unbedingt dem Wahrheitskanon einer Religion oder der Kirche entspricht. Den Glauben macht man mit sich selbst aus und benötigt dazu nicht unbedingt der Vermittlung von Religionen oder Kirchen. Seine Stärke kommt auch nicht durch die Teilnahme an den religiösen Ritualen zum Ausdruck.

Mit Ausnahme der Konservativ-Bürgerlichen Lebenswelt stehen die Jugendlichen distanziert der Kirche gegenüber. Für sie sei die Kirche eine „menschenerferne“ Institution, die den Glauben verwalte. Es besteht zwischen ihnen und der Kirche keine emotionale Bindung. Kritik an der Kirche wird vor allem von Expositiven, Sozialökologischen und Experimentalistischen Hedonisten geübt.

3. Die kirchlichen und die gesellschaftlichen Ressourcen

3.1. Kirchliche Ressourcen

Viele sprechen pauschal von den Ressourcen (z.B. Zollitsch im Zusammenhang mit dem von der DBK beschlossenen Schwerpunktthema 2010–2011 „Der Dienst der Kirche im öffentlichen Leben Deutschlands“), die der Kirche zur Verfügung stehen und konstatieren ihre Verknappung (Ruh 2010), aber nur die Wenigsten benennen sie und zählen sie einzeln auf. Auch die Unterscheidung zwischen den soziokulturellen und materiellen Ressourcen, die der Kirche zur Verfügung stehen und solchen, die der Kirche immanent sind oder von ihr selbst erzeugt und angeboten werden, fehlt.

Seitens der Politik und der Legislative wird den Kirchen die weitestgehende Autonomie zugestanden und ihr die gesellschaftlichen Ressourcen scheinbar kostenlos zur Verfügung gestellt. Auf diese Weise geht die Autonomie der Gesellschaft zugrunde und wird durch die Autonomie der Kirchen ersetzt. Der Staat macht sich die Sache einfach und geht mit den Kirchen einen Deal ein, anstatt sich um eigene gesellschaftliche Legitimation zu kümmern. Dadurch wird der Boden für massive Proteste vorbereitet (Hessel 2013).

Einer der wenigen Wissenschaftler, die sich Mühe gemacht haben die religiösen Ressourcen zu identifizieren, ist Paul Nolte. Er befasst sich mit „Leistungen und „Mehrwerten“ der Religionen“, die der Bürgergesellschaft zugute kommen, ihr konkreten Nutzen bringen und identifiziert acht davon (Nolte 2009). An dieser Stelle können die einzelnen Ressourcen nicht näher beschrieben und kritisch hinterfragt werden. Es scheint dennoch wichtig zu vermerken, dass dieser Beiträge auch oder sogar vor allem von religiös ungebunden Akteuren gebracht werden, zum Beispiel von der Familie und der Zivilgesellschaft. Nolte spricht dennoch von der Religion als einer „zivilgesellschaftlichen Ressource“ (Nolte 2012). Er geht von der Annahme aus, die der von Böckenförde (Böckenförde 2006) verdächtig ähnlich klingt, obwohl er den Zusammenhang von Religion und Bürgergesellschaft für gänzlich unerforscht hält (Nolte 2009: 87). Er schreibt, dass die Religion „Grundüberzeugungen und Werthaltungen zur Verfügung (stellt), deren Resultat ein nicht weiter hinterfragbarer moralischer Mehrwert und sozialer Überschuss sein kann, auf den die Bürgergesellschaft unbedingt angewiesen ist“ (Nolte 2009: 89). Die Nachweise für die Berechtigung dieser Annahme bleibt Nolte schuldig.

Die Sinus-Milieustudie (2013) spricht nicht von Ressourcen, sondern von Diensten der Kirche. Als nachgefragt gelten folgende Dienste der Kirche (Calmbach 2013: 31):

- Spirituelle Orientierung, Sicherheit, Sinn,

- Seelsorgerische Begleitung in schwierigen Lebenslagen, Kasualien,
- Gemeinschaft mit Gleichgesinnten, Fröhlichkeit und Lebendigkeit,
- Aussicht auf ein wohlgeordnetes, tröstliches Lebensende (kirchliche Bestattung).

Auch die Bischöfe sprechen gelegentlich von den Ressourcen, die Kirche der Gesellschaft zur Verfügung stelle. Sie berufen sich systematisch auf die These von Ernst-Wolfgang Böckenförde, die besagt, dass der freiheitliche, säkularisierte Staat von Voraussetzungen lebe, die er selbst nicht garantieren könne (Böckenförde 2006: 112). Unabhängig von den Wahrheitsgehalt dieser These, erscheint ihre kirchliche Instrumentalisierung als irreführend (s. 2.2 und Pollack 2010).

3.2. Gesellschaftliche Ressourcen

Als die wichtigste gesellschaftliche Ressource aus der kirchlichen Perspektive muss die Nachfrage nach religiöser Sinnstiftung genant werden. Sie wird als weitgehend vorhanden konstatiert, aber nach dem Prinzip „Glaube ja, Kirche nein“. Institutionalisierte Kirche mit ihrer hierarchischen Struktur und der bürokratischen Verwaltung wird nicht mehr als unverzichtbare Vermittlerin von Sinnmustern akzeptiert (Sinus-Studie 2013). Der Glaube wird von der Institution abgekoppelt und privat konstruiert. Es entsteht ein Patchwork aus verschiedenen Glaubenselementen. Unter zehn gesellschaftlichen Milieus (Sinus-Studie 2013) zeichnen sich lediglich zwei (Traditionelles und Konservativ Etabliertes) durch eine hohe Akzeptanz der kirchlichen Sinnstiftungsangebote aus. Unter den Lebenswelten der Jugendlichen (Sinus-Studie 2012) steht lediglich die Konservativ-Bürgerliche dem kirchlichen Angebot vorbehaltlos positiv gegenüber. Unter den sieben wichtigsten Lebensbereichen werden der Religion und Spiritualität die niedrigsten Rangstellen zugeordnet. „Religion wird als sehr viel weniger wichtig angesehen als Familie, Freunde, Freizeit (über 90% halten diese Bereiche für „eher wichtig“ oder „sehr wichtig“) und Arbeit/Beruf“ (Pollack, Müller 2013: 12).

Eine weitere gesellschaftliche Ressource stellt die Bereitschaft zur Tradierung des Glaubens dar, die wesentlich innerhalb der Familie aktiviert wird. Deswegen ist die Rolle der traditionellen Familie für die Kirche existenziell wichtig. Die Familie stellt eine natürliche Existenzgrundlage der Kirche dar. Innerhalb der Familie erhalten die Kinder ein Fundament für ihre spätere Bereitschaft den kirchlichen Sinnstiftungs- und Moralangeboten Aufmerksamkeit und Vertrauen entgegen zu bringen (Nassehi 2007). Umfragen bestätigen die höchste Wertschätzung der Familie und ihrer hervorragenden Rolle bei der Wertevermittlung (Pollack, Müller 2013 und GEOLino-Kinderwertemonitor 2010). „Die Familie spielt die wichtigste Rolle in der Vermittlung von Werten“ (Pollack, Müller 2013: 26). Aus der Sicht der Eltern und Kinder ist dennoch die Vermittlung vom Glauben nicht wichtig (GEOLino-Kinderwertemonitor 2010). Als wichtigste Werte gelten Ehrlichkeit,

Gerechtigkeit und Verlässlichkeit (Ethikmonitor 2010). Sie werden vorrangig im Rahmen der Erziehung in der Familie tradiert und brauchen zu ihrer Begründung keinen religiösen Bezug. Studien bestätigen, dass die Wertevermittlung von ihrem religiösen Ursprung oder Begründungszusammenhang abgekoppelt wird.

Um als lebenswert und glaubwürdig zu gelten benötigt die Priesterberufung das soziale Ansehen. Ohne Ansehenszuteilung als soziale Ressource sind Berufe ihres Status beraubt. Unter den Berufen genießt der Priesterberuf ein verhältnismäßig geringes Ansehen. Auf der Berufsprestige-Skala des Instituts für Demoskopie Allensbach belegen die Geistlichen den siebten Platz und werden von 28% der Bevölkerung mit Achtung bedacht (Allensbacher Berichte April 2011). 2008 haben noch 39% der Deutschen dem Beruf des Priesters eine besondere Achtung entgegengebracht.

Das Vertrauen stellt eine andere fundamentale Ressource dar, die es möglich macht soziale Beziehungen jeglicher Art einzugehen. Mit dem sinkenden Vertrauen sind die Aussichten der kirchlichen Amtsträger auf gesellschaftliche Akzeptanz immer geringer geworden. Kein Wunder, dass das Interesse an den Beruf des Priesters, der eigentlich eine Berufung sein sollte, immer geringer ausfällt. Nach dem Vertrauensindex 2013 (Brands you trust 2013) wird in den europäischen Ländern den Priestern und kirchliche Amtsträgern weniger Vertrauen entgegengebracht, als den Meteorologen. Auch in Deutschland liegt die Vertrauensquote für Priester im unterem Bereich.

Ehrlichkeit, Gerechtigkeit und Verlässlichkeit gehören nach der Umfrage des Ethik-Monitors 2010 zu den wichtigsten Werten der deutschen Gesellschaft. Sie werden auch gepredigt, aber innerkirchlich nicht beachtet. Eine lange Geschichte der sexualisierten Gewalt und ihrer Vertuschung oder die Behandlung der Frauen weisen darauf hin. Auch der Rücktritt Papst Benedikt XVI. kann als Verstoß gegen die Verlässlichkeit und Beständigkeit kirchlicher Tradition und Heiligkeit des Amtes interpretiert werden. Noch sein schwer durch Krankheit gezeichneter Vorgänger sprach davon, dass auch Christus nicht bereit war vom Kreuz herunter zu steigen um der Belastung zu entkommen, weil er auf den göttlichen Beistand vertraute. Jetzt hat die Glaubenskrise sogar den Papst in Beschlag genommen.

Auch Privilegien gelten als gesellschaftliche Ressourcen. Die katholische Kirche in Deutschland genießt unzählige Privilegien (C. Frerek identifiziert mehr als 70 Privilegien), die sie für keine Privilegien hält, da sie angeblich allen anderen Religionsgemeinschaften auch zustehen würden. Dennoch postulierte Papst Benedikt XVI. in seiner berühmten Entweltlichung-Rede eine „von materiellen und politischen Lasten und Privilegien befreite Kirche“ (Freiburg 25.09.2011). Anbetracht des Ausmaßes dieser Privilegien und ihrer immensen Bedeutung für den Status der katholischen Kirche in Deutschland und in der Welt ist es nicht auszuschließen, dass ihm diese Rede sein Amt gekostet hat.

Beide Kirchen erhalten umfangreiche staatliche Dotationen und Zuwendungen, deren Wert auf 19,3 Mrd. Euro jährlich geschätzt wird (Frerk 2010: 241). Sie haben den Status der Körperschaft des öffentlichen Rechts, was sie dazu berechtigt Steuern zu erheben und ihre sämtliche Aktivitäten werden als gemeinnützig definiert. „Gemeinnützige, mildtätige und kirchliche Zwecke“ sind gleichgestellt und ihre Verfolgung berechtigt zur Steuerbefreiung. Der geldwerte Vorteil, der den Kirchen daraus entsteht, wird auf 2,3 Mrd. Euro jährlich geschätzt (Frerk 2010: 112).

Die Engagementbereitschaft stellt eine andere soziale Ressource, die von den Kirchen gern beansprucht wird. Der volkswirtschaftliche Nutzeffekt des bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland wird auf 41 Mrd. Euro geschätzt. Das Engagement innerhalb der kirchlichen Einrichtungen steht mit 6,9% der Gesamtbevölkerung an der dritten Stelle nach dem Engagement für Sport und Bewegung (10,1%) und dem für Schule und Kindergarten (6,9%). Im Umfeld der beiden Kirchen engagieren sich rund 4 Mio. Menschen (Coenen-Marx 2011). Entgegen dem allgemeinen Trend zum Anstieg der Engagementbereitschaft geht das Engagement vor allem jüngerer Frauen, Jugendlichen, Mädchen und Jungen in kirchlichen Strukturen erheblich zurück (Keul 2012: 7).

Der Religionsmonitor 2013 meint eine Bestätigung für die These gefunden zu haben, „dass Religion auf die Ausbildung sozialen Kapitals und damit auf den Zusammenhalt der Gesellschaft einen positiven Einfluss ausübt“ (Pollack, Müller 2013: 48). Auch Traunmüller bestätigt, dass sich religiöse Zugehörigkeit positiv auf die Engagementbereitschaft auswirke (Richard Traunmüller 2009 anhand von Daten des Sozio-ökonomischen Panels SOEP).

Die besagte Bestätigung ist aber mit einer bereits früher genannten Einschränkung behaftet (s. Kapitel 2). So ist die Integrationskraft des Katholizismus auf den innerkirchlichen Sektor beschränkt und damit weniger dem Gemeinwohl dienlich. „Gesellschaften weisen einen höheren Integrationsgrad auf, wenn sie religiös homogener sind. Die Ergebnisse des Religionsmonitors bestätigen hier nicht die Kontakt-, sondern die Konflikthypothese“ (Pollack, Müller 2013: 52).

3.3. Zugang zu den gesellschaftlichen Ressourcen

Die wichtigste und für die Kirche unverzichtbare soziale Ressource stellt die Familie dar. Sie ist die wichtigste Vermittlerin von Werten und wird auch subjektiv als am wertvollsten von allen sozialen Kontexten angesehen. „In allen Fällen wird die Familie am häufigsten als der Ort genannt, wo man den entsprechenden Wert vermittelt bekommen hat“ (Pollack, Müller 2013: 26). Um sich des unkomplizierten Zugriffs auf die innerhalb der Familie gebildeten und gepflegten wertvollen menschlichen Potentiale und das darin enthaltene Sozialkapital sichern zu kön-

nen, hat sich die Kirche zur Schutzherrin der Familie und zu ihrer Legitimationsmacht erklärt. Sie wird in dieser Haltung massiv vom Staat unterstützt, der darin die Verwirklichung seiner verfassungsrechtlich gebotenen besonderen Fürsorge sieht. Es wird aber dabei gern übersehen, dass nicht die kirchlich geschlossene Ehe unter dem besondern Schutz der Verfassung steht, sondern eine rechtsgültig geschlossene zivile Ehe und die Familie (auch ohne Ehe). Eine kirchlich gültige Familie könne dagegen nur durch pastorale und sakramentale Begleitung zustande kommen. Deswegen spricht die Kirchenhierarchie immer in einem Atemzug von „Ehe und Familie“. Eine sakramental geschlossene Ehe ist nach kirchlichem Verständnis der einzig legitime Ausgangspunkt der Familiengründung. Diese Auffassung von der Familie steht aber im Widerspruch zum Grundgesetz und diskriminiert die Familien, die nicht sakramental gesegnet worden sind.

Da die Bereitschaft der Paare ihre Verbindung vor dem katholischen Altar besiegeln zu lassen rapide abgenommen hat (um 60% zwischen 1988 und 2008; innerhalb der letzten Dekade um 15%), ist es für die Kirche immer schwieriger geworden ihren Einfluss auf die Familie auszuüben und ihre Ressourcen abzuschöpfen. Zu den Haupthindernissen, die der Kirche den Zugriff auf gesellschaftliche Ressourcen erschweren, gehören neben der bereits genannten Emanzipation der Familie auch andere gesellschaftliche Modernisierungsprozesse, wie Urbanisierung, Mobilisierung, Individualisierung, Übergang von der Industriegesellschaft zur Dienstleistungsgesellschaft, Ausbau des Rechtsstaates und der sozialen Sicherungssysteme, modernes Erziehungs- und Bildungswesen oder Anstieg der Qualität medizinischer Versorgung (Pollack, Müller 2013). Es wird hier nicht beabsichtigt sämtliche Störfaktoren aufzuzählen, geschweige denn ihren Einfluss zu diskutieren.

Die Problematik des Zugangs der katholischen Kirche zu den gesellschaftlichen Ressourcen darf nicht auf soziokulturelle Ressourcen reduziert werden. Eine wesentliche Rolle spielen auch materielle Ressourcen, die seitens des Staates der Kirche zur Verfügung gestellt werden. Ihr Umfang zu skizzieren habe ich bereits versucht. Anders, als bei den soziokulturellen Ressourcen, fließen die materiellen Ressourcen ungestört weiter und statten die Kirche reichlich mit den Finanzmitteln aus, die sie in diesem Umfang gar nicht benötigt um ihren Auftrag zu erfüllen. Zwischen 2000 und 2010 ist die Zahl der Priester um 10% gesunken. Gleichzeitig hat die Finanzkraft der katholischen Kirche pro Priester um beinahe 20% zugenommen.

4. Degenerationsprozesse innerhalb der katholischen Kirche

Die unabhängigen Beobachter und Analytiker der Lage der katholischen Kirche (Kaufmann 2011; Küng 2011; von Mitschke-Collande 2012), stimmen darin

überein, dass sie sich in einer noch nie dagewesenen tiefen Krise befinde, die Folge eines lang andauernden Degenerationsprozesses sei. Was zeichnet aber diesen Degenerationsprozess aus, den die Kirchenhierarchie nicht wahrhaben will? Da es unmöglich ist in Rahmen dieser Arbeit die Frage zu beantworten, beschränke ich mich auf vier Faktoren: den Schwund der kirchlichen Überzeugungskraft und der religiösen Praktiken, die Kirchenaustritte, den Priestermangel und den Machtmissbrauch.

4.1. Schwund der Überzeugungskraft und der religiösen Praktiken

Die Überzeugungskraft der Kirche ist an dem Stellenwert abzulesen, den die Menschen der religiösen Praxis in ihrem Alltag beimessen. Als die stärksten Indikatoren in diesem Bereich dürfen tägliches Gebet, Gottesdienstbesuch und Bedeutung dieser Praktiken im Vergleich mit anderen Lebensbereichen gelten. Gefragt nach Gebetshäufigkeit antworten in den alten Bundesländern 24% der Befragten, dass sie regelmäßig bzw. täglich beten. In den neuen Bundesländern sind es 12%. Der Gottesdienstbesuch oder andere Formen regelmäßiger religiöser Rituale werden von 22% der Befragten im Westen und 12% im Osten Deutschlands mindestens einmal im Monat praktiziert. Die Bedeutung des Glaubens und der Spiritualität scheidet aber im Wettbewerb mit anderen Lebensbereichen aus. „Unter allen im Religionsmonitor abgefragten Lebensbereichen werden Religion und Spiritualität mit Abstand als die unwichtigsten eingeschätzt“ (Pollack, Müller 2013: 12).

Auch die Nachfrage nach Kasualien nimmt rapide ab. Innerhalb der letzten Dekade ist die Zahl der Taufen nach dem katholischen Ritus um 20% gesunken. Die Zahl der Erstkommunikationskinder ist 2011 im Vergleich zum Jahr 2002 um 25,3% zurückgegangen. Zwischen 2002 und 2011 ist die Zahl der kirchlichen Eheschließungen um rund 15% zurückgegangen.

4.2. Kirchenaustritte

Beide Kirchen in Deutschland haben in den letzten 20 Jahren acht Millionen Mitglieder verloren (Rheinische Post 14.07.2012). Das entspricht rund 16% der Gläubigen. In den letzten zehn Jahren (2001–2010) verlor die katholische Kirche in Deutschland rund 5% ihrer Gläubigen in dem 1,2 Millionen Katholiken die Kirche verlassen haben. Durchschnittlich verlassen somit jährlich rund 120 000 Katholiken die Kirche. In den letzten Jahren lagen die Austrittszahlen unter dem Durchschnitt. 2010 wurde dennoch erneut ein Einbruch registriert: im Vergleich zum Vorjahr stiegen die Austrittszahlen um rund 46%. Somit erreichte 2010 die Zahl der Kirchenaustritte mit 181 193 den zweithöchsten Stand innerhalb der letzten 60 Jahre. 2011 sind 126 488 Katholiken aus der Kirche ausgetreten und

2012 sind 118 288 Austritte gezählt worden. Innerhalb der letzten 30 Jahre (1981–2010) sind 3 413 793 Katholiken aus der Kirche ausgetreten. Gleichzeitig sind aber rund 5 Millionen Katholiken nach Deutschland eingewandert (ZdK Pressemitteilung vom 28.06.2013). Im Endeffekt ist die Bilanz der Mobilität positiv und beschert der Kirche einen Überschuss von 1,6 Millionen Katholiken. Sie profitiert von der Einwanderungspolitik. In der Folge wirken sich diese hohen Austrittszahlen nicht gravierend aus auf die Einnahmen aus Kirchensteuer. Ganz im Gegenteil, das Kirchensteuervolumen wächst. Lediglich die Einnahmen aus Kirchenkollekten gehen zurück.

4.3. Vermeintlicher Priestermangel

Rund 70% der Einnahmen der Diözesanhaushalte werden für die Personalkosten ausgegeben um eine ausreichende pastorale Versorgung zu gewährleisten. Was eine ausreichende Versorgung oder eine Unterversorgung ausmacht, bestimmt die Kirchenhierarchie selbst anhand von Kriterien, die nicht bekannt sind. Für die unzureichende Versorgung wurde der Begriff des Priestermangels geprägt. Die Feststellung des Mangels ist wiederum davon abhängig, wie man den Bedarf definiert und seine Größe beurteilt. Die pastorale Versorgungsintensität müsste eigentlich, ähnlich wie bei der ärztlichen Versorgung, dem Bedarf angepasst werden. Schließlich haben alle der Erlösung bitter nötig, argumentieren die Bischöfe. Dieser Universalanspruch macht es möglich den kirchlichen Bedarf an Ressourcen endlos zu steigern und die Kirche immer als bedürftig erscheinen zu lassen.

In der Regel wird die Versorgungsintensität durch einen oder mehrere Indikatoren erfasst. Dazu zählen die Anzahl der Katholiken pro Priester und die Anzahl der Katholiken pro Pastoraleinrichtung (in der Regel eine Pfarrgemeinde mit Priester) in einem konkreten Ekklesialgebiet, wie Pfarrei, Diözese, Land oder Kontinent. In Deutschland gibt es 1662 Nominalkatholiken pro Priester, aber nur 391 Nominalkatholiken pro Seelsorger und lediglich 46 aktive Katholiken pro Seelsorger. Ein Beweis einer sehr hohen Betreuungsintensität und -dichte, die durch steigende Einnahmen finanziert werden. Das Kirchensteueraufkommen bewegt sich mit 5,2 Mrd. Euro (Stand 2012) auf dem höchsten Stand innerhalb der letzten 20 Jahre. Ein deutlicher Hinweis darauf, dass die Finanzierung der Kirche von dem tatsächlichen Bedarf und der Nachfrage nach ihrem Service abgekoppelt ist. Ein anderer Trend zeichnet sich ab: die Abwendung der Priester von der Pfarrseelsorge. Waren 1997 noch knapp 60% der Priester in der Pfarrseelsorge tätig, sind es nach zehn Jahren nur noch 53% geblieben. 2012 waren 50% der Priester in der Pfarrseelsorge beschäftigt.

Der Priestermangel besteht eigentlich darin, dass es nicht ausreichend viele Priester zur Verfügung stehen um die Leitungsfunktionen in den rund 50 000

kirchlichen Einrichtungen mit ihnen zu besetzen. In der Seelsorge herrscht kein Priestermangel, weil die Nachfrage nach priesterlicher Zuwendung laufend abnimmt. Zusätzlich werden 1 711 ausländische Priester (Stand 2010) und 10 742 Laientheologen in der Seelsorge beschäftigt (Stand 2012). Die Betreuungsdichte (Seelsorger pro Katholiken) ist sehr hoch, während die Studien zeigen, dass ihre Wirksamkeit sehr niedrig ist. Aussichten auf Zunahme der Priesterberufungen gibt es nicht. Die Zahl der neu aufgenommenen Priesterkandidaten ist in den letzten 25 Jahren um rund 70% zurückgegangen. 2012 gab es in den Diözesen 128 neue Priesterkandidaten. Eine niedrige Studienerfolgsquote von weniger als 50% wirkt sich weiterhin negativ aus.

4.4. Machtmissbrauch und Missachtung der Betroffenheit der Laien

Die Kirchenhierarchie propagiert das Verständnis der Kirche gestützt auf den Prinzipien des Dienstes und der Liebe. Die Kirche samt ihrer gottgewollten Hierarchie sei eine Dienerin von Menschen. Die kirchliche Praxis ist aber in vieler Hinsicht von dieser Vorgabe weit entfernt. Ihre auf Hierarchie und Unterordnung basierende Organisationsstruktur erwies sich als ungeeignet, um einem Teil des Klerus den nötigen Respekt vor der Autonomie unmündiger und in der Hierarchie an der niedrigsten Stufe stehender Kinder abzuverlangen. Diese Priester waren nicht in der Lage der Versuchung zu widerstehen ihre Macht und Autorität auf Kosten der Kinder zu missbrauchen und sie als Objekte für pädophile sexuelle Bedürfnisse zu nutzen. Nicht weniger unreif und verantwortungslos zeigten sich die Bischöfe und Ordensoberen, die die beschuldigten Priester jahrzehntelang beschützten und sich bemühten die skandalträchtigen Informationen zu vertuschen.

4.5. Betroffenheit der Laien und ihre Reformforderungen

Ich habe bereits darauf hingewiesen, dass das traditionelle Interaktionsmuster in dem Dreieck Gott, Kirche und Mensch immer weniger Akzeptanz findet. Die Gläubigen fordern ihr Recht auf Beteiligung, Mitsprache und Mitgestaltung. Sie sind nicht mehr bereit das Vermittlungsmonopol der Kirchenhierarchie zu akzeptieren. Sie haben auch das Vertrauen in die Führungsqualität der Kirchenhierarchie größtenteils verloren. Deshalb sehen sie als unvermeidbar an, dass sie die Gestaltung der Kirche selbst in die Hand nehmen und sich von der Kirchenhierarchie nicht länger bevormunden lassen. Aus dieser Überzeugung heraus formulieren sie seit Jahrzehnten ihre Reformforderungen, die jedoch auf taube Ohren stoßen. Zuletzt wurde der Reformbedarf in der katholischen Kirche in dem ZDF-Politbarometer thematisiert. Nach dieser Untersuchung ist

der Reformbedarf sehr stark und beinahe als gleich dringend sowohl von den Katholiken, wie von der gesamten Bevölkerung angesehen. Die höchste Priorität wird der Freiwilligkeit der Zölibatverpflichtung (84% der Katholiken), der Anerkennung von Ehen der Geschiedenen (79%) und dem Priestertum der Frauen (75%) beigemessen (ZDF-Politbarometer 19.02.2013).

Als ein Versuch die Verantwortung der Laien wahr zu nehmen darf der Appell der konservativen deutschen Politiker an die Bischofskonferenz vom Januar 2011 betrachtet werden. In dem Schreiben unter dem Titel „Wie dem zunehmenden Priestermangel begegnet werden kann“ rufen sie die Bischöfe dazu auf konkrete und radikale Schritte gegen den bedrohlichen Mangel an Priesterberufungen zu unternehmen. Hinter dieser politisch motivierten Reformforderung verbirgt sich der Wunsch nach einer intensiveren, flächendeckenden und individuellen pastoralen Versorgung, die mit der abnehmenden Zahl der Priester nicht zu gewährleisten ist. Als ein noch tiefer darin verborgener Wunsch kann der nach Aufrechterhaltung des eigenen sozialen und politischen Status angesehen werden, der besonders bei konservativen Politikern stark von dem Ansehen der Kirche als Institution abhängig ist. Der Untergang des Ansehens christlicher Kirchen zieht unvermeidbar den Statusverlust christlicher Parteien und damit auch der christlichen Politiker und kirchlicher Laienaktivisten mit ihren Verbänden nach sich. „Der Erfolg des Weltgestaltungsauftrags an die Christinnen und Christen hängt unmittelbar zusammen mit der Glaub- und Vertrauenswürdigkeit unserer Kirche (als Institution) zusammen“ (Welskop-Deffaa 2011).

Bilanz

Zusammenfassend muss eine radikale und breitflächige Verknappung kircheneigener Ressourcen in Verbindung mit dem erschwerten Zugriff auf bisher frei zugängliche gesellschaftliche Ressourcen festgestellt werden. Trotz einer langen Reihe von Privilegien, einer beherrschenden Stellung im Sozial- und Bildungssektor und einer sehr personalintensiven Pastoral und Katechese erreicht die Kirche nur eine kleine Minderheit der Gläubigen. Diese Minderheit wird durch die Sinusstudie 2013 zwei Lebenswelten zugeordnet: dem Traditionellen und dem Konservativ-Etablierten. Damit wird die katholische Kirche ihrem Universalanspruch nicht gerecht. Ihr Engagement zugunsten der „Benachteiligten“ in den Ländern mit niedrigem Lebensstandard kann diesen fundamentalen Mangel nicht aufwiegen. Sie stellt lediglich die Verantwortung auf dem Kopf, die eigentlich den Bischöfen aufgetragen worden ist (Christus Dominus: 4–7). Stattdessen schieben die Bischöfe die Verantwortung auf die Laien ab und animieren sie dazu, durch Spendenaktionen und Hilfswerke die strukturelle und territoriale Expansion der Kirche in die sog. Missionsländer zu finanzieren. Ihr

eigener finanzieller Beitrag dazu (s. VDD-Haushalt 2011) beträgt lediglich 1,3% des jährlichen Kirchensteueraufkommens. Das stört sie nicht daran von der Bundesregierung einen 0,7-prozentigen Anteil der staatlichen Entwicklungshilfe an dem Bruttonationaleinkommen zu fordern.

Die katholische Kirche in Deutschland befindet sich in einem Prozess, in dem sie unter der Last der Diskrepanz zwischen der kirchlichen Innenwelt und der „Welt da draußen“ langsam zusammenbricht. Vor dem abrupten Zusammenbruch wird sie lediglich durch ihre Privilegien und die angehäuften Vermögenswerte bewahrt. Sie versteht sich als ein Perpetuum mobile vom Gottes Gnaden, autonom und unabhängig von der menschlichen Akzeptanz und menschlicher Ressourcen. In Wirklichkeit aber ist sie darauf angewiesen nachgefragt zu werden und als glaubwürdig anerkannt zu werden (*Gaudium et Spes*). Der gläubige Christ steht vor einem Dilemma und muss sich für eines der Kirchenverständnisse entscheiden. Entweder akzeptiert er die Kirche als eine Wirklichkeit „nicht von dieser Welt“, oder das sichtbare Arrangement der Kirche mit all dem weltlichen Wohlstand und Einfluss. Die Entscheidung darüber, welche Verpackung der Kirche er bereit ist zu akzeptieren, wird über die Zukunft der Kirche entscheiden.

Die Verpackung der katholischen Kirche bleibt weiterhin prunkvoll voluminös und beeindruckend, nur der Inhalt ist wesentlich kleiner geworden und seine Qualität verschlechtert sich andauernd. Der Staat und die Bürger zahlen aber weiterhin für die Prunk-Verpackung ohne Rücksicht auf die sinkende Qualität des Inhalts und Verringerung der Füllmenge. Am intensivsten versucht Papst Franziskus der Kirche eine neue Verpackung zu geben. Eigentlich ist die Kirchenhierarchie an den Gläubigen wenig interessiert, solange sie mit dem Staat vorteilhafte Bedingungen aushandeln kann. Die katholische Kirche in Deutschland gehört zweifellos zu den reichsten Ortskirchen der Welt. Zum Vergleich: Der Gesamthaushalt des Heiligen Stuhls lag 2010 bei 245,2 Mio. Euro (*L'Osservatore Romano* 3.07.2011) während die Einnahmen einer einzigen Diözese in Deutschland, der Erzdiözese Köln 938,6 Mio. Euro betragen (Stand 2012). Ihr immenses Kapital und die Vermögenswerte ermöglichen der Kirchenhierarchie vielfältige Investitionen (Bautätigkeit, Geldanlage, Erwerb vom Eigentum, Unternehmensbeteiligungen) und das Überstehen längerer Durststrecken. Dabei geraten die Gläubigen ins Abseits, in die Bedeutungslosigkeit. Sollten die öffentlichen und privaten Gelder weiterhin so reichlich und unkontrolliert in die Kirchenkasse fließen, muss mit einer weiteren Expansion der Kirche in der Wirtschaft gerechnet werden. Pro Priester verfügt die katholische Kirche jährlich allein durch Einnahmen aus Kirchensteuer über einen Betrag von 355 288 Euro, während sie ihm eine Vergütung von rund 60 000 Euro zukommen lässt (Brutto-Angabe). Damit nimmt die Kirchenverwaltung allein mit Kirchensteuer beinahe sechsmal so viel ein, wie sie es für die Deckung von eigentlichen Personalkosten benötigt. Die auf diese Weise entstehenden Kapitalüberschüsse müssen angelegt werden. Es

wird daher mit einer zunehmenden Beteiligung der Kirche an den Wirtschaftsunternehmen gerechnet und dadurch mit ihrer steigenden und unsichtbaren Wirtschaftskraft. Die Gläubigen werden nebensächlich und überflüssig. Da die spirituellen Angebote der Kirche immer weniger Abnehmer finden, wendet sich die Kirche den gesellschaftlichen Problemlagen zu und versucht sich als Garantin der Freiheit und der Gerechtigkeit zu profilieren.

Die These von der „Kirche ohne Gläubigen“ hat bereits vor 19 Jahren Pierre Bourdieu formuliert (Bourdieu 2009). Bourdieu suggeriert, dass die Kirche sich ganz bewusst vorrangig dem Ausbau ihre Einrichtungen widmet, um möglichst viele Arbeitsplätze und berufliche Laufbahnen anbieten zu können. Diese Posten besetzt sie dann ausschließlich mit den Leuten, die der Kirche loyal gegenüber stehen und ihre Mitglieder sind. Die Leitungsfunktionen werden von den Klerikern wahrgenommen. Inzwischen ist die Hälfte des Klerus außerhalb der Seelsorge eingesetzt. Diese Beobachtung wird durch die Entwicklung der katholischen Kirche in Deutschland im vollen Umfang bestätigt. Die Pfarreien und Seelsorgestellen spielen bei der kirchlichen Präsenz in Deutschland, anders als in anderen katholischen Ländern Europas, eine untergeordnete Rolle.

In Wirklichkeit verfehlt die katholische Kirche ihren Auftrag und täuscht die Gesellschaft über ihre Bedeutung. Ihre selbst zugeschriebenen Rollen als Garantin des gesellschaftlichen Zusammenhalts und als Vermittlerin von Werten werden durch die Umfragen nicht bestätigt. Eine reiche und privilegierte Kirchenhierarchie wendet sich gemeinsam mit dem Klerus bevorzugt den Reichen und Privilegierten zu und vernachlässigt dabei die Bedürftigen. Es überwiegt die Sorge um das materielle Wohlergehen und den Einfluss der Institution Kirche und ihre Verankerung im Staat anstatt in der Gesellschaft. Ihr Handlungsmuster unterscheidet sich von dem der Wirtschaft sehr wenig. Es basiert auf der Sicherung des freien Zugangs zu den sozialen, politischen und wirtschaftlichen Ressourcen ohne Akzeptanz jegliche Rechenschaftspflichten. Ihre Präsenz in den wohlhabenden Regionen der Welt ist um ein Vielfaches stärker, als in den armen Regionen. Die Wirtschaftskraft der Regionen, nicht die Erlösungsbedürftigkeit von Menschen, entscheidet über die Intensität kirchlicher Zuwendung. Neue Absatzmärkte werden nach dem Prinzip der sozialwirtschaftlichen Expansion erschlossen und langfristig von den Überschüssen aus den Wohlstandsregionen subventioniert. Die bischöflichen und päpstlichen Hilfswerke aus Deutschland spielen dabei eine Vorreiterrolle als eifrige Geldbeschaffer.

Literaturverzeichnis

Annuario Statisticum Ecclesiae (2011). Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
Bericht zur Lage und zu den Perspektiven des bürgerschaftlichen Engagements in Deutschland. Berlin: Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) 2009.

- Böckenförde E.-W. (2006). *Recht, Staat, Freiheit*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (Erweiterte Ausgabe der Erstauflage vom 1991).
- Bourdieu P. (2009). *Rozum praktyczny. O teorii działania*. Kraków: Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brands you trust. The Germany/Trust in Professions* (2013). Reader's Digest, <http://www.rdrtrustedbrands.com/tables/Trust%2520in%2520professions.country.Germany.shtml> [2.05.2013].
- Calmbach M., Flaig B. B., Eilers I. (2013). *MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus*. Heidelberg – München: MDG Medien-Dienstleistung GmbH.
- Calmbach M., Thomas Pater M., Borchard I., Flaig B. (2012). *Wie ticken Jugendliche? 2012. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung. Band 1241.
- Coenen-Marx C. (2011). *Ehrenamtlich in die Zukunft? Beobachtungen zum Ehrenamt in der Kirche*. Im: *Engagiert für das Leben: Einsatz mit Gewinn. Bundesweite Aktion vom 07. bis 14. Mai 2011*, www.woche-fuer-das-leben.de [23.05.2013].
- Diesseits und Jenseits* (1967). Spiegel Nr. 52, S. 38–58.
- Enste D. H. (2004). *Die Wohlfahrtsverbände in Deutschland. Eine ordnungspolitische Analyse und Reformagenda*. Köln: Institut der deutschen Wirtschaft.
- Ethikmonitor 2010*. Hamburger Stiftung Wirtschaftsethik. April 2010.
- Frerk C. (2004). *Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland*. Aschaffenburg: Alibri Verlag.
- Frerk C. (2010). *Violettbuch Kirchenfinanzen. Wie der Staat die Kirchen finanziert*. Aschaffenburg: Alibri Verlag.
- Gaudium et Spes* (1965). Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von Heute. *Gehälter von Klerikern. Evangelische und katholische Kirche 2011*. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid) [5.09.2011].
- GEOlino-Kinderwertemonitor 2010*, http://www.geo.de/_components/GEO/info/presse/files/2010/kinderwerte/Praesentation_PK_final.pdf [28.04.2013].
- Harpprecht K. (2012). *Wer glaubt schon an Auferstehung?* „Die Zeit“ 4.04.2012.
- Haushaltsplan 2011/2012*. Freistaat Bayern.
- Hengsbach F. (2011). *Gottes Volk im Exil. Anstöße zur Kirchenreform*. Publik-Forum Edition.
- Hessel S. (2013). *Empört Euch!* Berlin: Ullstein HC.
- Jalovec A. (2013). *Wiederholungstäter*. „Süddeutsche Zeitung“ 30.04–1.05.2013, S. 27.
- Kasper W. (2011). *Katholische Kirche. Wesen Wirklichkeit Sendung*. Freiburg im Breisgau: Herder.
- Katholische Kirche in Deutschland. Statistische Daten 2012*. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Flyer), http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/Zahlen%20und%20Fakten/Kirchliche%20Statistik/Eckdaten%20des%20Kirchlichen%20Lebens%20in%20den%20Bistuemern%20Deutschlands/Eckdaten_Flyer_2012.pdf [24.07.2013].
- Kaufmann F.-X. (2011). *Kirchenkrise. Wie überlebt das Christentum?* Freiburg im Breisgau: Herder.

- Keul H. (Hrsg.) (2012). *Wandel im Ehrenamt. Entwicklungen und Modellprojekte*. Bonn: Arbeitsstelle für Frauenseelsorge der DBK.
- Köcher R. (2010). *Schwere Zeiten für die Kirchen*. „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ 23.06.2010.
- Kröger M. (2010). *Der geheime Milliardenchatz des Klerus*. „Spiegel“ online 6.04.2010.
- Küng H. (2011). *Ist die Kirche noch zu retten?* München: Piper.
- Mitschke-Collande Th. von (2012). *Schafft sich die katholische Kirche ab? Analysen & Fakten eines Unternehmensberaters*. München: Kösel.
- Nolte P. (2009). *Religion und Bürgergesellschaft. Brauchen wir einen religionsfreundlichen Staat?* Berlin: Berlin University Press (2. Auflage vom Mai 2010).
- Nolte P. (2012). *Wozu noch Religion in Europa?* Vortrag an der Universität Wien am 17.01.2012.
- Oppong M., Wensierski P. (2010). *Sündige Rendite*. „Spiegel“ 13.09.2010, S. 82–83.
- Pollack D. (2010). *Studie „Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt“*. *Bevölkerungsumfrage des Exzellenzclusters „Religion und Politik“ unter Leitung des Religionssoziologen Prof. Dr. Detlef Pollack*, http://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2010/12_2010/studie_wahrnehmung_und_akzeptanz_religioeser_vielfalt.pdf [25.05.2013].
- Pollack D., Müller O. (2013). *Religionsmonitor. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Bertelsmann Stiftung, http://religionsmonitor.de/pdf/Religionsmonitor_Deutschland.pdf [28.04.2013].
- Pollack D., Pickel G., Müller O. (2007). *Church and Religion in an Enlarged Europe* (C&R 2006) Cumulated Codebook. European University Viadrina, http://www.uni-muenster.de/Soziologie/forschung/docs/church_religion_codebuch.pdf [28.04.2013].
- Religiositätsforschung*. Institut zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur (IrG) an der Universität Bayreuth, <http://www.irg.uni-bayreuth.de/de/religiositaetsforschung/index.html> [15.05.2013].
- Religionszugehörigkeit, Deutschland 1970–2011*. Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland (fowid). Erstellungsdatum 29.03.2012, <http://fowid.de/nc/datenarchiv/uebersicht/themenfeld/religionszugehoerigkeiten/> [18.05.2013].
- Schmid J. (2012). *Struktur und Dynamik von Sozialausgaben*, 31.05.2012, <http://www.bpb.de/politik/grundfragen/deutsche-verhaeltnisse-eine-sozialkunde/138831/struktur-und-dynamik-von-sozialausgaben?p=all> [4.05.2013].
- Schwarz F. (2005). *Wirtschaftsimperium Kirche. Der mächtigste Konzern Deutschlands*. Frankfurt a. M. – New York: Campus Verlag.
- Sternberg Th. (2011). *Fatale Selbstmarginalisierung. Zur Lage der katholischen Kirche Deutschlands*. Herder Korrespondenz Nr 11, S. 559–564.
- Traumüller R. (2012a). *Religion als Ressource sozialen Zusammenhalts?* SOE Papers.
- Traumüller R. (2012b). *Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich*. Wiesbaden: Springer VS.
- Wanke J. (Interviewter) (2011). *Wir sind so unbekannt, dass wir schon wieder interessant werden*. „Süddeutsche Zeitung“ 17–18.09.2011.
- Welskop-Deffaa E. M. (2011). *Bericht aus der Arbeitsgruppe 1 der Gemeinsamen Konferenz von ZdK und DBK „Die Präsenz der Kirche in Gesellschaft und Staat“*. 13.05.2011.

- Wie dem zunehmenden Priestermangel begegnet werden kann. Petition.* KNA 21.01.2011.
Zahlen und Fakten 2012/13. Katholische Kirche in Deutschland. Arbeitshilfen 263. Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.
 ZDF-Politbarometer 19.02.2013.
 Zenit, <http://www.zenit.org/de> 28.04.13 (Katolicka Agencja Informacyjna).
 Zollitsch R. (2010). *Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft. Plädoyer für eine pilgernde, hörende und dienende Kirche.* Impulsreferat zur Eröffnung der Herbst-Vollversammlung der DBK in Fulda am 20.09.2010. Pressemitteilungen der DBK Nr. 144 vom 20.09.2010.

Verzeichnis von Abkürzungen

- AGKOD – Arbeitsgemeinschaft der katholischen Organisationen Deutschlands ASE
Annuario Statisticum Ecclesiae (Rocznik Statystyczny Kościoła Katolickiego) BIP
 Bruttoinlandsprodukt DBK Deutsche Bischofskonferenz www.dbk.de.
 FAS – Frankfurter Allgemeiner Sonntagsblatt.
 FAZ – Frankfurter Allgemeine Zeitung, www.faz.de.
 Fowid – Forschungsgruppe Weltanschauungen in Deutschland, www.fowid.de.
 GS – Gaudium et Spes.
 IrG – Institut zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur, Universität Bayreuth.
 KNA – Katholische Nachrichtenagentur.
 MDG – Medien-Dienstleistung GmbH, München, www.mdg-online.de.
 SOEP – Sozio-ökonomisches Panel.
 SZ – Süddeutsche Zeitung, www.sueddeutsche.de.
 VDD – Verband der Diözese Deutschlands, www.dbk.de.
 WZB – Wissenschaftszentrum Berlin.
 ZDF – Zweites Deutsches Fernsehen, www.zdf.de.
 ZdK – Zentralkomitee der deutschen Katholiken, www.zdk.de.

Zusammenfassung

Die Tatsache, dass die katholische Kirche in Deutschland sich durch ein dysfunktionales Verhältnis zwischen ihren Organisationsstrukturen und ihrem Auftrag auszeichnet, ist längst bekannt. Die Ursache für diesen Zustand liegt in dem Überschuss von Finanzmitteln, die der Kirche zur Verfügung stehen und die auf ihre Verwendung warten. Die katholische Kirche in Deutschland gehört zweifellos zu den reichsten und am besten abgesicherten Ortskirchen der Welt.

Der Beitrag stellt ein Versuch dar, die katholische Kirche als ein sozioökonomisches Konstrukt wahr zu nehmen, das nicht nur durch die Glaubenswahrheiten und die hierarchische Ordnung getragen wird, sondern vor allem durch den freien Zugriff auf materielle und soziokulturelle Ressourcen der Gesellschaft. Es wird angenommen, dass nicht das Versprechen der Erlösung und die Aufzeichnung der kirchlich erwünschten Wege der Lebensgestaltung die Grundlage des Fortbestandes der katholischen Kirche als Institution darstellen, sondern der politisch geebnete Zugang zu materiellen und

gesellschaftlichen Ressourcen. Dieser privilegierter Status ermöglichte einen schnellen Ausbau von Präsenzformen und Organisationsstrukturen und in der Folge eine rasche Akkumulation des Vermögens und des politischen Einflusses. Es kommt zu einer Überbetonung von Strukturen gegenüber Inhalten. Die Mehrheit der Katholiken lehnt kirchliche Vorschriften und Empfehlungen ab und hat nur selten Bedarf an pastoraler Zuwendung. Der sog. Priestermangel erweist sich als eine Fiktion. Die Kirche wird mit einem Fahrzeug mit einer überdimensionierten Karosserie und einem sehr schwachen Motor verglichen. Die Betriebskosten der Prachtkarosserie dürfen bei 17 Mrd. Euro jährlich (Summe der Diözesanhaushalte und der Staatsleistungen) liegen und sie garantieren den Klerus einen überdurchschnittlichen Wohlstand. Aus der Analyse und Gegenüberstellung von zwei wesentlichen Präsenzformen der Kirche, der Seelsorge und der Wohlfahrt geht hervor, dass die traditionelle Seelsorge eine untergeordnete Rolle spielt. Es gibt dreimal so viele kirchliche Sozialeinrichtungen wie Seelsorgestellen. In der Seelsorge sind lediglich 7 Prozent aller kirchlichen Mitarbeiter beschäftigt. Aktive Priester bilden lediglich einen Prozent aller Mitarbeiter kirchlicher Einrichtungen. Durch die massive Präsenz im Sozialsektor (die höchste Konzentration kirchlicher Einrichtungen weltweit) monopolisiert die Kirche die Gemeinnützigkeit und zeigt sich blind gegenüber der Benachteiligung und Ausbeutung von Familien. Das Dilemma zwischen der Wahrnehmung der Kirche als einer Wirklichkeit „nicht aus dieser Welt“ und ihrer starken Verankerung in der Welt des Besitzes, der Macht und des Einflusses ist in seiner ganzen Bandbreite von Papst Benedikt XVI. aufgegriffen worden. Er formulierte während seines Besuchs in Deutschland (22.09–25.09.2011) das Postulat der Entweltlichung als einen Rettungsweg und ein Programm. Die Resonanz seiner Empfehlung war unter den Bischöfen kaum wahrnehmbar und beschränkte sich auf Sprachlosigkeit oder Beschwichtigung. Die Sorge Benedikt XVI. um das sinkende Ansehen der Kirche hat sein Nachfolger, Papst Franziskus übernommen und die Kirchenhierarchie zur Besinnung auf den göttlichen Auftrag aufgefordert. Den erfüllt die katholische Kirche in Deutschland eindeutig nicht. Die Ergebnisse von letzten Umfragen bestätigen diesen Urteil.

Schlüsselwörter: katholische Kirche, Kirchenvermögen, Religiosität, Sozialsektor, Seelsorge, gesellschaftliche Ressourcen

Streszczenie

Religijność i postawy wobec Kościoła katolickiego w Niemczech w obliczu przemian dostępu do zasobów materialnych i społecznych. Aktualny stan badań

Artykuł jest próbą spojrzenia na Kościół katolicki jako na konstrukcję opartą nie tylko na prawdach wiary, ale przede wszystkim na zasobach materialnych i społecznych, które stanowią podstawę jego materialnego i społecznego istnienia. Takie rozumienie Kościoła świadomie rezygnuje z aprobaty tradycyjnych kręgów klerikalnych w imię niezależności od kościelnych doktryn i wpływów oraz swobody naukowych dociekań. Kościół katolicki w Niemczech dysponuje jedyną w swoim rodzaju i ekscesywnie rozbudowaną siecią

struktur, które zapewniają mu postrzegalność i są pomocne w umacnianiu przekonania o doniosłości jego roli w społeczeństwie. Jego sieć służb socjalnych należy do największych i najlepiej zabezpieczonych materialnie w skali światowej. Ta potęga struktur kontrastuje z jego mało efektywną obecnością w posłudze duszpasterskiej i powszechnym brakiem zainteresowania jego nauką. Kościół, a zwłaszcza wysoka hierarchia kościelna, nie spełnia właściwie postawionych im przez Założyciela zadań. Tylko co dziesiąty katolik traktuje zalecenia Kościoła w miarę poważnie i przyznaje im doniosłe znaczenie w swoim życiu. Nagromadzone zapasy dóbr materialnych oraz liczne przywileje powodują brak mobilizacji kleru, a przede wszystkim episkopatu, do pracy nad zdobywaniem zaufania społeczeństwa. Utrata zaufania nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji w kwestii wyposażenia materialnego Kościoła, który w dalszym ciągu żyje w ponadprzeciętnym dobrobycie, a nawet jego dochody z podatku kościelnego rosną wraz ze wzrostem obciążenia podatkowego społeczeństwa i bez względu na intensywność przywiązania do głoszonych przez niego prawd.

Dylemat między rozumieniem Kościoła jako rzeczywistości „nie z tego świata” a jego obecnością w świecie realnym został dostrzeżony z całą ostrością i bezkompromisowością przez papieża Benedykta XVI, który wygłosił we Fryburgu tezę o konieczności zerwania przez Kościół związków ze światem posiadania, władzy i przywilejów (*Entweltlichung*). Tezę tę przejął jego następca Franciszek, ale jej recepcja w Kościele powszechnym nie jest szeroka i wezwanie Benedykta XVI nie jest chętnie przyjmowane przez kościelny establishment i związane z nim kręgi społeczne, a zwłaszcza partie chrześcijańskie.

Nauka Kościoła i jego nawoływanie do właściwego stylu życia spotykają się z odrzuceniem większości społeczeństwa, zwłaszcza młode pokolenie nie znajduje w niej odpowiedzi i propozycji, które byłyby gotowe zaakceptować i wprowadzić w życie. Niedostatek powołań kapłańskich i struktura wiekowa księży pozwalają przewidzieć, że dystans między klerem a laikatem szybko się powiększy, zaś rozbudowana sieć organizacji, służb i przedsiębiorstw wymknie się spod kontroli kleru i utraci religijny fundament i kulturową swoistość. Dostępność łatwo dotąd osiągalnych zasobów społecznych, takich jak: zaufanie, akceptacja nauki Kościoła, powszechne uznanie jego zasług, gotowość artykułowania przynależności, uległy radykalnemu załamaniu. Przyczyniły się do tego, oprócz ogólnych przemian społecznych i ekonomicznych, skandale związane z zachowaniem norm moralnych, sankcjonowaniem wykroczeń wąskiego kręgu niesubordynowanego kleru i rozczarowaniem co do postaw hierarchii kościelnej.

Słowa kluczowe: Kościół katolicki, religijność, zasoby materialne, zasoby społeczne, duszpasterstwo, działalność gospodarcza