

JÓZEF BANIAK
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Instytut Socjologii

Świeckie elementy w jednorazowych praktykach religijnych katolików miejskich. Studium socjologiczne na przykładzie badań w Kaliszu

Uwagi wstępne

Czym są rytury przejścia i jaką rolę odgrywają w religijności ludzi? Czym jest desakralizacja i w jaki sposób oddziałuje na rytury przejścia? Czy rytury przejścia podlegają procedurom badań socjologicznych? Czy w Polsce obecnie obserwujemy desakralizację rytów przejścia, zarówno w życiu osobistym, jak i w życiu rodzinnym i wspólnotowym katolików? Pytania te znajdują się u podstaw prezentowanego tu opracowania, gdyż ukierunkowują jego zakres i przekaz informacyjny adresowany do środowiska czytelniczego. Na pytania te odpowiem pokrótce, wykorzystując w tym celu wyniki własnych badań socjologicznych poświęconych w szerszym zakresie elementom świeckim w kulcie religijnym i w świętach religijnych, obchodzonych w rodzinach katolickich w Polsce, w ramach których istotne miejsce zajmują właśnie rytury przejścia¹. Ze względu na dalece ograniczony zakres tego opracowania uwagę skoncentruję wyłącznie na wybranych elementach zjawiska desakralizacji wszystkich rytów przejścia. Warunki metodologiczne wskazanych wyżej badań ukażą w kolejnych częściach opracowania, a dotyczących poszczególnych rytów przejścia.

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

¹ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*, Kraków 2007.

wobec niego, a jednocześnie 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”². W. Piwowarski twierdzi, że każdy z rytów przejścia spełnia specyficzną funkcję: „chrzest wprowadza mieszkańca parafii do społeczności religijnej, lokalnej i ogólnokościelnej, pogrzeb wyprawia 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”³.

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 jednoczesne zastępowanie ich wątkami typowo świeckimi. Inaczej mówiąc, desakralizacja oznacza proces zeświecczenia religijnych zachowań i działań ludzi, którzy z różnych powodów i motywów nadają czynnościom religijnym świecki charakter i wymiar. W *Encyklopedii katolickiej* czytamy, że „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”⁴.

Odmienne poglądy w tej kwestii głosi 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, że „proces desakralizacji nie eliminuje tego nastawienia do religii, gdyż sekularyzacja jest procesem społecznym, który obejmuje instytucje, kulturę i organizację społeczną, a nie dotyczy osoby ludzkiej”⁵.

Odpowiadając na ostatnie pytanie wyżej postawione, należy zaznaczyć, że w Polsce nie zrealizowano odrębnych badań socjologicznych nad procesem desakralizacji rytów przejścia, jak i nad postawami katolików wobec tych religijnych praktyk jednorazowych. Jedynie marginalnie w niektórych badaniach krajowych i lokalnych „dotykano” tego ważnego poznawczo problemu. Nikt też z badaczy religijności katolików polskich nie zwracał szczególnej uwagi na nasilający się praktycznie proces desakralizacji praktyk kultowych, w tym jednorazowych, i świętowania religijnego katolików, bezpośrednio związanego z tymi praktykami religijnymi. Lukę tę częściowo wypełniły moje badania socjologiczne

² J. Mariański, *Dynamika przemian religijności wiejskiej w rejonie plockim w warunkach industrializacji (1967-1976)*, Poznań – Warszawa 1984, s. 300-301.

³ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Warszawa 1971, s. 173-174.

⁴ Zob. R. Łukaszyk, B. Smala, *Desakralizacja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 3, Lublin 1985, s. 1090-1011.

⁵ M. Radwan, *Rodowód sekularyzacji*, „Chrześcijanin w Świecie”, 1976, nr 10, s. 13-25.

zrealizowane w pierwszej dekadzie obecnego wieku w środowisku katolików dorosłych, młodzieży i dzieci szkolnych, poświęcone desakralizacji kultu religijnego i świąt religijnych, w tym laicyzacji rytów przejścia⁶. W tym opracowaniu ukazuję tylko wybrane aspekty wyników tych badań. Problemem zasadniczym jest tu rozumienie przez katolików treści rytów przejścia i ceremonii liturgicznych z nimi związanych, jak i uroczystości świeckich im towarzyszących. Natomiast mniej ważna jest tu wierność tym obyczajom, chociaż to one są preferowane przez ludzi, a znaczenie ma głębsze przeżycie i właściwe zrozumienie związku ich ze wspólnotą religijną, odczytanie jednoznacznie religijnego charakteru lub wydźwięku tych rytuałów.

W świetle tego należy zapytać, czy katolicy w Polsce poprawnie 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 religijnymi? Czy w tych praktykach religijnych są widoczne także elementy świeckie, a jeśli są widoczne, to w jakim stopniu występują one w każdej praktyce z osobna? Czy katolicy polscy deprecjonują sakralny wymiar rytów przejścia jako praktyk religijnych, źle wyjaśniając lub lekceważąc ich religijny sens i cel? Problem ten badałem w Kaliszu, chcąc dostrzec elementy laickie, jako skutek desakralizacji w kulcie i świętowaniu religijnym katolików, związane z tymi praktykami. W dalszej analizie wyników badań ukazuje 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.

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, stąd odgrywa on główną rolę w kolejnych etapach jej biografii, zarówno w aspekcie religijnym, jak i w aspekcie świeckim.

Z tego względu niezmiernie ważne jest zarówno osobiste nastawienie katolików do sakramentu chrztu dzieci, jak i do świętowania związanego z tym obrzędem religijnym, realizowane w środowisku rodzinnym ochrzczonego noworodka⁷. Problem ten uwzględniłem w dwukrotnych badaniach socjologicznych w Kaliszu w roku 1991 i w 2001 roku wśród tutejszych 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 bada-

⁶ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce*, cyt. wyd.

⁷ Zob. J. Baniak, *Zachowania katolików Kalisza dotyczące chrztu dzieci*, „*Studia Gnesnensia*”, 2005, t. 19, s. 353-375.

nych 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 zwyczajną „kartę wstępu” do struktur kościelnych, która umożliwi ich dziecku w perspektywie czasowej korzystanie z innych sakramentów? Na te i inne jeszcze pytania odpowiadało w kwestionariuszu ankiety łącznie 1240 osób, w tym w pierwszych badaniach 586 i w drugich badaniach 654 respondentów. W grupie tej było 715 kobiet (61,1%) i 455 mężczyzn (38,9%).

Czy respondenci znają istotę chrztu? Niestety, jedynie co dziesiąty respondent podał prawidłową definicję chrztu, a w drugim terminie badań, po upływie 10 lat, odsetek ten zmniejszył się o 2,3%. Ponad połowa badanych (54,6%) podała niepełną definicję chrztu, w której brakowało niektórych elementów wskazanych w katechizmie Kościoła. Całkiem błędne określenie istoty oraz celu tego sakramentu podało 13,1% badanych, w tym więcej w 2001 roku (14,1%) niż w 1991 roku (11,9%). Ponadto, co piąty badany kompletnie nie potrafił zdefiniować sakramentu chrztu, przy czym w 2001 roku było ich więcej (25,6%) niż w 1991 roku (18,3%). Brak tej wiedzy jest widoczny u większego odsetka mężczyzn niż u odsetka kobiet, występuje liczniej u osób zaniedbujących praktyki religijne niż u osób systematycznie je praktykujących. Eksponowanie niereligijnych składników rytuału chrztu dzieci przez znaczny odsetek respondentów może oznaczać wpływ procesu desakralizacji ich religijności – na ich postawy, przekonania, a także zachowania związane z tą jednorazową praktyką religijną.

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% i błędne rozumienie 13,3% oraz brak wskazania i rozumienia 67,5%; b) namaszczenie dziecka krzyżmem świętym – 8,7% i 24,6% oraz 66,7%; c) znak krzyża na czole dziecka – 18,3% i 25,4% oraz 56,3%; d) biała szata nałożona na dziecko – 22,5% i 21,4% oraz 56,1%; e) świeca zapalona od paschału – 20,2% i 19,1% oraz 60,7%; f) błogosławieństwo dziecka i rodziców przez kapłana – 28,9% i 20,1% oraz 51,0%. Niestety, niespełna 3/4 respondentów wykazało wysoką ignorancję w tym zakresie oraz brak umiejętności pogłębionego przeżywania liturgicznych form chrztu, wyrażanych przez te znaki i symbole. 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 jednostki ludzkiej 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% jako „raczej” konieczny w życiu człowieka wierzącego. Z kolei 17,9% miało odmienny pogląd w tej kwestii, w tym 10,8% uważało chrzest jako „raczej” niekonieczny i 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 roku 75,4% i w 2001 roku 69,7%. Zatem niemal 1/3 respondentów zrównuje religijny rytuał chrztu

dziecka ze świeckim obrzędem nadania mu imienia. Proces desakralizacji już szeroko objął religijność tych katolików w zakresie tej praktyki sakramentalnej.

Czy badani katolicy dostrzegają konieczność „chrzcin” i czy widzą związek ich z rytuałem chrztu dziecka, jako praktyką typowo religijną, realizowaną w kościele parafialnym? Z badań dowiadujemy się, że uroczystość chrzcin jest nadal ważną imprezą rodzinną, jeśli aż 72,1% badanych katolików miejskich w obu terminach uznało ją za konieczny element obrzędu chrztu dziecka (50,6%) lub jako potrzebną (21,5%), a zarazem akcentującą sam fakt urodzenia się nowego człowieka i członka rodziny. Pogląd odmienny w tej kwestii miało zaledwie 14,4% badanych, w tym w 1991 roku 16,2% i w 2001 roku 12,9%. Pozostali badani (13,5%) nie wyrazili własnej oceny (14,9% i 12,2%) w tej sprawie. Badani wskazali wiele różnych powodów uzasadniających konieczność lub potrzebę chrzcin w rodzinie, a w tym prezenty i pieniądze подарowane dziecku (76,0%), zespolenie rodziny (72,0%), zamożność rodziców dziecka (67,3%), tradycja rodzinna (66,0%), usunięcie waśni i gniewów w rodzinie (45,9%), opinia lokalna (33,4%) i inne jeszcze powody (10,2%).

Wyniki badań wykazały, że w rytuale chrztu dzieci trwale miejsce zajmują już liczne i różne elementy świeckie, jako efekt długofalowego procesu desakralizacji tego obrzędu religijnego. Większość badanych katolików i rodziców nie rozumie religijnego sensu i celu chrztu, więc sam rytuał z nim związany postrzega ze świeckiej perspektywy czy optyki. Nawet sam kościelny ceremoniał chrztu jest doceniany ze świeckiego punktu widzenia

Świeckie elementy w obrzędach pierwszej komunii dzieci

Pierwsza spowiedź i komunია dzieci w Polsce nadal jest praktyką religijną spełnianą przez dominującą większość dzieci uczących się w drugiej lub w trzeciej klasie szkoły podstawowej. Z drugiej strony, coraz liczniej pojawiają się krytyczne opinie, w tym wśród 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? W konsekwencji dzieci i rodzice często lekceważą religijny wymiar tej praktyki sakramentalnej, a jednocześnie mocno przywiązują się do rodzinno-świeckiego wymiaru uroczystości pierwszokomunijnej („małego wesela”) i do samych prezentów⁸.

Problemy związane z praktyką pierwszej spowiedzi i komunii dzieci były też przedmiotem moich dwukrotnych badań socjologicznych w Kaliszu, które zrealizowałem wśród dzieci pierwszokomunijnych oraz wśród ich rodziców i opiekunów chrzestnych. Badania te wykonałem w latach 1997-1998 i 2000-2001 w grupie 150 dzieci w obu terminach oraz wśród 412 rodziców. Nie wszyscy rodzice tych dzieci wzięli udział w badaniach, a liczba uczestniczących (412 osób) stanowiła 68,5% ogółu rodziców objętych ankietą. W grupie

⁸ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja obrzędów pierwszej komunii świętej w Polsce. Studium socjologiczne na przykładzie rodzin katolickich w Polsce*, „Poznańskie Studia Teologiczne”, 2005, nr 18, s. 157-188.

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 oraz w uroczystości rodzinnej wprost z nim związanej. W badaniach tych interesowałem się także zmianami w postawach dzieci wobec pierwszej komunii, jakie nastąpiły po upływie jednego roku od daty jej przyjęcia. Okazją do badań powtórzonych była rocznica pierwszej komunii, którą dzieci obchodzą we własnych parafiach i w domach rodzinnych, podobnie uroczyste jak pierwszą komunie. W badaniach tych uczestniczyli tylko niektórzy uczniowie sprzed roku: w pierwszym terminie 104 osoby, czyli 69,3% spośród przystępujących do pierwszej komunii, i w drugim terminie 88 osób, czyli 58,7% sprzed roku. Łącznie w obu terminach wzięły udział w badaniach 192 osoby, czyli 64,0% 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 w ciągu 7 dni, prosząc zarazem o zwrot jej w ten sam sposób. 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 na ten temat, 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 oraz 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. Podobną sytuację widzimy w grupie rodziców tych dzieci, gdyż zaledwie 51,0% poprawnie zdefiniowało istotę i cel pierwszej spowiedzi i komunii, a 1/3 nie potrafiła określić tych jej przymiotów, natomiast pozostali zignorowali pytanie.

Jakimi motywami uzasadniali rodzice i dzieci swój udział w pierwszej spowiedzi i komunii świętej? Motywy wskazane przez nich tworzą trzy ogólne grupy: religijno-kościelne, tradycyjno-rodzinne, 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 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.

Pierwsza spowiedź i komunie dzieci jest od dawna okazją do odrębnej uroczystości rodzinnej, do której zarówno dzieci, jak i rodzice przywiązują dużą wagę i znaczenie. Czym więc jest i jakie znaczenie ma uroczystość „małego wesela”, związana z tą praktyką religijną, dla dzieci i dla 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 uro-

czystość 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%. Natomiast rodzice 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 odległą czasowo tradycję. Z tego względu uroczystość tę za „bezwzględnie konieczną” uznało 33,0% dzieci i 45,0% 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 15,0% rodziców, albo była ona „obojętna” dla 6,4% i 5,4% w obu grupach. Okazuje się więc, że ważniejsze jest dla większości badanych w obu grupach świeckie „małe wesele” niż religijny obrzęd w kościele z okazji pierwszej komunii dziecka. Bez tej uroczystości świeckiej dzień pierwszej komunii byłby: mało radosny, posępny, smutny, podobny do „szarych” uroczystości kościelnych – ten pogląd wyraziło 64,5% dzieci i 72,3% rodziców, dodając zarazem, 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.

Czy dzieci muszą być „nagradsane” 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, a jako „potrzebne, choć nieobowiązkowe” oceniło je 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 „nagradsane” prezentami z tej okazji. Można powiedzieć, że prezenty są czynnikiem desakralizacji obrzędów pierwszej komunii, wypaczającym jej sens i cel w świadomości wielu dzieci i ich rodziców.

Rytuał bierzmowania a 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 za trwałą więź ze wspólnotą kościelną, a zarazem oznacza ono umocnienie i utrwalenie wiary jednostki i potwierdzenie jej związku z Kościołem jako instytucją. Władysław Piwowarski pisze, że: „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”⁹.

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 tych gimnazjalistów i 108 świadków ich bierzmowania. Pozostali świadkowie tego obrzędu odmówili udziału w badaniu.

Jakie jest osobiste nastawienie gimnazjalistów do sakramentu bierzmowania? 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, iż jest to duży odsetek w tej grupie respondentów. Własną rezygnację z tego rytuału przejścia 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 14,0% 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%) bierzmowanie postrzegał jako „działanie magiczne” lub jako „działanie irracjonalne” czy „działanie niezrozumiałe”, dlatego zrezygnowali z jego przyjęcia, jako nic nie znaczące w ich własnym 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%). Własny udział w bierzmowaniu ci respondenci uzasadniali następującymi motywami: a) obowiązkiem religijnym – 22,2% (w tym dziewczęta 22,2% i chłopcy 22,1%); b) dojrzałością religijną – 16,0% (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 15,0% 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 9,0%); 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 – 21,0% (w tym 19,0% i 23,5%); c) całkiem błędna – 47,4%

⁹ W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji...*, cyt. wyd., s. 177.

(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 23,0%); c) całkiem błędna – 51,3% (w tym 50,5% i 52,3%). Zatem nieco większy odsetek badanych (o 3,9%), w tym dziewcząt (o 3,8%) i chłopców (o 4,1%) błędnie wyjaśniał cel niż istotę tego rytu przejścia.

Ważne jest tu zainteresowanie rodziców bierzmowaniem swoich dzieci – córek i synów: jak więc 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% i jako doraźne i częściowe 28,6%. Natomiast 32,2% rodziców nie interesowało się zupełnie tym wydarzeniem w parafii, ważnym w życiu osobistym i religijnym ich dzieci. Pozostali rodzice, czyli 12,9%, nie zajęli stanowiska w tej kwestii.

Nie da się ukryć, że także rytuał bierzmowania młodzieży katolickiej dotknął już dość szeroko i głęboko proces desakralizacji. W jego efekcie w obrzędach bierzmowania są wyraźnie widoczne liczne elementy i akcenty świeckie, tak w myśleniu i postępowaniu młodzieży, jak i w reakcjach i działaniach jej rodziców czy świadków tego obrzędu.

Kościelny ślub małżeński na tle procesu desakralizacji

Małżeński ślub kościelny jest odrębną, sezonową praktyką religijną lub kolejnym rytuałem przejścia, ze względu na sakralny i sakramentalny charakter związku dwojga osób – kobiety i mężczyzny – jako podstawowy w doktrynie Kościoła katolickiego dotyczący małżeństwa i rodziny. W wymiarze religijnym małżeństwo jest trwałym i nierozzerwalnym związkiem kobiety i mężczyzny, a rozwiązać może je wyłącznie śmierć jednego z małżonków. F. 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 i solenna (uroczysta) forma¹⁰. Te właśnie cechy charakteryzują w szczególności małżeństwo katolickie oraz model rodziny katolickiej, przypominając o ich sakralnym wymiarze i o naturalnym charakterze.

Czy dzisiejsze małżeństwo zawarte w Kościele katolickim podlega procesowi desakralizacji? Pytania to znajduje się u podstaw moich badań socjologicznych nad poszukiwaniem świeckich elementów i akcentów w małżeństwie sakramentalnym. Badania te zrealizowałem w Kaliszu i w regionie kaliskim w latach 1983-2003 w różnych środowiskach społecznych, obejmując nimi osoby dorosłe, młodzież szkół średnich i studencką. Do grupy respondentów dorosłych zaliczyłem dwie kategorie osób: nauczycieli wychowania rodzinnego, którzy zgłębiali swoją wiedzę z tego przedmiotu szkolnego i zdobywali nowe umiejętności prelegentki 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

¹⁰ Zob. F. Adamski, *Rodzina między sacrum a profanum*, Poznań 1987, s. 7-8.

należą uczniowie szkół średnich z Kalisza (446 osób) i studenci miejscowych uczelni wyższych (UAM – 148 osób i PWSZ – 238 osób), którzy reprezentują pierwszy i czwarty rok studiów z różnych kierunków: pedagogicznych, artystycznych, ekonomicznych, medycznych i technicznych. Łącznie badaniami socjologicznymi objąłem wówczas: w grupie dorosłych 394 osoby i młodzieży 832 osoby, czyli razem 1226 respondentów. W całej badanej zbiorowości nauczyciele stanowili 15,2%, nupturieni 17,0%, uczniowie 36,3% i studenci 31,5%. W podziale na płeć grupę tworzyło 796 kobiet (64,9%) i 430 mężczyzn (35,1%).

Jak moi respondenci rozumieją 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 81,0%, nupturieni 87,5%, studenci 77,5% i uczniowie 80,3%). Na drugim miejscu są ci, którzy ślub małżeński sprowadzają do „założenia rodziny” – łącznie 69,6% (a w tym kolejno: 68,3%, 70,6%, 68,1%, 71,1%). Na trzecim miejscu znajdują się respondenci widzący w tym ślubie „wymóg społeczny” – 57,6% (w tym: 50,5%, 53,8%, 55,2%, 64,3%). Czwarte miejsce przypada tym respondentom, dla których ślub małżeński to „wymóg kościelny” – 54,6% (w tym 60,8%, 65,4%, 35,2%, 70,8%). Na piątym miejscu są ci badani, którzy ślub ten definiują jako „potwierdzenie uczuć małżonków” – 34,9% (w tym 44,1%, 42,8%, 33,2%, 28,9%). Pozostali badani mieli trudności z określeniem istoty ślubu małżeńskiego – 19,3% (w tym 19,4%, 12,5%, 22,5%, 19,7%). Prawdopodobnie to różnorodne spojrzenie na istotę ślubu małżeńskiego jest konsekwencją zaledwie „ogłędnej” wiedzy badanych osób na temat małżeństwa i rodziny – ich głównych przymiotów i celu.

Czy religijny ślub małżeński jest obecnie konieczny do wspólnego życia pary ludzi kochającej się wzajemnie, czy może wystarczy jej swobodny związek umowny o profilu partnerskim? Opinie badanych na ten temat są dość zróżnicowane. Jednak największy odsetek uważa, że ślub ten jest konieczny – łącznie 40,0% (w tym nauczyciele 43,0%, nupturieni 49,6%, studenci 35,8%, licealiści 37,9%). Natomiast w ocenie 17,8% badanych ślub jest „raczej potrzebny” z wielu różnych powodów życiowych, a taką ocenę podało 21,5% nauczycieli, 19,7% nupturientów, 17,1% studentów i 16,0% 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 trwały i dający parze poczucie stabilności życiowej, bezpieczeństwa osobistego i społecznego. Pozostali respondenci (42,2%) postrzegali odmiennie 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 pary – 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 krytycznie 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 wyłącznie za ślubem kościelnym – 22,2% (w tym 20,7% i 24,9%), albo tylko za ślubem cywilnym – 15,0% (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 20,0% (w tym 22,4%, 17,1%, 10,8%) uważa, że ślub cywilny nie daje małżonkom żadnych uprawnień, natomiast mogą je osiągnąć dopiero po ślubie kościelnym. Dla 12,6% (w tym 11,8%, 3,0%, 17,1%) sprawa ta jest obojętna i nie ma żadnego znaczenia. Pozostali – 9,8% – nie zajęli stanowiska w tej kwestii (9,1%, 11,2%, 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 16,0%, 18,1%, 15,4%, 17,1%) wystarczy oprawa zwykła, taka spokojna i „bez rozgłosu”, najlepiej w gronie najbliższych osób i świadków zawarcia małżeństwa. Dla pozostałych (14,0%) sprawa ta jest bez znaczenia.

Podstawę ślubu i małżeństwa stanowi wyłącznie wzajemna miłość małżonków, która już 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. Jedynie 10,9% badanych ma inny pogląd w tej kwestii – uważają, że miłość nie jest podstawą związku małżeńskiego. Podłożem trwałości związku małżeńskiego jest wierność i jedność, bez nich związkowi temu grozi rozpad, zwłaszcza poprzedzony zdradą małżeńską. Stanowisko to podziela 67,7% moich respondentów, w tym 70,7% kobiet, 62,1% mężczyzn, 77,4% nupturientów i 65,7% badanej młodzieży. Respondenci twierdzą, że bez obojętnej wierności małżeństwo nie będzie związkiem trwałym, a zdrada współmałżonka doprowadzi w efekcie do rozwodu małżeństwa. Innego zdania w tej kwestii jest 23,2% badanych (w tym 20,8%, 27,7%, 17,3% i 24,4%).

Podjęcie moich respondentów do trwałości małżeństwa nie jest jednolite – jako związek dożgonny 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 26,0%, 33,2%, 20,7%, 30,2%, 32,7%) twierdzi, że ten związek 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%).

Jakie jest podejście moich respondentów do rozwodu małżeńskiego? Z badań wynika, że znaczny ich odsetek twierdzi, iż 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, 40,0% obojętnych religijnie i 60,4% niewierzących. Odmienne zdanie w tej kwestii ma 30,2% badanych (w tym 31,5%, 25,3%, 38,3%, 20,0%, 18,0%), którzy oceniają rozwód jako zabroniony zawsze i w każdej sytuacji. Natomiast 12,6% badanych decyzję w tej sprawie pozostawia samym małżonkom. Pozostali (9,0%) odmówili odpowiedzi na to pytanie. Pogląd ten jest sprzeczny z postawą wielu osób wobec trwałości małżeństwa sakramentalnego.

Jak są ustosunkowani moi respondenci do biesiady weselnej i do zwyczajów z nią związanych? Czy traktują tę zabawę jako niezbędny element ślubu małżeńskiego, upamiętniający fakt zaistnienia nowego związku małżeńskiego? Z badań wynika, że dominujący odsetek respondentów – 69,0%, w tym 67,8% kobiet i 70,1% mężczyzn, 66,3% nupturientów, 64,0% nauczycieli wychowania rodzinnego, 70,3% studentów i 67,5% licealistów, włącza biesiadę weselną do istotnych składników ślubu małżeńskiego, postrzegając ją jako konieczną lub jako niezbędną. Zaledwie 18,6% spośród nich wesele uważa za zupełnie zbędne, luźno związane z małżeńskim ślubem, natomiast dla 6,8% nie ma ono żadnego znaczenia, jest dla nich sprawą obojętną, bez której ślub małżeński nie straci na znaczeniu. Pozostali badani (4,3%) nie wyrazili swojej opinii w tej kwestii.

Znaczny odsetek respondentów świadomie pomija, a niekiedy wręcz lekceważy, religijny wymiar ślubu małżeńskiego oraz kwestionuje podstawowe przymioty katolickiego modelu małżeństwa i rodziny. Gros spośród nich postrzega małżeństwo i rodzinę ze świeckiej perspektywy egzystencjalnej i moralnej. Religijne podejście do ślubu małżeńskiego dostrzegłem u niespełna 1/3 badanych katolików, a wskaźnik ten maleje wyraźnie wśród młodzieży licealnej i akademickiej, jak i dla osób obojętnych religijnie, dla których religia jest tylko „piękną oprawą” rytuału małżeńskiego. Proces desakralizacji już od dawna „trawi” religijny i sakralny wymiar ślubu małżeńskiego i czyni z niego zjawisko typowo świeckie.

Pogrzeb religijny zmarłego człowieka i jego desakralizacja

Pogrzeb kościelny jest już ostatnią jednorazową praktyką religijną, którą ludzie wierzący winni spełniać zgodnie z oczekiwaniami Kościoła. Jak częstym zjawiskiem jest obecnie w Polsce pogrzeb osób zmarłych w obrzędzie świeckim? Jakie są najczęstsze powody pogrzebu religijnego, a jakie motywy pogrzebu świeckiego, wskazane przez moich respondentów? Czy respondenci opowiadają się osobiście za religijnym, czy też za świeckim obrzędem pogrzebowym?

Na te oraz na inne pytania związane z pogrzebem zmarłego człowieka odpowiadał moi respondenci podczas badań socjologicznych, które zrealizowałem w 2002 roku w Kaliszu, Ostrowie Wielkopolskim i Jarocinie, obejmując nimi różne grupy responden-

tów. 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. Łącznie w ten sposób zgromadziłem 946 respondentów, w tym 589 kobiet i 357 mężczyzn, których poprosiłem o udział w badaniach ankietowych na ten temat.

Poczucie lęku przed śmiercią wśród badanych katolików przedstawia się następująco: łącznie boi się śmierci 74,6% (zdecydowanie 53,4% i umiarkowanie 21,2%), w tym 72,0% kobiet (48,9% i 23,1%) i 79,0% mężczyzn (60,8% i 18,2%), a także 84,9% dorosłych (70,3% i 14,6%) i młodych 66,2% (39,6% i 26,6%). Największy dystans wobec śmierci mają więc osoby młode. Natomiast lęku tego nie przejawia łącznie jedynie 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 (83,0% badanych), 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 też 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 zdarzenia. Za umieraniem chorych w domu rodzinnym opowiada się zaledwie 17,0% badanych (17,8% i 15,7% oraz 13,7% i 19,7%). Podobny odsetek badanych – 17,6%, chce, aby 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 oni jednak, aby wszędzie zostały zachowane warunki godności osobistej umierającego człowieka. Pozostali (6,9%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii.

Czy moi respondenci poprawnie rozumieją i wyjaśniają istotę religijnego rytuału pogrzebu osoby zmarłej? 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 19,0%), 66,8% dorosłych (49,3% i 17,5%) i 55,0% młodych (35,5% i 19,5%). Błędne określenie tej istoty ujawniło łącznie 32,0% badanych, w tym 31,6% kobiet i 32,8% mężczyzn oraz 27,1% dorosłych i 36,0% młodych. Pozostali (7,8%) nie zajęli stanowiska w tej kwestii.

Czy respondenci widzą osobiście konieczność religijnego charakteru pogrzebu wierzącej osoby zmarłej? Poglądy ich 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 13,0% i 13,8%). Ponadto 12,1% chce, aby pogrzeb był przeprowadzony jednocześnie w obu obrządkach – świeckim i kościelnym, jeśli wymagają tego właściwe i uzasadnione 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 ten związek pogrzebu z mszą świętą. Niemal 1/3 badanych (30,2%) chce, aby 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, a 5,1% pominęła odpowiedź na to pytanie.

Jaki pogrzeb własny przewidują moi respondenci? Dominujący ich odsetek chce, aby pogrzeb ich 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 21,0% 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 po śmierci.

W jakiej formie ma odbywać się pogrzeb ciała zmarłego człowieka? Większość badanych – 56,9% opowiada się za tradycyjnym pochówkiem – w grobie lub w grobowcu rodzinnym. Natomiast 30,1% odpowiada kremacja zwłok i umieszczenie urny z prochami w kolumbarium lub w grobie czy grobowcu. Druga forma pogrzebu jest, w ich ocenie, nowoczesna i bardziej „ekologiczna” niż forma tradycyjna – w trumnie złożonej do grobu¹¹.

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 „podsumowujący” rytuał pogrzebowy człowieka zmarłego. 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 (w tym 29,2% i 28,1% oraz 18,5% i 37,9%) uczta pogrzebowa jest zupełnie zbędna, ponieważ nie ma ona żadnego związku z istotą rytuału pogrzebowego, a często nawet wypacza jego podstawowe przesłanie religijne i społeczne. Pozostali badani (95,2%) nie wypowiedzieli się w tej kwestii.

W podsumowaniu tego rozdziału można ogólnie 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 prze-

¹¹ Zob. M. Gajewska, *Prochy i diamenty. Kremacja ciała zmarłego człowieka jako zjawisko społeczne i kulturowe*, Kraków 2009; M. Zawila, *Religia i śmierć. Trajektorium umierania i jej religijne elementy na przykładzie środowisk hospicyjnych w Polsce*, Kraków 2008; J. Burszta, *Zwyczaj i obrzędy pogrzebowe*, w: *Kultura ludowa wielkopolski*, J. Burszta (red.), t. 3, Poznań 1967, s. 126-134.

konań. 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 agresji¹². Jednak, obecnie w obrzędowości pogrzebowej w Polsce następują istotne zmiany jakościowe, polegające na tym, że zatracą one często elementy i akcenty religijne i kościelne, których miejsce zajmują elementy i akcenty świeckie i cywilne. Desakralizacja obejmuje zarówno proces umierania i śmierci człowieka, jak również obrzędowość związaną z pogrzebem ciała człowieka zmarłego.

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”, jak 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 poświęcono uwagi w badaniach socjologicznych i teologicznych. Tymczasem odrębne badania, zrealizowane w jednym środowisku geograficznym, tę zbyt optymistyczną tezę kwestionują, wskazując na dość znaczące zmiany zarówno 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, skrótowo zaprezentowane w tym opracowaniu, a gruntowniej i szerzej w studium zwanym monograficznym¹³, wykazały, że religijność katolików polskich w miastach i wioskach w tej sferze ulegała stopniowym zmianom ujemnym, które wyraźnie informowały o swoistym „odstępstwie” licznych katolików, zwłaszcza młodych i lepiej wykształconych, od norm kościelnych, które nakazywały im regularne wypełnianie tych obowiązków religijnych i rytualnych.

Proces desakralizacji rytów przejścia, choć początkowo niedostrzegany przez socjologów religii i teologów pastoralnych, jak i przez władze kościelne, stopniowo następował i wywoływał swoiste „wyłomy” w religijnej i kultowej mentalności katolików polskich. Obecnie proces ten jest już na tyle widoczny, a raczej jego negatywne skutki, iż nie tylko zainteresował sobą badaczy religijności katolików i kultury religijnej, ile raczej wywołuje konsternację w środowisku władzy kościelnej i pytania duszpasterzy parafialnych dotyczące sposobów „zatrzymania” tempa i dynamiki laicyzacji życia religijnego ludzi, w tym rytuałów przejścia. Praktycznie będzie trudno zatrzymać, a nawet osłabić tempo rozwoju procesu desakralizacji życia religijnego katolików w Polsce, a szczególnie religijności młodzieży. Nie ulega wątpliwości, iż proces ten w szybkim tempie obejmuje również prak-

¹² A. Ostrowska, *Śmierć w doświadczeniu jednostki i społeczeństwa*, Warszawa 1997, s. 224-225.

¹³ Zob. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce*, cyt. wyd.

tyki jednorazowe, eliminując z nich cechy religijne, a zarazem wprowadzając na ich miejsce elementy świeckie.

Józef Baniak – SECULAR ELEMENTS IN ONE OFF RELIGIOUS PRACTICES OF THE URBAN CATHOLICS. A SOCIOLOGICAL STUDY ON THE EXAMPLE OF A RESEARCH IN THE CITY OF KALISZ

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 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 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.