

ANNA KRÓLIKOWSKA

## WSPÓŁCZESNA POLSKA RELIGIJNOŚĆ W KONTEKŚCIE TEORII ANOMII R. K. MERTONA

### 1. WSTĘP

Wraz z przemianami, jakie zaszły w Polsce w ostatnim dziesięcioleciu, zmienia się oblicze polskiego katolicyzmu. Nowe warunki ekonomiczne, większe otwarcie na zewnętrzne wpływy kulturowe, a tym samym wzrastająca heterogeniczność kulturowa i normatywna, osłabienie znaczenia narodowo-politycznych motywacji religijności, przemiany w strukturze społecznej, to czynniki nie pozostające bez wpływu na życie religijne Polaków. Tradycyjny model Polaka-katolika nadal ma rację bytu, lecz coraz częściej kurczy się do stereotypowej i bezrefleksyjnej deklaracji, za którą nie kryje się faktyczna, pełna religijność. Kościół katolicki jako instytucja, której „oferta” zasadniczo nie podlega zmianom, odbierany jest dziś inaczej niż przed rokiem 1989. Nagłe zmiany i nowe sytuacje stwarzają zwiększone ryzyko anomii, także, a może nawet specyficznie w sferze religijności. Wymagają od jednostek odpowiedzi w postaci reakcji adaptacyjnych. Silnie zaznaczająca się obecność Kościoła w Polsce sprawia, że ludzie wychowani w tradycji katolickiej stają przed niełatwym zadaniem indywidualnego uzgadniania wymagań, oczekiwań i standardów wychodzących od Kościoła z realiami codziennego życia (społecznymi, kulturowymi, moralnymi, ekonomicznymi). Dotyczy to szczególnie ludzi młodych, oficjalnie socjalizowanych do „oficjalnego modelu” religijności. W tej perspektywie jednym z możliwych sposobów przyjrzenia się religijności społeczeństwa polskiego może być prześledzenie typów przystosowań indywidualnych do instytucjonalnych wymogów religijności. Artykuł proponuje przeprowadzenie takiej analizy poprzez odwołanie się do elementów teorii anomii R. Mertona<sup>1</sup>, a dokładniej – do jego typologii adaptacji. Typologia taka, zawierająca socjologicznie interpretowane pojęcie dewiacji, daje możliwość uwzględnienia silnej w naszym społeczeństwie religijności instytucjonalnej bez pominięcia aspektu religijności pozainstytucjonalnej i innych, pozareligijnych norm i wartości. Negatywne kategorie: „niepraktykujący”, czy „niewierzący” w klasycznym badaniu religijności są zwykle odsiewane i nie zdobywamy o nich żadnej wiedzy pozytywnej. Socjologowie religii mówią o malejącej adekwatności i ograniczonej użyteczności tradycyjnych narzędzi i teorii odwołujących się wyłącznie do instytucjonalnego widzenia religijności<sup>2</sup>. Ni-

---

<sup>1</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 195 - 254.

<sup>2</sup> I. Borowik, *Badanie religii i religijności w Polsce w perspektywie nowych socjologicznych teorii religii*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 53 - 54.

żej przedstawiona typologia, przyjmująca religijność instytucjonalną jedynie za punkt wyjścia, mogłaby stanowić pewną propozycję analizy przemian religijności, udostępnić jeszcze jeden sposób sprawiającego częste w socjologii religii kłopoty przejścia od języka teoretycznego do sfery empirii. Znalazłoby w niej połączenie podejście określane przez P. Bergera jako dedukcyjne, wyprowadzające treści z substancjalnie i obiektywnie rozumianej, apriorycznej tradycji religijnej z podejściem indukcyjnym, wymagającym empirycznego poszukiwania form faktycznie funkcjonujących. Posługując się układem odniesienia wyznaczanym przez Kościół, zakładającym swą zasadniczą niezmienność, uzyskujemy możliwość porównywania typów indywidualnego czy zbiorowego przystosowania w różnych okresach, obserwowania ich zmienności, rekonfiguracji czy oceny „funkcjonalności”, odpowiedzi na pytanie: na ile Polacy legitymizują instytucjonalne, kościelne wzory religijności? Poparcia dla zaprezentowanego niżej powiązania podejścia substancjalnego z kontekstem szerszym udziela P. Berger, pisząc o wynikłym z sytuacji modernizacji „imperatywie heretycznym”, zwracając uwagę, że słowo „herezja” łączyć się musi z autorytetem religijnej tradycji, gdyż tylko w stosunku do niej może nastąpić „dewiacja”<sup>3</sup>.

## 2. WSPÓŁCZESNE KIERUNKI PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI

Zgodnie z założeniami funkcjonalistów, elementy systemu kulturowego bądź egzystują tak długo, jak długo pozostają funkcjonalne dla systemu społecznego, a następnie z czasem zanikają, zastąpione przez swoje funkcjonalne równoważniki, bądź przechodzą do czegoś na wzór skansenu kulturowego<sup>4</sup>. Czy religia i religijność w wydaniu kościelnym, instytucjonalnym, w tym religijność zalecana przez Kościół katolicki, są na drodze do stania się takim eksponatem przeszłości? Th. Luckmann twierdził w latach sześćdziesiątych, że instytucjonalna forma istnienia religii jest tylko jedną z jej możliwych form, o kształcie wynikłym ze specyficznych uwarunkowań społeczno-historycznych, zaś warunki życia jednostki w społeczeństwie industrialnym (bądź tym bardziej postindustrialnym – przyp. A.K.) sprzyjają nie tyle zanikowi religii, co jej prywatyzacji<sup>5</sup>. Zdaniem P. Bergera, za sekularyzacją na poziomie społecznym, instytucjonalnym, niekoniecznie podąża sekularyzacja na poziomie świadomości jednostek<sup>6</sup>. Pomimo odejścia od prostej wersji hipotezy o zmierzchu religijności, nie sposób nie stwierdzać w cywilizacjach chrześcijańskich postępowania procesów sekularyzacji i dechrystianizacji, szczególnie tych wyrażających się w osłabieniu powszechnego realizowania tradycyjnego wzoru religijności. Wśród głów-

<sup>3</sup> P. L. Berger, *Modernizacja jako uniwersalizacja herezji*, w: H. Grzymała-Moszczyńska (red.), *Religia a życie codzienne*, cz. I, Kraków 1990, s. 28.

<sup>4</sup> P. Berger i Th. Luckmann zwracają uwagę, że pewne zinstytucjonalizowane wzory działania zachowują trwałość nawet wówczas, gdy tracą swą funkcję adaptacyjną, bowiem gdy są odpowiednio uprawomocnione, wystarczy, że uznawane są za *śluszne*; jednakże trwałość ta jest odwrotnie proporcjonalna do pluralizmu dostępnych jednostkom alternatywnych uniwersów znaczeń; *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

<sup>5</sup> Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, Kraków 1996, *passim*.

<sup>6</sup> P. Berger, *Sekularyzm w odwrócie*, w: „Nowa Res Publica” 1998, nr 1, s. 70.

nych czynników podaje się racjonalizację, rozwój nauki, edukację, urbanizację, heterogeniczność kulturową, pluralizm, globalizację kultur, dużą ruchliwość społeczną, instytucjonalizację jak i zarazem tendencje deinstytucjonalizacyjne, indywidualizm, a więc wszystko to, co składa się na szeroko pojętą modernizację.

L. Kołakowski prognozuje, że religijność chrześcijańska przetrwa bardziej jako kierowanie się ideą dobra czy przeciwstawianie się złu, co odpowiada najogólniej pojęciu realizowania „wartości chrześcijańskich” niż jako uznawanie szczegółowych dogmatów i zaleceń<sup>7</sup>. Współczesne tendencje zmierzają w kierunku przesunięcia religijności ze sfery zinstytucjonalizowanej, wspartej siłą tradycji, autorytetu i społecznego dowodu słuszności w sferę indywidualnego konstruowania wiary, jej interpretacji i przeżywania (religijność bez kościoła). Pojawia się określenie „religijność postmodernistyczna”, którego zadaniem jest oddanie obrazu rodzącej się nowej religijności o cechach synkretycznych, będącej mieszanką indywidualnie dobranych i raczej niespójnych różnych elementów religijnych i parareligijnych. Wskazuje się, że może być ona jedną z możliwych konsekwencji powszechnej współcześnie tzw. religijności selektywnej<sup>8</sup>. Rysują się pewne ogólne tendencje zmian w treści wyznawanej wiary, jak np.: od wyraźnego dystansu wobec transcendencji, w stronę immanencji, od dualizmu w kierunku monizmu, od nastawień eschatologicznych ku doczesności. W społeczeństwach zdominowanych przez prawa rynku, również religia zaczyna być postrzegana jako sfera specyficznych usług, zaś religijność traktowana jako wycinkowe, fragmentaryczne akty korzystania z tychże. W tych warunkach klient prawdopodobnie sam chciałby określać charakter oraz szczegóły dotyczące usługi, stosownie do swoich potrzeb i preferencji.

Religijności Polaków okresu realnego socjalizmu można określić jako religijność w sporej mierze motywowaną postawami opozycyjnymi i patriotycznymi („Kościół ostoja polskich wartości”), co określane jest jako katolicyzm narodowo-polityczny, a co dałoby się szerzej zaklasyfikować jako specyficzny i nietypowy rodzaj religii cywilnej. Po przełomie i w toku transformacji religia i Kościół dla wielu ludzi przestały pełnić uprzednie funkcje pozareligijne, choć instytucja Kościoła stała się widoczna w życiu publicznym i na arenie politycznej. Przestały także być utożsamiane z azylem wolności. Powyższe zmiany znalazły wyraz w widocznym po 1989 r. spadku wskaźników religijności ogólnonarodowej, przy czym tzw. religijność codzienna, indywidualna, konsekwencyjna pozostała raczej na niezmiennym (niewysokim) poziomie. W warunkach demokracji należy spodziewać się przemian polskiej religijności w kierunku od religijności ludu ku religijności z wyboru. Tendencje spontanicznej sekularyzacji i pluralizacji, które w krajach demokracji zachodnich pojawiły się znacznie wcześniej, u nas dopiero się zaznaczają. Ze względu na wielorakie i szerokie uwarunkowania historyczne, a także społeczne i kulturowe, nie może, oczywiście, być

<sup>7</sup> L. Kołakowski, *O tak zwanym kryzysie chrześcijaństwa*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 158 - 164.

<sup>8</sup> J. Mariański, *Religijność postmodernistyczna i sposoby jej badania*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 43, 45.

mowy o prostym powtórzeniu przebiegu tych procesów. I tak na przykład, pluralizm w naszych warunkach dotyczy w większym stopniu konkurującej obecności innych pozareligijnych światopoglądów (konsumpcjonizmu, relatywizmu, pragmatyzmu), w mniejszym zaś odmiennych orientacji religijnych. Z tego powodu, być może, bardziej należy spodziewać się zwiększającej się liczby ludzi, szczególnie młodych, wierzących selektywnie, przy czym selekcji tej dokonywać oni będą w stosunku do propozycji Kościoła katolickiego, aniżeli ludzi wierzących na sposób eklektyczny, co wymagałoby bezpośredniego dostępu do innych religii. Nowe ruchy religijne, obecne w Polsce w skali przedtem niespotykanej, są mimo wszystko mniej rozpowszechnione niż w krajach Zachodu.

### 3. RELIGIJNOŚĆ I JEJ KONOTACJE

Socjologia najczęściej posługuje się jednym z dwóch typów definicji religijności: funkcjonalnym lub substancjalnym (przedmiotowym). Cechą pierwszego jest wysoki stopień uogólnienia, umożliwiający objęcie zakresem definicji także rozmaitych funkcjonalnych ekwiwalentów obecnych w społeczeństwach przemysłowych i poprzemysłowych. Poza zastrzeżeniami merytorycznymi, ujemną stroną są trudności metodologiczne związane z ich operacjonalizacją. Socjolodzy opowiadający się za substancjalną definicją religijności podkreślają, że w każdej definicji ważna jest jej własność delimitacyjna, a religijność wyznaczana jest przez kontekst społeczno-kulturowy danej tradycji religijnej<sup>9</sup>. W myśl przedmiotowego definiowania religii, religijność interpretuje się jako postawę wobec dogmatów, nakazów i zwyczajów religijnych obowiązujących w danej religii, manifestującą się poprzez ich akceptację i zgodne z nimi postępowanie. Zgodnie z definicjami funkcjonalnymi wystarczy, by pewien „układ odniesienia” czy „symboliczne uniwersum znaczeń” spełniały funkcje tradycyjnie przypisywane religii i w ten sposób stanowiły punkt odniesienia dla indywidualnej czy zbiorowej religijności, bez względu na to, czy mają transcendentny czy immanentny charakter, a nawet niekiedy bez względu na to, czy spełniają wymóg utrwalonego, społecznego funkcjonowania. Choć powyższe postulaty szerokiego definiowania religijności pozostają kontrowersyjne i trudno przekładalne na język empirii, również i w sferze badawczej coraz rzadziej religijność postrzega się głównie jako uczestniczenie w zorganizowanych praktykach kultowych. Częściej też zwraca się uwagę na jej procesualny charakter. Niektórzy teoretycy i badacze zjawisk religijności proponują ograniczać się do konstruowania niezbędnych definicji roboczych, operacyjnych.

W niniejszym opracowaniu substancjalne rozumienie religijności odnosi się do normatywnego wzoru człowieka religijnego formułowanego przez Kościół katolicki. Od tego, czy opowiemy się za „treściowym” czy inkluzyw-

<sup>9</sup> W. Piwowarski, *Socjologia religii w Polsce – problemy legitymizacji dyscypliny*, „Przegląd Religioznawczy” 1997, nr 1, s. 5 - 8.

nym sposobem definiowania religijności zależy, czy pewne dewiacyjne sposoby adaptacji zaliczymy jeszcze do religijności, czy już nie. Typy adaptacyjne nie są bowiem tożsame z typami religijności, co jest najbardziej oczywiste w przypadkach reakcji wycofaniowych czy buntu.

#### 4. TEORIA ANOMII

P. Berger przypisuje nomizującej funkcji religii rangę niebagatelną, wręcz podstawową. Nomos traktowany jest jako odwrotność anomii. Tak jak nomos gwarantuje spójność, ład, wspólnie podzielany sens, tak anomia jest najogólniej rozumiana jako rozproszenie, zagubienie wartości i norm, degeneracja więzi społecznych, rozpad usensownionego, intersubiektywnego świata. Religia, nadając nomosowi kosmiczny wymiar i uzasadnienie, najskuteczniej broni człowieka przed chaosem. Anomia zaś, występująca w wersji zbiorowej i indywidualnej, dotyczy nie tylko orientacji moralnej, ale też poznawczej. W procesie sekularyzacji ludzka potrzeba tworzenia nomosu przez nadawanie znaczeń (zdaniem Bergera uwarunkowana biologicznie<sup>10</sup>) zostaje skazana na niepełne i niepewne, bo zsubiektywizowane realizacje. E. Durkheim nazywał anomią zarówno proces, jak i stan rozluźnienia więzi łączących jednostkę z przerastającym ją i generującym wszelkie normy, hamulce i regulatory (ważną rolę odgrywała tu religia) społeczeństwem. Przynieść to miało niepożądane efekty w postaci rozprzężenia popędów wraz z poczuciem zagubienia i osamotnienia jednostki wyrwanej z kolektywnego kontekstu. Zdaniem Durkheima czynnikiem sprzyjającym pojawianiu się anomii są nagle zmiany<sup>11</sup>.

R. Merton umieszcza zjawisko anomii w kontekście strukturalno-funkcjonalnym. Nie formułując *explicitie* jednoznacznej definicji anomii, wyjaśnia mechanizmy jej działania w strukturze społeczno-kulturowej. Polem do zadziałania zjawisk anomijnych jest sytuacja rozbieżności pomiędzy kulturowo propagowanymi wzorami celów a możliwościami ich realizacji w ramach określonej struktury społecznej w sposób zgodny ze zinstytucjonalizowanymi normami. W sensie bardziej ogólnym, wystąpienie zjawisk anomijnych można przewidywać w sytuacji dezintegracji pomiędzy systemem kulturowym a strukturą społeczną; pierwszy formułuje i artykułuje wartości, druga zaś stwarza jednostkom mniejsze lub większe szanse ich osiągnięcia. Merton poddaje analizie cel, jakim jest sukces ekonomiczny jednostki, zaznacza jednak, że jego teoria ma walor narzędzia formalnego, stosowanego do różnych wzorów wartości i norm uznawanych w ramach danego systemu<sup>12</sup>. Przeanalizowanie różnorodnych sposobów ustosunkowania się jednostek do wzorów celów i norm, pozwala na wyłonienie pięciu zasadniczych typów indywidualnego przystosowania. Są nimi: konformizm – akceptująca odpowiedź jednostki na wyzwanie celu wraz z zaleceniami

<sup>10</sup> P. L. Berger, *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii*, Kraków 1997, s. 49 - 53.

<sup>11</sup> E. Durkheim, *Le suicide. Etude de sociologie*, Paris 1960, fragmenty, w: *Typy samobójstw*, w: J. Szacki, *Durkheim*, Warszawa 1964, s. 163 - 192.

<sup>12</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, op. cit., s. 242 - 243.

„prawomocnych sposobów” jego osiągnięcia, innowacja polegająca na aktywnej akceptacji celu z niezastosowaniem się do instytucjonalnie przewidywanych środków, rytualizm, czyli akceptowanie zalecanych środków bez dążenia do osiągnięcia wartości sformułowanej w kategorii celu, wycofanie, czyli odmowa realizowania wszelkich wzorów związanych z daną wartością kulturową i bunt, postawa nie popierająca kulturowych ustaleń co do celu i środków, równocześnie wyrażająca propozycje zastąpienia ich nowymi wartościami i normami. Tylko pierwszy typ reakcji adaptacyjnej określa Merton jako niedewiacyjny, pozostałe to adaptacje dewiacyjne (choć innowacja pozostaje funkcjonalna). Dewiacja nie jest traktowana w kategoriach wartościujących, a jedynie opisowych, jako odejście od kulturowo obowiązujących norm czy wartości w konsekwencji kontekstowo określonej sytuacji.

Typologia sposobów adaptacji Mertona, po którą sięga się często, spotyka się z zarzutami pozornej tylko przejrzystości, rozłączności i wyczerpywania obszaru uniwersum<sup>13</sup>. Powstały różne propozycje poszerzania jej o inne warianty przystosowań. Jednej z nich dostarczył S. Nowak, posługując się konsekwentnie trzema użytymi przez Mertona znakami (+, -, ±) i uzupełniając typologię o inne dające się logicznie wyprowadzić kombinacje<sup>14</sup>. Bez względu na ostateczną liczbę przyjętych typów, rozkład proporcji pomiędzy nimi wskazuje na odpowiednie zaawansowanie procesów anomijnych jako następstwa dezintegracji pomiędzy systemami kulturowym i społecznym oraz pomiędzy podsystemami każdego z nich oraz na istnienie stanu *disequilibrium*, mogącego wiązać się ze zmianą w obszarze normatywnym bądź/i aksjologicznym.

## 5. TYPOLOGIA SPOSOBÓW ADAPTACJI DO INSTYTUCJONALNYCH WYMOGÓW RELIGIJNOŚCI

Analizę zawężono do części polskiego społeczeństwa socjalizowanej w kręgu wyznania katolickiego. Cel, jako wartość nadrzędna, oraz normy-środki potraktowano w kategoriach wyznaczonych przez instytucję, jaką jest polski Kościół katolicki. Wprawdzie takie rozumienie norm i wartości odbiega nieco od zaprezentowanego przez Mertona (społeczne konstruowanie wzorów wartości i norm), uznałam jednak za merytorycznie i metodologicznie uzasadnione zastosowanie kościelnego modelu człowieka religijnego, *notabene* historycznie ukształtowanego również pod wpływami społeczno-kulturowymi, środowiskowymi jako wyraźnie dającego się określić punktu odniesienia. Ponadto znajduje to uzasadnienie w powszechnym deklarowaniu przez Polaków swoich związków z Kościołem. Wprawdzie możemy wyjść z założenia, że wszelkie modele głoszone przez instytucję kościelną, a zwłaszcza modele religijności ludzi świeckich, w dużej mierze funkcjonują w sferze retoryki i mało kto traktuje je poważnie, jednak względem na to, że Kościół, instytucja widoczna w życiu społeczeństwa polskiego, z samej swej

<sup>13</sup> A. Siemaszko, *Granice tolerancji: o teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993, s. 52 - 53.

<sup>14</sup> S. Nowak, *Spółczesność polskie czasu kryzysu*, Warszawa 1984; por. A. Siemaszko, *Granice tolerancji. O teoriach zachowań dewiacyjnych*, Warszawa 1993, s. 58 - 59.

natury stara się wciąż utrzymywać ważność i normę obowiązywania oficjalnych kościelnych modeli, uzasadnia traktowanie ich jako istotnych faktów kulturowych. Dodajmy, że uznanie wzoru religijności katolickiej za wzór kulturowy to niezbędny w naukach społecznych redukcjonizm, pozostawiając na uboczu kwestie związane z przyrodzonym czy nadprzyrodzonym ich pochodzeniem.

Proponowana typologia posługuje się schematem kombinacji reakcji wobec oferowanych wzorów celów i środków służących ich osiągnięciu. Za zasadniczy cel człowieka w wymiarze religijnym w katolicyzmie długo uznawany był cel eschatologiczny. Współczesna tendencja do koncentrowania się na doczesności, wydaje się znajdować wyraz także w Kościele. W nowym Katechizmie Kościoła katolickiego powtarza się sformułowanie: „powołanie do świętości”, z akcentem położonym na dążenie do świętości „tu i teraz”<sup>15</sup>. Zbliżanie się do tego stanu i podtrzymywanie go ma polegać na bliskiej relacji z Bogiem. Oznacza to, że najistotniejszą rolę w religijności indywidualnej Kościół przypisuje doświadczeniu religijnemu. Szeroko rozumiane doświadczenie religijne<sup>16</sup> motywuje i ożywia inne elementy religijności, a jego brak wpływa na rutynizację, przeformułowanie celu, czy zanik religijności. Cel – osobistą relację z Bogiem – osiąga się poprzez środki: a) przestrzeganie sankcjonowanego przez Kościół systemu normatywnego („przez grzech odchodzimy od Boga”), b) praktyki religijne („w komunii świętej przychodzi do nas Jezus”, „w modlitwie spotykamy się z Bogiem”), c) akceptację doktryny (*credo*). Uznając uzupełnioną typologię za poprawniejszą formalnie, w sytuacjach uzasadnionych merytorycznie odwołano się do wersji zaproponowanej przez S. Nowaka. Ponieważ część spośród środków (a) ma także walor autonomicznych wartości etycznych dla osób niereligijnych, ostre wyodrębnienie celów i środków człowieka religijnego, podobnie jak ściśle oddzielenie jednych od drugich przysparza pewnych trudności. Ostatnia z tych kwestii nie dotyczy specyficznie tematyki religijności; zarzut trudności w rozdzieleniu celów i środków ma charakter bardziej ogólny i pojawiał się w literaturze<sup>17</sup>.

Uznając logicznie uzupełnioną typologię za poprawniejszą w sensie formalnym, w sytuacjach uzasadnionych merytorycznie nawiązując do wersji zaproponowanej przez S. Nowaka<sup>18</sup>.

### 5.1. Konformizm (cel +, środki +)

Ten typ przystosowania polega na wysokim stopniu akceptowania i najpełniejszym realizowaniu oczekiwań Kościoła. Konformistą jest czło-

<sup>15</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 1994; *Katechizm Kościoła Katolickiego – komentarz*, Katolicka Agencja Informacyjna.

<sup>16</sup> Przez doświadczenie religijne w wąskim znaczeniu psychologia religii rozumie dostępne niewielu tylko ludziom przeżycia mistyczne. W dalszej części tekstu przez doświadczenie religijne będziemy rozumieli szeroką wersję tego pojęcia.

<sup>17</sup> A. Siemaszko, *Granice tolerancji...*, op. cit., s. 52 - 59.

<sup>18</sup> S. Nowak, *Spoleczeństwo polskie...*, op. cit., za A. Siemaszko, *Granice tolerancji...*, op. cit., s. 58 - 59.

wiek wierzący, dążący do pozostawania w bliskim kontakcie z Bogiem, akceptujący zasadniczo w całości i niejako *a priori* doktrynę Kościoła, starający się stosować w życiu codziennym w sposób nieselektywny moralną naukę Kościoła, uczestniczący przynajmniej w obowiązkowych zbiorowych praktykach i obrzędach religijnych oraz realizujący praktyki indywidualne. Ci wierzący rozwiązują sytuacje konfliktowe wybierając naukę Kościoła. Poza praktykami obowiązkowymi, często realizują praktyki nadobowiązkowe, np. starsi uczestniczą w nabożeństwach tygodniowych, młodszy biorą udział w pielgrzymkach. Z tego typu najczęściej rekrutują się członkowie katolickich ruchów wspólnotowych. Z różnych badań wynika, że liczba Polaków żyjących wiarą, skłonnych w pełni realizować kościelny model człowieka religijnego, konsekwentnie przekładających zewnętrzną religijność na religijność życia codziennego, wynosi około 10%. Ludzie dający się określić jako „ludzie Kościoła” stanowią w Polsce znacznie mniejszy procent niż w podobnie katolickiej Irlandii<sup>19</sup>. Częściej wzór ten realizują kobiety niż mężczyźni, częściej osoby będące w stanie wdowieństwa niż osoby rozwiedzione. Co oczywiste, w tej kategorii mieści się także większość przedstawicieli kleru. Błędem byłoby jednak sądzić, że typ konformizmu reprezentują jedynie ci, którzy „ostali się” poza zasięgiem nurtu procesów sekularyzacyjnych, np. ludzie starzy i mieszkańcy wsi i małych miejscowości. Z racji tego, że współczesna religijność zaczyna także w Polsce tracić charakter religijności losu, religijność w pełnym wymiarze katolicka bywa świadomie wybierana, a akt ten poprzedzony jest refleksją. Wymaga ona wówczas pogłębiania i niejednorazowego uzasadniania. Wyborów takich dokonują również ludzie młodzi, szczególnie jeśli mają możliwość doświadczenia przebywania we wspólnocie religijnej i przyjęcia jej za swoją grupę odniesienia oraz jeśli wyjdzie im naprzeciw rechrystianizacyjna działalność uaktywniającego się w tym kierunku Kościoła. Wydaje się jednak, że w przypadku ludzi młodych zmienna religijności jest bardziej dynamiczna i zaangażowana religijność młodzieży może mieć mniej trwały charakter, szczególnie gdy jest pewną próbą sposobu na życie, etapem poszukiwań odpowiedzi na pytania egzystencjalne.

L. Kołakowski zwraca uwagę, że religia chrześcijańska jest trudnym wyzwaniem i prawdziwych jej wyznawców nigdy nie było wielu. W innym świetle postrzegają tę kwestię socjologowie religii. Zdaniem Luckmanna obecnie brak jest ciągłości pomiędzy historycznie wypracowanym, „zastygłym” w instytucjonalnej formie systemem norm i wartości Kościoła a układami wartości współczesnego człowieka. Coraz mniej osób postrzega swoje „znaczenia” jako tożsame ze zinstytucjonalizowanymi w ramach Kościoła<sup>20</sup>. W tej sytuacji termin „konformista” traci swą moc deskryptywną zgodną z jego leksykalnym znaczeniem (konformizm wobec norm grupowych). W rzeczywistości zachowania odpowiadające temu typowi często wymagają postawy nonkonformistycznej.

<sup>19</sup> M. Marody, *Selektywnie religijni...*, op. cit., s. 235.

<sup>20</sup> Th. Luckmann, *Niewidzialna religia...*, op. cit., passim.

## 5.2. Rytualizm (cel -, środki +)

Do rytualistów należą ludzie nie dostrzegający celu, nie orientujący się na niego, przy czym środki uznane kulturowo, społecznie, czy, jak w tym przypadku, instytucjonalnie za prawomocne nabierają dla nich właściwości celów samych w sobie. Rytualiści uczestniczą w praktykach religijnych, zasadniczo przestrzegają katolickiego kodeksu moralnego i litery prawa kanonicznego, choć ten sposób postępowania nie prowadzi ich do wiary w Boga i kontaktu z Absolutem. U rytualistów brak jest przeżywanego subiektywnie doświadczenia religijnego, nie pojawia się także potrzeba dążenia, by je osiągnąć. Osoby te nie próbują podważyć autorytetu Kościoła w kwestiach doktrynalnych i deklarują swoją przynależność do Kościoła. Jest to jednak religijność bez wiary, nie pogłębiona i na ogół bezrefleksyjna. Sprzyja jej w pewnym stopniu propagowany, wciąż jeszcze w polskim duszpasterstwie, wzór tradycyjnego katolicyzmu opartego na rytuale i obrzędowości oraz praktycznie monopolistyczna pozycja katolicyzmu. Motywacja, nie zawsze świadoma, wiąże się z traktowaniem religii jako danej, zastanej i obowiązującej z racji dziedziczenia społecznego lub polega na konformizmie społecznym. W polskim społeczeństwie do charakterystyki rytualizmu często przystawała religijność chłopska, stanowiąca ważną formę życia zbiorowego. Ten sposób adaptacji bardziej odpowiada ludziom starszym, chcącym zachować w możliwie nienaruszonym stanie swoje ustalone już poczucie tożsamości, w którym religijność jest dość istotnym składnikiem.

Merton wskazywał na leżącą u podstaw rytualizmu silną internalizację norm w procesie socjalizacji, co miało przynosić konsekwencje w postaci sztywnego trwania przy ich przestrzeganiu. Jednak można założyć, że adaptacja typu rytualistycznego bywa świadomie wybierana, dając możliwość odwołania się do tradycji, pozwalając na poczucie zakorzenienia potrzebne w sytuacji zbyt wielu i zbyt szybkich zmian. Rytualizm jako forma przystosowania może stanowić etap procesu sekularyzacji. Obserwuje się pewną prawidłowość, zgodnie z którą na ogół w pierwszej kolejności zanika wiara religijna, zostaje jednak zachowany związek z Kościołem i realizowanie praktyk religijnych<sup>21</sup>. Przystosowanie poprzez „poprzestawanie” na rytualizmie może wskazywać na unikanie trudnej i coraz bardziej kłopotliwej intelektualnej konfrontacji z prawdami objawionymi Kościoła.

## 5.3. Innowacja w sferze celów (cel ±, środki +)

W Mertonowskiej klasyfikacji ten rodzaj przystosowania mieściłby się w kategorii rytualizmu. Daje się jednak wyodrębnić sytuacje, w których wierność tradycyjnym normom zaczyna służyć innym celom, pełnić inne niż założone, pierwotne funkcje. W perspektywie psychologicznej trudno jest przeprowadzić ostrą granicę pomiędzy rytualizmem a innowacją w sferze celów: każde zachowania o charakterze rytualnym czemuś służą, jak

<sup>21</sup> J. Mariański, *Religia i Kościół w społeczeństwie pluralistycznym*, Lublin 1993, s. 132.

choćby redukcji napięcia. Celem rytualistycznego przywiązania do wzoru religijności kościelnej jest najczęściej dążenie do zachowania ważnego składnika tożsamości. Tam, gdzie pojawia się innowacja celu w sensie socjologicznym, obecny jest aspekt ponadindywidualny. Typ ten polega na akceptacji i przestrzeganiu norm instytucjonalnych dotyczących zachowań zewnętrznych przy równoczesnym przeformułowaniu celu. Dominującym celem-wartością może stać się potwierdzenie tożsamości narodowej, wyrażanie przywiązania do korzeni kulturowych, opozycja wobec postrzeganych jako zagrażające wpływow obcych. Normy-środki z obszaru religijnego mogą stanowić legitymizację działań politycznych, zapewniać wiarygodność czy to sprawującym władzę, czy opozycji. Udział w ceremoniach religijnych, spotkaniach z pielgrzymującym Janem Pawłem II mogą być sposobem na podtrzymanie i „uświęcanie” wartości narodowych, dowartościowanie się jako „Polaków, którzy mają swojego papieża”, deklaracją postaw politycznych, ideologicznych, także kwestią interesu. W polskiej odmianie katolicyzmu jest to o tyle łatwe, że elementy narodowe są w niej mocno zaznaczone i religia nadal pełni wiele funkcji pozareligijnych (politycznych, pronarodowych, prokonserwatywnych). Ten rodzaj interpretowania religijności, choć obecnie bardziej widoczny dzięki środkom masowego przekazu, indywidualnie reprezentowany jest już nie tak powszechnie jak przed przełomem 1989 roku, a z aktywnym udziałem Kościoła w życiu publicznym solidaryzuje się tylko mniejszość Polaków. Prawdopodobnie przeważają tu ludzie ze starszych kategorii wiekowych. Być może w tym typie adaptacji znalazłaby się także część przedstawicieli stanu duchownego.

Innym rodzajem celu może być dążenie do zmanifestowania pozycji materialnej i społecznej. Pełen przepychu ślub kościelny czy Pierwsza Komunia nabierają ważnego znaczenia dla podkreślenia własnego wysokiego miejsca w systemie stratyfikacji ekonomicznej, przy czym zupełnie bezrefleksyjnie, aczkolwiek formalnie poprawnie potraktowany zostaje wymiar religijny tych uroczystości.

#### 5.4. Innowacja w sferze środków (cel +, środki ±)

W tym typie przystosowania jednostka odczuwa potrzebę doświadczenia religijnego, poszukuje i odnajduje kontakt z Bogiem, przy czym ów „Bóg” ma atrybuty zgodne z chrześcijańskim *credo* (jest Bogiem osobowym, uwzględniona jest osoba Jezusa), natomiast choćby częściowo, lecz świadomie nie stosuje się do nakazów i zakazów Kościoła w sferze postępowania, czyni odstępstwa od przedkładanych przezeń prawd wiary, bądź rezygnuje z pewnych ważnych dla katolicyzmu praktyk religijnych. Do tej bogatej i niejednorodnej kategorii przede wszystkim zaliczyć należy więc przedstawicieli tzw. katolicyzmu selektywnego, wybiórczo traktujących prawdy wiary, nakazy moralne i obowiązki związane z praktyką religijną, kierujących się własną, prywatną ich interpretacją, jednocześnie wierzących, że nie przeszkodzi im to pozostawać w kontakcie z Bogiem. Autorytet Kościoła dla tych osób nie jest na tyle silny, by wyznaczać model, zgodnie z którym

ma być realizowana religijność. W badaniach przeprowadzonych w 1998 roku przez GfK Polonia aż 53% ankietowanych stwierdziło, że są religijni na swój własny sposób<sup>22</sup>. Do tej klasy zaliczylibyśmy także tzw. „wierzących niepraktykujących”, pod warunkiem, że znaleźli oni swój sposób na realizację tej wiary, że nie jest ona jedynie deklaracją bez pokrycia. Są wśród nich osoby negatywnie nastawione do instytucji Kościoła i takie, które, choć nie nastawione negatywnie, na swojej drodze do Boga nie posiłkują się Kościołem. Oto wypowiedź jednej ze studentek: „Pokochałam Boga i chcę czynić to, co się Jemu podoba [...]. Nie zgadzam się z tradycją katolicką, nie mogę zgodzić się z tym, aby człowiek w sukni [...] mówić o życiu w rodzinie”. Innowacje w sferze środków stosują także ci, którzy zamiast do instytucji pośredniczącego między *sacrum* i *profanum* kapłana wołają odwołać się bezpośrednio do Biblii jako źródła objawienia. Innowatorami są także katolicy łączący swoją wiarę w Boga z wiarą, w źle widziane przez Kościół, astrologiczne przepowiednie, horoskopy, tarota, magię, okultyzm, numerologię, parapsychologię itp. Również ci, według których w spotkaniu z transcendencją – Bogiem o chrześcijańskiej proveniencji i charakterze pomocne są techniki zapożyczone np. z religii Wschodu lub uczestnictwo w alternatywnych ruchach czy wspólnotach religijnych i parareligijnych. Nowe ruchy religijne nie zawsze bowiem przywodzą swoich uczestników do pełnej konwersji (buntu), mogą doprowadzać do zapożyczania tylko pewnych elementów tych subkultur, a następnie wkomponowywania ich w indywidualne struktury poznawcze, wyposażone w elementy o chrześcijańskim, katolickim rodowodzie. Tendencje związane z ruchem Nowej Ery mają w Polsce stosunkowo niewielki zasięg<sup>23</sup>. Można się spodziewać, że w stosunkowo największym stopniu podlega im młodzież, głównie inteligencka, ze środowisk dużych miast. Należy jednak wziąć pod uwagę, że w przyszłości nowe prądy kulturowe mogą być rezerwuarem dostarczającym dodatkowych lub alternatywnych sposobów realizacji potrzeb religijnych czy odpowiedzi na pytania egzystencjalne. Jak wynika z badań, w opinii 42% Polaków religia rozumiana na sposób instytucjonalny nie dostarcza odpowiedzi na najważniejsze pytania<sup>24</sup>. O popycie w Polsce na nową, odświeżoną percepcję religijności świadczy np. popularność, jaką cieszyły się książki heterodoksyjnego jezuity A. de Mello.

Innowatorstwo w sferze środków wykazują także heterodoksyjne w stosunku do katolicyzmu wspólnoty wyznaniowe i kościoły, a nawet niektóre wspólnoty laikatu tworzące się przy samym Kościele katolickim. Wydaje się, że łącznie pod niejednorodną kategorię innowatorów podpada rosnąca liczba Polaków. Chcąc dotrzeć do tej kategorii, konieczne jest dokładne

<sup>22</sup> Wyniki badań wskazują, że w pierwszej kolejności katolicy selektywni wycofują swoją akceptację w odniesieniu do formułowanych przez Kościół norm moralnych, szczególnie tych mających regulować życie seksualne (tzw. prywatyzacja ciała), najsilniej zaś utrzymują się normy podstawowe, uniwersalne. Wyraźnie zaznacza się selektywne podejście do praktyk religijnych. Najdłużej utrzymują się praktyki jednorazowe, związane z prywatnym życiem rodzinnym, por. J. Marjański, *Religia i Kościół...*, op. cit., s. 182 - 183.

<sup>23</sup> Zdaniem W. Piwowarskiego w społeczeństwie polskim zjawiska parareligijne nie są przeżywane jako sprzeczne z wyznawaną religią czy jako alternatywa dla niej i odnoszą się zasadniczo tylko do kwestii zdrowotnych; W. Piwowarski, *Wartości społeczne stwa polskiego*, w: *Religijność Polaków 1991*, Warszawa 1993, s. 51.

<sup>24</sup> I. Borowik, *Religijność ogólnonarodowa i codzienna w Polsce – przemiany*, w: „Przegląd Religioznawczy” 1993, nr 2 (168), s. 101.

poznanie sfery świadomości religijnej nie tylko w odniesieniu do religijności kościelnej.

### 5.5. Wycofanie (cel -, środki -)

Reakcję adaptacyjną typu wycofaniowego przejawia ktoś aktualnie areligijny, nie starający się zastąpić instytucjonalnych wzorów religijności (celów lub środków) ich ekwiwalentami, choćby na mocy wcześniejszych decyzji i wysiłków rodziców formalnie do Kościoła należał lub też jeśli uprzednio sam był osobą wierzącą czy praktykującą. W tej kategorii mieści się indyferentyzm religijny i bierny ateizm. Droga do adaptacji typu wycofaniowego może prowadzić przez religijność selektywną. M. Marody w oparciu o badania empiryczne stwierdza, że osoby, które oddaliły się od światopoglądu chrześcijańskiego i nie przyswoiły alternatywnego światopoglądu laickiego cechuje światopogląd nazwany przez autorkę anomijnym, związany z pustką aksjologiczną i poczuciem braku sensu<sup>25</sup>. Kategoria wycofanych jest według statystyk niewielka, wydaje się jednak rosnąć, głównie w dużych miastach, i jeśli rozszerzyć ją o liczbę tych, którzy tylko w kilku najważniejszych momentach życia, takich jak chrzest dziecka lub pogrzeb rodzica, odwołują się do form religijnych, praktycznie uzyskalibyśmy znaczny wzrost jej liczebności.

### 5.6. Fiksacja na celu (cel +, środki -)

Jednostka tego typu uznaje istnienie Boga, lecz nie wynikają z tego żadne praktyki czy zobowiązania. Ten swego rodzaju deizm bywa określany jako wiara bez religijności. W perspektywie dynamicznej zauważa się, że w procesie sekularyzacji na poziomie indywidualnym najpóźniej zanika wiara w Boga osobowego. Fiksacja na celu może stanowić więc mniej lub bardziej utrwalaony etap tego procesu. Dodajmy, iż zapożyczony od S. Nowaka termin „fiksacja” pełni jedynie rolę formalnie porządkującą i nie odnosi się do psychologicznej charakterystyki tego rodzaju religijności czy też typu adaptacji.

### 5.7. Bunt (cel ±, środki ±)

Bunt polega na aktywnym przeformułowaniu celów i środków. Do tego typu przystosowania zaliczyć należałoby kilka różnych rodzajów postaw. Jednym z nich jest czynny, polemiczny ateizm, świadomie promujący inne, doczesne wartości i standardy zachowań oraz sposoby opisywania świata. Klasycznym przejawem buntu przeciw wartościom i normom kościelnym, gdzie cele i środki formułowane są na zasadzie opozycji, są młodzieżowe

<sup>25</sup> M. Marody, *Selektywnie religijni...*, op. cit., s. 249.

subkultury satanistyczne, choć ich tło daleko wykracza poza bunt o charakterze religijnym. Buntem jest też konwersja w stronę któregoś z ruchów religijnych, kultowych, czy parareligijnych. Boga osobowego rozumianego na sposób chrześcijański (katolicki) może zastąpić inny rodzaj Absolutu, np. o charakterze panteistycznym, cel może być równoznaczny z osiągnięciem oświecenia, zrównoważonego stanu umysłu czy nirwany. Inny rodzaj postaw odpowiadający kategorii buntu zawierają poglądy i tendencje liberalne i modernistyczne w ramach katolicyzmu, proponujące zmiany dotyczące środków realizacji życia religijnego, a także treści odpowiadających wartości-celowi (np. Bóg – pobłażliwy przyjaciel na miejsce Boga – sprawiedliwego sędziego). Cechą jednostek zbuntowanych, obecną w Mertonowskiej analizie, jest tendencja do organizowania się w celu dokonania zmiany. Jednak w krajobrazie polskiej religijności trudno doszukiwać się zorganizowanych działań o charakterze reformatorskim. Polacy nie buntują się oficjalnie przeciwko dogmatom, celibatowi księży, czy kapłaństwu wyłącznie dla mężczyzn, co pozostaje żywotną kwestią na Zachodzie. Tzw. religijność postmodernistyczna, polegająca na tworzeniu swoistych „koktajlów” religijnych, dowolnym synkretycznym konstruowaniu tego, w co i jak się wierzy, jest rodzajem buntu sprywatyzowanego. Uwarunkowania tych poszukiwań leżą z jednej strony w zanegowaniu schematów konwencjonalnej religijności, z drugiej strony – w reakcji na mody i prądy kulturowe<sup>26</sup>.

## 6. ZAKOŃCZENIE

Zdaniem autora *Teorii socjologicznej i struktury społecznej*, warunkiem trwania systemu założonego według danych reguł jest dominacja reakcji niedewiacyjnych, konformistycznych; w innym wypadku system społeczno-kulturowy jest zagrożony anomią<sup>27</sup>. P. Berger, pisząc o słabnięciu legitymizacji religijnego świata, zwracał uwagę na coraz słabszą i mniej wiarygodną transmisję międzypokoleniową<sup>28</sup>. Anomia nie tylko „rozszerza się”, jak chce Merton, lecz także schodzi w dół po drabinie pokoleń. Rytualizm, w bliskiej perspektywie pozostaje funkcjonalny dla systemu, ale erozja świata opartego na tak słabych podstawach społecznych może pozostawać kwestią kilku pokoleń. Z drugiej strony, prognozy dotyczące jednokierunkowych przemian od religijności kościelnej do społeczeństwa zsekularyzowanego nigdy nie dawały się prosto potwierdzać. Nie można jednak nie zauważać słabnięcia religijności instytucjonalnej Polaków, hamowanego i opóźnianego wprawdzie związkami katolicyzmu z rodzimą tradycją i oddaniem dla osoby Jana Pawła II.

<sup>26</sup> Przyjmując perspektywę Luckmanna, do katalogu alternatywnych wartości kulturowych doliczyć by należało takie nietranscendentne, antropocentryczne wartości jak zdrowie, kult ciała, młodości, seksualności, posiadania, które wraz ze sposobami ich osiągania byłyby nowymi formami najszerzej pojmowanej religijności. Podobnie rolę funkcjonalnego równoważnika religijności mogłaby spełniać psychoterapia, choć Polacy rzadko darzą ją zaufaniem.

<sup>27</sup> R. K. Merton, *Teoria socjologiczna...*, op. cit., s. 204, 242.

<sup>28</sup> P. L. Berger, *Święty baldachim...*, op. cit., s. 82 - 89.

Obserwując wielokierunkowe modyfikacje, innowacje i przeformułowania, wyjściowej na naszym gruncie kościelnej religijności katolickiej, mamy szansę uzyskać możliwie pełny i aktualnie uchwycony obraz polskiej religijności. Przedstawiając kategorie przystosowań nie uniknęliśmy mankamentu nieostrości w wyodrębnianiu poszczególnych typów. Prawdopodobnie nie udało się także pomieścić w typologii wszystkich przejawów religijności. Jak na przykład umieścić w niej religijność sporej liczby osób, które swoje związki z *sacrum* odnawiają jedynie w najtrudniejszych dla siebie momentach życia, gdy, mówiąc językiem fenomenologów, stykają się z sytuacjami granicznymi?

Zdajemy sobie sprawę, że teoria Mertona pojawia się tu w niepełnej formie, okrojona o wątki związane ze strukturalną eksplikacją uwarunkowań anomii. W kontekście religijności, anomia ma inne, bardziej skomplikowane kulturowe i strukturalne przyczyny. W języku funkcjonalistów być może należałoby mówić o rozprzężeniu podsystemów w obrębie systemu kulturowego, segmentacji struktury społecznej i dezintegracji w obrębie nieformalnych struktur społecznych (głównie rodziny). Z perspektywy jednostki wskazać można na dezintegrację, racjonalizację i autonomizację ról społecznych, pełnionych w różnych sektorach struktury społecznej oraz sytuację zmuszającą do wyboru pomiędzy konkurencyjnymi „strukturami wiarygodności”. Jest oczywiste, że wartość-cel w wersji przez nas sformułowanej nie może być w prosty sposób porównywany do wartości-celu, jakim rozumiał go Merton. Nie należy do kategorii dóbr rzadkich, którego dostępność byłaby ograniczona, ani też dążenie do niego i osiągnięcie go nie pozostaje w tak bezpośrednim związku z osadzeniem jednostki w kontekście społecznym. Postrzeganie jednostki jako stojącej przed zadaniem konfrontacji z jednej strony z zastanymi wzorami tradycyjnej religijności instytucjonalnej, zaś z drugiej, z realiami współczesnego życia codziennego i nowych zjawisk kulturowych, pozwala na przyjęcie zastosowanej tu optyki. Przy czym, pojęcie adaptacji ma tu znaczenie szersze niż jedynie jako zachowania reaktywne, uwzględnia także możliwość wprowadzanie nowych, twórczych elementów. Poza badaniem adaptacji jednostek do poszczególnych wzorów kulturowych, z pewnością interesujące byłoby przyjrzenie się sposobom radzenia sobie jednostek z wielością i sprzecznością tych wzorów, czyli adaptacji do „wielosystemowej” kultury.

CONTEMPORARY POLISH RELIGIOUSNESS  
IN THE CONTEXT OF ROBERT MERTON'S ANOMIE THEORY

S u m m a r y

Many quick changes, as a rule, do increase a possibility of anomie. Also, or even – especially, in the field of religiousness. After the period of transition the old model according to which „to be Pole is to be Catholic” still persists, but the new situation (in its political, economical, social and cultural aspects) has much influenced and changed Polish religiousness. Nowadays in Poland

people is meeting an uneasy task to reconcile, on one hand, the requirements and standards of Polish traditional Catholic Church addressed to them as to worshippers, with the new reality and its demands – on the other. Individuals react using some adaptive strategies. In this paper an attempt to analyse Polish religiousness in context of R. K. Merton's adaptive behavior typifying has been carried out. The aim and means have been assumed in the language of church religiousness. Only a few per cent of Polish society consequently accomplish the church model of religiousness in their lives (conformity). It might be expected that other types of reactions can be classified correspondingly to other types of individual adaptive behaviors like innovation, ritualism, withdrawal, contestation, etc.