

Rada Naukowa

Dr Nadia Asheulova <i>St. Petersburg Branch, Russian Academy of Sciences (Russia)</i>	Prof. dr hab. Andrzej Ochocki <i>Instytut Socjologii UKSW</i>
Prof. Dominique Bouchet <i>SyddanskUniversitet (Denmark)</i>	Dr hab. Krzysztof Podemski <i>Instytut Socjologii UAM</i>
Prof. dr hab. Mirosław Chałubiński <i>Instytut Socjologii UZ</i>	O. prof. dr hab. Andrzej Potocki <i>Instytut Profilaktyki Społecznej i Resocjalizacji UW</i>
Prof. dr hab. Rafał Drozdowski <i>Instytut Socjologii UAM</i>	Prof. dr hab. Cezary Obracht-Prondzyski <i>Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa UG</i>
Prof. dr hab. Aniela Dylus <i>Instytut Politologii UKSW</i>	Prof. dr hab. Elżbieta Reklajtis <i>Instytut Socjologii UKSW</i>
Dr Timothy Eccles <i>Nottingham Trent University (United Kingdom)</i>	Prof. CC dr hab. Paweł Ruszkowski <i>Collegium Civitas</i>
Dr Martin Hess <i>University of Manchester (United Kingdom)</i>	Prof. Louise Ryan <i>Middlesex University (United Kingdom)</i>
Prof. dr hab. Krzysztof Konecki <i>Instytut Socjologii UŁ</i>	Prof. dr hab. Grażyna Skąpska <i>Instytut Socjologii UJ</i>
Prof. dr hab. Zdzisław Krasnodębski <i>Uniwersytet w Bremie (Germany)</i>	Prof. dr hab. Henryk Skorowski <i>Instytut Socjologii UKSW</i>
Dr hab. Barbara Lewenstein <i>Instytut Stosowanych Nauk Społecznych UW</i>	Prof. dr hab. Wojciech Świątkiewicz <i>Instytut Socjologii UŚ</i>
Prof. UW dr hab. Sławomir Łodziński <i>Instytut Socjologii UW</i>	Prof. Charles Taylor <i>Oxford University, McGill University, Northwestern University</i>
Ks. prof. dr hab. Janusz Mariański <i>Instytut Socjologii KUL Jana Pawła II</i>	Prof. dr hab. Andrzej Wójtowicz <i>Instytut Socjologii UKSW</i>
Ks. prof. dr hab. Piotr Mazurkiewicz <i>Instytut Politologii UKSW</i>	Ks. prof. dr hab. Sławomir H. Zaręba <i>Instytut Socjologii UKSW</i>
Dr hab. Wojciech Misztal <i>Instytut Socjologii UMCS</i>	Prof. dr hab. Andrzej Zybertowicz <i>Instytut Socjologii UMK</i>

Kolegium Redakcyjne

Sławomir H. Zaręba – redaktor naczelny
Rafał Wiśniewski – z-ca redaktora naczelnego
Maria Sroczyńska – członek kolegium redakcyjnego
Krzysztof Wielecki – członek kolegium redakcyjnego
Izabela Bukalska – sekretarz ds. współpracy zagranicznej
Marcin Zarzecki – redaktor statystyczny
Paweł Matuszewski – sekretarz redakcji
Anna Linek – sekretarz redakcji
Marcin Choczyński – sekretarz redakcji

ISSN: 2299-2367

Wydawca: Wydawnictwo Naukowe UKSW

Skład i druk: Kontrast
kontrast.boguslaw@gmail.com
tel.: +48 601 912 821

Podstawą oceny merytorycznej publikowanych artykułów są anonimowe recenzje

Redakcja językowa: Ewa Antoniak
Fot. Rafał Wiśniewski: Albania

Prawa autorskie: Wszelkie prawa do periodyku oraz zamieszczonych w nim artykułów posiada Kolegium Redakcyjne. Autorzy są gwarantami prawnej i intelektualnej własności nadsyłanych utworów oraz nienaruszania praw oraz własności osób trzecich. Dystrybucja Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego, przedruk zawartych w nim tekstów lub przechowywanie całości lub fragmentów w systemach gromadzenia informacji jest możliwe wyłącznie z podaniem źródła, z którego zostały zaczerpnięte.

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne redaktorów tomu	5
-------------------------------------	---

Artykuły

<i>Janusz Mariański, Stanisław A. Wargacki</i> Płynne <i>sacrum</i> w społeczeństwie ponowoczesnym	7
<i>Józef Baniak</i> Czy kryzys wiary? Prawdy religijne katolicyzmu w świadomości licealistów i studentów. Od akceptacji do kontestacji	28
<i>Sławomir H. Zaręba, Marcin Choczyński</i> Emanacje aksjologiczne w etosie zawodowym według paradygmatu Clifforda Geertza	51
<i>Wojciech Sadłoń</i> Edukacja religijna w kontekście przemian religijności. Dwie perspektywy badawcze	58
<i>Luiza Organek</i> Kaszubski <i>homo religiosus</i> – wiara religijna a wspólnota etniczna. Przykład pobożności ludowej w gminie Parchowo (powiat bytowski)	67
<i>Marta Bożewicz</i> Jak religijni? Wnioski z wywiadów kognitywnych dla badania religijności Polaków	85
Nota o Autorach	95
Zespół recenzentów UCS 2016	97
Standard redakcyjny „Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego/Academic Journal of Sociology” i informacje dla autorów	99

SŁOWO WSTĘPNE REDAKTORÓW TOMU

Szanowni Czytelnicy,

nowy numer „Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego/Academic Journal of Sociology” jest poświęcony socjologii religii. Zebrane w nim artykuły stanowią pokłosie pracy grupy tematycznej „Jaka religia? Przemiany religijności i instytucji religijnych w Polsce i na świecie” prowadzonej przez ks. prof. Sławomira H. Zarębę (UKSW), dr. Wojciecha Sadłonia (ISKK) oraz dr. Sławomira Mandesa (UW), zorganizowanej w ramach XVI Ogólnopolskiego Zjazdu Socjologicznego, który odbył się w Gdańsku 14–17 września 2016 r. Organizując naszą grupę, chcieliśmy podjąć przede wszystkim dwa zagadnienia. Zamierzaliśmy pochylić się nad przemianami indywidualnej religijności oraz skupić na kwestiach związanych z rolą instytucji religijnych, przede wszystkim katolickich. W sumie wygłoszono 10 referatów, z których sześć opracowano w postaci artykułów zamieszczonych w niniejszym numerze.

Prezentowane zarówno w trakcie zjazdu, jak i w tym tomie teksty znacznie wykraczają poza pierwotnie ramy tematyczne grupy. Tekst Janusza Mariańskiego i Stanisława A. Wargackiego *Płynne sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym* stawia pytanie o relację pomiędzy *sacrum* a światem wirtualnym i opisuje przemiany i modyfikację *sacrum* w nowoczesnych kontekstach społecznych. Sławomir H. Zaręba i Marcin Choczyński w artykule *Emanacje aksjologiczne w etosie zawodowym według paradygmatu Clifforda Geertza* poszukują nowych narzędzi teoretycznych do eksploracji różnorodnych pól społecznych oraz nowego ujęcia zagadnienia etyki zawodowej w nowoczesnym społeczeństwie. Obydwa teksty mają charakter teoretyczny i dotyczą zagadnienia przemian przede wszystkim indywidualnie rozumianej religijności. Z kolei artykuły: Józefa Baniaka *Czy kryzys wiary? Dogmaty wiary katolickiej w świadomości licealistów i studentów. Od akceptacji do kontestacji*, Wojciecha Sadłonia *Edukacja religijna w kontekście przemian religijności. Dwie perspektywy badawcze* oraz Luizy Organek *Kaszubski homo religiosus – wiara religijna a wspólnota etniczna. Przykład pobożności ludowej w gminie Parchowo* stawiają, we właściwy sobie sposób, pytanie o żywotność katolicyzmu w modernizującym się polskim społeczeństwie. Teksty te, które można umieścić w nurcie socjologii katolicyzmu, pokazują żywotność i potencjał empiryczny tego kierunku badań. Autorzy nawiązują do klasycznych prac polskich socjologów religii i analizują złożoną ewolucję, której podlega katolicyzm w naszym społeczeństwie. Ostatni artykuł, autorstwa Marty Bożewicz, *Jak religijni? Wnioski z wywiadów kognitywnych dla badania religijności Polaków*, podejmuje natomiast problem metodologii badania religijności, analizując mocne i słabe strony różnych form stawiania pytań w badaniach ilościowych.

Oddajemy do rąk czytelnika wymienione teksty wpisujące się w nurt niezwykle różnorodnej tematycznie polskiej socjologii religii. Dziękując wszystkim autorom artykułów, jak również prelegentom wspólnej grupy tematycznej, życzymy inspirującej lektury.

Wojciech Sadłoń
Sławomir Mandes

PŁYNNE *SACRUM* W SPOŁECZEŃSTWIE PONOWOCZESNYM

Liquid Sacred in Postmodern Society

Streszczenie

Próbujemy podjąć w niniejszym artykule próbę odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy *sacrum* i kulturą w dwóch społeczeństwach: w realnym społeczeństwie ponowoczesnym i w społeczeństwie wirtualnym, cyfrowym (dygitalnym). W pierwszej części opracowania zapoznamy się z samym pojęciem *sacrum*. Według przyjętej przez nas hipotezy w warunkach postępującej sekularyzacji społeczeństw ponowoczesnych *sacrum* nie zanika, ale zmienia swoje formy, pojawia się w tych obszarach życia społecznego, z których – jak się wydawało – ostatecznie wyemigrowało. Zwłaszcza w perspektywie płynności i nieprzewidywalności współczesnych społeczeństw płynna religijność i płynne *sacrum* mogą wykazywać tendencję do dalszego rozpadu i deregulacji. *Sacrum* nie zanika, lecz przybiera nowe, rozmaite formy. Rynek religii i duchowości, rynek płynnego *sacrum* jest wciąż znaczny. Kościoły chrześcijańskie stoją przed wielką szansą, nawet jeżeli dotychczas słabo ją wykorzystywały.

Słowa kluczowe: społeczeństwo ponowoczesne, społeczeństwo digitalne, płynne *sacrum*, sekularyzacja, de-sekularyzacja

Abstract

The article attempts to examine the relationship between the sacred and culture in two realms, i.e., in the real post-modern society, and in the virtual (digital) world. The study begins with an exploration of the very notion of the sacred. According to the adopted hypothesis the sacred does not disappear under the conditions of growing secularization in postmodern societies, but takes on new diverse forms. The postmodern sacred dynamically advances to new frontiers of human activities, and one of them is cyberspace. Especially in perspective of the fluidity and unpredictability of modern societies liquid religiosity and the liquid sacred may tend to undergo further metamorphosis and deregulation. Indeed, market for religion and for spirituality, including the liquid sacred is still considerable. Thus, Christian churches are facing a great opportunity to be part of these new developments in the sphere of sacred.

Keywords: postmodern society, digital society, cyberspace, liquid *sacrum*, secularization, de-secularization

Wprowadzenie

Od początku lat pięćdziesiątych XX wieku mówi się wśród socjologów nie tylko o sekularyzacji, lecz także o desekularyzacji, o odnowie religijności, o powrocie *sacrum*, o respirytualizacji jako megatrendzie kulturowym, o powtórnym „zaczarowaniu”, o powrocie bogów, o powrocie religii, o renesansie religijności, o przebudzeniu religijnym, o nawrocie do wartości religijnych, o resakralizacji, o nowej duchowości, o deprywacji, o społeczeństwie postsekularnym, o transformacjach religii, o religijności przetransformowanej i przeformatowanej, o religijnie produktywnej nowoczesności, o odrodzeniu religijnym, o rewitalizacji religii, o resakralizacji i reewangelizacji itp. Wciąż przybywa terminów, za pomocą których socjologowie próbują określać dokonujące się zmiany w religijności, świadczące o różnorodnych przemianach religijności i duchowości, czy szerzej – o przemianach *sacrum*.

Nie mówi się już o zaniku czy upadku religii. W pewnych częściach świata religia wykazuje wiele oznak ożywienia. W tym kontekście zsekularyzowana Europa jest traktowana jako przypadek szczególny (tzw. eurosekularyzm). Część socjologów dostrzega we współczesnym świecie zarówno procesy sekularyzacji, jak i desekularyzacji. Religia nie umiera, ale pozostaje w ustawicznym ruchu, przybiera rozmaite formy, adaptuje się do wymogów nowoczesności, zmienia się – tracąc ilościowo – zyskuje pod względem jakościowym. Sekularyzacja i desekularyzacja są etapami tego samego dynamicznego procesu przekształceń religii. Niektórzy socjologowie mówią o społeczeństwie ze wzrastającą świadomością przygodności. Wzrastająca liczba opcji do wyboru poszerza przestrzeń przygodności i niepewności (społeczeństwo kontyngentne, wieloopcjonalne, sfragmentaryzowane) (Gabriel 2014: 266). Inni natomiast podkreślają, że procesom modernizacyjnym towarzyszy laicyzacja społeczeństwa i zawężanie się związanej z religią sfery *sacrum* (Szacka 2008: 254; Krok 2012: 39–53).

W społeczeństwach współczesnych, zwanych ponowoczesnymi, zmienia się krajobraz religijny. Wielkie procesy pluralizmu społeczno-kulturowego istnieją nie tylko na zewnątrz Kościołów, lecz także w nich samych. Pomiędzy dwoma biegunami: „zaniku religii” i „powrotu *sacrum*”, rozciąga się bogate spektrum zróżnicowanych postaw wobec religii i Kościoła, aż po zindywidualizowane formy życia religijnego według własnych potrzeb i zainteresowań. W społeczeństwach ponowoczesnych tradycyjne Kościoły chrześcijańskie działają na rynku podaży różnych ofert interpretacji i stylów życia religijnego, w konkurencji z innymi dawcami i organizatorami, usiłującymi zagospodarować przestrzeń religijną. Nie są już one uprawnione do kierowania całym społeczeństwem. Kryzys religijny w nowoczesności, o którym chętnie mówią socjologowie, został spowodowany zarówno przez sekularyzm, jak i pluralizm społeczno-kulturowy. Religia utraciła swój status oczywistości kulturowej, w nowoczesnych i ponowoczesnych społeczeństwach musi konkurować na rynku różnych ofert światopoglądowych.

Współczesne przemiany społeczno-kulturowe rzutują z pewnością na miejsce i rolę *sacrum* w społeczeństwie. Według niektórych socjologów ponowoczesność przeciwstawia się *sacrum*, a nawet jest z nim sprzeczna, według innych – nie eliminuje ona *sacrum*, które nie jest zagrożone przez różnego rodzaju przemiany społeczno-kulturowe, a jedynie zmienia swoje kształty. Można pytać, czy w warunkach postępującej sekularyzacji społeczeństw współczesnych *sacrum* powoli zanika, a nawet trwa już tylko w postaci szczątkowej i sfragmentaryzowanej, czy też przeciwnie, *sacrum* nie zanika, zmienia swoje miejsce w społeczeństwie, ujawnia się w nowych postaciach w Kościołach i poza Kościołami i religiami („płynne *sacrum*”). Charakterystyczne dla naszych czasów szybkie zmiany społeczne i kulturowe powodują powstawanie nowych struktur, pojawianie się nowych idei, zjawisk, a także konstytuowanie się nowych trendów (megatrendów), m.in. w odniesieniu do *sacrum*. Chodzi tu o to, co dominuje w społeczeństwach ponowoczesnych.

Zmieniające się w społeczeństwach ponowoczesnych *sacrum*, często oderwane od zinstytucjonalizowanej religii, można przedstawiać jako płynne *sacrum*, we wszystkich społeczeństwach, które znajdują się w fazie płynnej nowoczesności, w których wszystko może się zdarzyć, wszystko może ulec zmianie. Zdaniem brytyjskiego socjologa Marka Davisa Zygmunt Bauman zastosował metaforę »płynności« w celu uchwycenia dramatycznych zmian społecznych zachodzących w naszym codziennym życiu (Davis 2013: 1). Metafora płynności trafnie oddaje istotę obecnej, pod wieloma względami nowej fazy historii nowoczesności. Bauman twierdzi, że w płynnej nowoczesności następuje przejście od ciężkiej, hardware'owej nowoczesności w kierunku lekkiej i płynnej software'owej, która przyniosła głębokie zmiany dotyczące kondycji ludzkiej. Ze względu na zawrotną szybkość zmian formy społeczne nie mają czasu, by okrzepnąć, a ludzie zmuszeni są planować i organizować swoje życie w pośpiechu, wykonując przeróżne zajęcia, które niekoniecznie przyczyniają się do ich kariery i oznaczają postęp (Bauman 2006: 176–184).

Baumanowska metafora płynnej nowoczesności stała się konceptem wykorzystywanym także przez badaczy religii i *sacrum*. Metafora płynności odnosi się do procesów społecznych i kulturowych, w których religia i *sacrum* w swej obecnej swobodnie dryfującej formie różni się od wcześniejszej stałej i zakotwiczonej w instytucjach kościelnych postaci. Na fakt ten już pod koniec lat osiemdziesiątych XX wieku wskazywał brytyjski socjolog religii James A. Beckford, twierdząc, że w ponowoczesności religia, uwolniwszy się od dawnych punktów zakotwiczenia, zaczęła dryfować, jednakże nie utraciła swej mocy oddziaływania. W dalszym ciągu pozostaje ważnym bogactwem kulturowym czy też siłą społeczną, która może odgrywać rolę wehikułu zmian, stanowić wyzwanie, ale też powstrzymać zmiany (Beckford 1989: 170).

W kontekście społeczeństwa płynnej nowoczesności Stanisław Obirek mówi o płynnej religijności w społeczeństwie amerykańskim (Obirek 2008: 237–253), Andrzej Wójtowicz o płynnym Kościele, a Stanisław A.

Wargacki o płynnej duchowości w kontekście ponowoczesnej kultury (Wojtowicz 2007: 159–172). Fiński religioznawca Teemu Taira pisze natomiast o płynnej religii będącej częścią sfery prywatnej człowieka rozumianej jako coś niestałego, płynnego i oderwanego od sfery publicznej i oficjalnych instytucji religijnych (Taira 2006: 414–416). Metafora płynności została też użyta przez australijskiego socjologa religii belgijskiego pochodzenia Adama Possamaia i brytyjskiego socjologa religii Bryana S. Turnera do badania zjawiska władzy i płynnej religii w świecie wirtualnym czy też cyberprzestrzeni (Possamai, Turner 2012: 197–206).

Od końca lat siedemdziesiątych XX wieku mówi się o powrocie i odnowie *sacrum*, o rozproszonym *sacrum*, o nieformalnym *sacrum*, o nowoczesnym *sacrum*, o rozczłonkowanym i sfragmentaryzowanym *sacrum*, o decentralizacji *sacrum*, o wędrującym i wszędobyłskim *sacrum*, o *sacrum* poza religią, a nawet o świeckim, niereligijnym i bezbożnym *sacrum*, o *sacrum* jako pozornej religijności. Temat *sacrum* jest podejmowany współcześnie dość często przez socjologów, do pewnego stopnia częściej nawet niż przez teologów (Flanagan 2015: 164).

Próbujemy podjąć w niniejszym artykule próbę odpowiedzi na pytanie o relację pomiędzy *sacrum* i kulturą w dwóch społeczeństwach: w realnym społeczeństwie ponowoczesnym i w społeczeństwie wirtualnym, cyfrowym (dygitalnym). W pierwszej części niniejszego opracowania zapoznamy się z samym pojęciem *sacrum*. Według przyjętej przez nas hipotezy w warunkach postępującej sekularyzacji społeczeństw ponowoczesnych *sacrum* nie zanika, ale zmienia swoje formy, pojawia się w tych obszarach życia społecznego, z których – jak się wydawało – ostatecznie wyemigrowało. Za Leszkiem Kołakowskim przyjmujemy, że w rzeczywistości całkowite oddzielenie *sacrum* i *profanum* nie jest ani możliwe, ani pożądane (Kołakowski 2014: 40–42).

Pojęcie *sacrum* w religioznawstwie i w socjologii

Sacrum jest pojęciem oznaczającym wszystko, co święte, co dotyczy bogów i kultu, a także ludzi i przestrzeni związanych z kultem. Jest to dziedzina i pojęcie złożone, przeciwstawne do *profanum* i oznacza to, co jest oddzielone i ograniczone, przestrzeń zamkniętą, miejsce zarezerwowane tylko dla wtajemniczonych. Sytuuje się ono na pograniczu czystego i nieczystego, porządku i nieporządku, poszanowania i naruszania. *Sacrum* należy bardziej do kategorii emocji niż wyobraźni. Dotyczy ono transcendencji, w komunikacji ze światem nadprzyrodzonym (nadludzkiem), ale istnieje też *sacrum* immanentne, związane z wartościami świeckimi ze sfery obywatelskiej, moralnej i politycznej (Maisonneuve 1995: 12–13). *Sacrum*, czyli świętość, oznacza: *to, co święte, inne i wzniosłe, przeciwieństwo tego, co zwyczajne i świeckie („profanum”); ważne pojęcie w niektórych nurtach religioznawstwa, zwłaszcza w fenomenologii religii i tzw. morfologii świętości M. Eliadego, oznaczające nieredukowalną do zjawisk pozareligijnych istotową cechę rzeczywistości transcendentnej (boskiej)* (Łagodzki, Pyszczyk 2000: 395).

Etymologicznie termin *sacrum* pochodzi od łac. *sacer* i jest bliski terminowi *sanctus*, co oznacza „święty”. Oba te ostatnie terminy wywodzą się od *sancire*, gdzie rdzeń *sak* oznacza „nadawanie znaczenia”, coś, co sprawia, że dana rzecz staje się realna (Kłoczowski 2003: 22). Zaznaczyć jednak należy, że oba te słowa różnią się pod względem semantycznym i aksjologicznym. Z czasem *sanctus* nabrało konotacji wyłącznie pozytywnych, a w chrześcijaństwie używane jest na określenie m.in. atrybutu Boga. Natomiast *sacer* ma znaczenia ambiwalentne i oznacza zarówno „poświęcony”, „poświęcony bogom”, ale także „przeklęty”, „hanniebny”, podobnie jak greckie *hagios* znaczy „czysty”, ale i „splamiony”. W języku łacińskim słowo *sacrum* odnosiło się przede wszystkim do wyłączonej bądź wydzielonej przestrzeni, należącej do bogów i będącej miejscem kultu. To jednak, co znajdowało się poza tą przestrzenią, uważano za *profanum*. Słowo *profanum* pochodzi od *pro* – przed oraz *fanum*, czyli świątyni, i odnosi się do wszystkiego, co jest przed i poza nią, a więc do tego, co nie jest święte (Fowler 1911: 57–63).

W wąskim rozumieniu pojęcie „*sacrum*” odnosi się do systemu wierzeń religijnych oraz rodzaju rzeczywistości pozaempirycznej, która wpływa na zachowania ludzi i porządek istniejący we wszechświecie. Postawy wobec „*sacrum*” określają wzory zachowań, które mają charakter rytuałów religijnych. Ich znaczenie bezpośrednio odnosi się do rzeczywistości pozaempirycznej i związane jest z oddawaniem czci Bogu i siłom nadprzyrodzonym. Symbole „*sacrum*” mają swoją formę w przedmiotach kultu, przestrzeni i czasie rozumianym hierofanicznie i kratofanicznie. Symboliczny charakter wyobrażeń związanych z mocą „*sacrum*” określają przedmioty kultu, obrzędy i mity wyjaśniające porządek świata i nadające sens religijny otaczającej człowieka rzeczywistości. „*Sacrum*” tworzy osobny rodzaj rzeczywistości religijnej, której człowiek nie może doświadczyć inaczej, jak przez objawienie i kontemplację. Może więc do niej się tylko przybliżyć na tyle, na ile może

odczytać znaki mocy „*sacrum*” zawarte w przedmiotach kultu (Mielicka 2006: 267). „*Sacrum*” to osoby, przedmioty, czynności, zjawiska i inne elementy rzeczywistości, którym przypisuje się szczególną wagę religijną, a znaczenie określa mianem świętości; „*sacrum*” funkcjonując w ramach zbiorowości, jest bardzo ważnym czynnikiem ustanawiającym jej porządek społeczny; przeciwieństwo tego, co świeckie, nieuświęcone („*profanum*”) (Olechnicki, Załęcki 2002: 183).

Według Normana Goodmana święte jest wszystko to, co nadprzyrodzone, każdy przedmiot lub wydarzenie można otoczyć aurą świętości. Świeckie jest natomiast to, co zwyczajne i codzienne, są to składniki zwykłego, a nie uświęconego świata (Goodman 1997: 215). *Sacrum* jest często definiowane w kontekście religijnym jako to wszystko, co dotyczy bogów, kultu, przedmiotów i ludzi związanych z kultem. Słowem *sacrum* opisujemy właściwość tego wszystkiego, co staje między człowiekiem a Bogiem i co stanowi sferę objawiającej pośredniości (mediacji). *Sacrum* jest teofaniczne, objawia Boga. Świat jest pełen boskich znaków, bowiem Bóg chciał przemawiać poprzez te znaki do człowieka. Świat jest Boży, ale nie boski (Kłoczowski 2003: 22–25). Niekiedy *sacrum* definiuje się wyłącznie w kategoriach religijnych. Na przykład Mirosław Pawliszyn rozumie *sacrum* jako sferę świętości żyjącej mocą Tego, który ją funduje, czyli Boga. Bóg podtrzymuje ją w istnieniu i zawsze jest ona tym, czym jest, dzięki swemu patronowi. Nie człowiek ustanawia to, co jest, a co nie jest *sacrum* (Pawliszyn 2005: 14; Marek 2004: 177–195).

Według Marii Sroczyńskiej *sacrum* w bardzo szerokim znaczeniu odnosi się do tego, co w danej kulturze ma wartość nadrzędną, przynależną do systemu interpretacyjnego porządkującego rzeczywistość i podlega internalizacji w wymiarze osobowości jednostkowych. W węższym rozumieniu *sacrum* wyraża rzeczywistość pozaempiryczną, przybiera postać określonego systemu wierzeń i towarzyszących im praktyk religijnych. W najwęższym znaczeniu *sacrum* odnosi się do subiektywnego poglądu tego, co święte oraz do zindywidualizowanych wyborów przybierających zróżnicowane, nierzadko eklektyczne formy nowej duchowości. *Sacrum* ma swoje instytucjonalne i pozainstytucjonalne wymiary, przemieszcza się z jednej dziedziny życia do drugiej (Sroczyńska, Zaręba 2015: 6; Sroczyńska 2013: 58; Sroczyńska 2012a: 209–234).

Określenie *sacrum* i *profanum* jest bardzo wiele w literaturze socjologicznej i religioznawczej. „*Sacrum*” i „*profanum*” są pojęciami stosowanymi w naukach społecznych i humanistycznych oraz w dyskursach religijnych. Dla wielu badaczy „*sacrum*” stało się synonimem nadprzyrodzonego, uniwersalnej, transcendentnej siły przekraczającej granicę poznawalnej zmysłami rzeczywistości a objawiającej się w różnych czasach, miejscach i przedmiotach. „*Profanum*”, przeciwieństwo „*sacrum*”, odnosi się w tej tradycji myślowej do spraw ziemskich i powszednich, nie skażonych bezpośrednio nadprzyrodzonymi mocami. Datujący się od XIX w. pogląd, że „*sacrum*” i „*profanum*” oraz ich wzajemna opozycja mają charakter uniwersalny i że za ich pomocą da się definiować wszelkie zjawiska religijne, oraz idea utożsamiająca „*sacrum*” z religią, zostały pod koniec wieku XX podważone (Buchowski 2005: 226). Jednym z pierwszych badaczy, który posłużył się kategorią *sacrum* – *profanum* w badaniu zjawisk religijnych był etnograf i folklorysta Arnold van Gennep. W książce z 1909 r. pt. *Les rites de passage* ukazał zmienną naturę *sacrum* w kontekście rytuałów przejścia, określając zjawisko to jako „oscylację *sacrum*” (Gennep 2006: 37). Rytuałem przejścia *par excellence* jest inicjacja dorastającej młodzieży, która zarówno zmienia ontologiczny i społeczny status inicjowanego, jak i sakralizuje jego nową tożsamość. Szwedzki biskup, teolog protestancki i religioznawca Nathan Söderblom twierdził, że *sacrum* jest mistyczną i bezosobową mocą, związaną z pewnymi stworzeniami, rzeczami, wydarzeniami i działaniami; jest nawet bardziej istotne niż pojęcie boga (Söderblom 1913: 731–741).

Do *sacrum* jako kategorii analitycznej, opozycyjnej do *profanum*, odwoływał się także francuski socjolog Émile Durkheim w swojej pracy z 1912 r. pt. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Oba te pojęcia charakteryzują się, według Durkheima, absolutną heterogenicznością i pozostają względem siebie w głębokiej opozycji: *Rzeczy święte to rzeczy chronione, izolowane poprzez zakazy; rzeczy świeckie to rzeczy, do których te zakazy się stosują i które nie powinny się stykać z rzeczami świętymi* (Durkheim 1990: 35; Agamben 2008: 107–109). Charakter sakralny mają te rzeczy, które zostały wytworzone przez społeczeństwo. Opierając się na totemizmie Aborygenów australijskich, Durkheim szukał potwierdzenia swojej teorii o społecznym charakterze *sacrum*, w którym przez totemy społeczność oddaje cześć samej sobie. Stąd też zdefiniował on religię jako kategorię społeczną opartą na dwóch pierwotnych, opozycyjnych pojęciach *sacrum* i *profanum*, będących wspólnym strukturalnym mianownikiem wszystkich religii; oddzielił także kwestię prawdziwości religii od jej symbolicznej struktury i funkcji społecznej. Koncepcja Durkheima, zgodnie z którą religia dokonuje radykalnego podziału świata na dwie sfery: świętą i świecką, jest problematyczna, bowiem dychotomii takiej nie można odnieść np. do religii pierwotnych.

Problematyka *sacrum* była głównym tematem badań grupy intelektualistów francuskich działających w okresie międzywojennym, tworzących Collège de Sociologie. Do grupy tej należeli m.in.: Georges Bataille, Georges Ambrosino, Pierre Klossowski, a także Roger Caillois. Naukowcy ci obszar swoich badań określali jako „socjologię *sacrum*”, która *podjęmowała badanie wszelkich przejawów życia społecznego, w obszarach, gdzie wyraźnie manifestuje się obecność „sacrum”* (Ambrosino in. 1988: 5). Uważali, że socjologia *sacrum* nie jest jedynie częścią socjologii, taką jak np. socjologia religii, lecz twierdzili, że socjologię *sacrum* należy pojmować jako naukę badającą *nie tylko instytucje religijne, lecz wszelkie wysiłki społeczne tworzące wspólnotę* (Ambrosino, Bataille, Caillois i in. 1988: 74).

Bez wątplenia na badaczy zgromadzonych w Collège de Sociologie duży wpływ wywarły prace Durkheima, a w szczególności te poświęcone społecznemu i moralnemu wymiarowi *sacrum* i *profanum*. Funkcjonalistyczne ślady myśli Durkheima znajdziemy u Rogera Caillois, który jest autorem wydanej w 1939 r. książki *L’Homme et le sacré* (polskie wydanie: *Człowiek i sacrum* 1995). Caillois przez *sacrum* rozumie *coś, czemu każdy oddaje swoją najlepszą część, co uważa za najwyższą wartość, co ceni i za co w razie potrzeby ofiarowałby życie. Takie jest w rzeczywistości ostateczne kryterium, które w przypadku niewierzącego pozwala przeprowadzić linię demarkacyjną między światem świętym a światem świeckim* (Caillois 2009: 165). Definicja *sacrum* Caillois jest bardzo szeroka i daleko wykracza poza miejsca tradycyjnie uważane za przestrzeń *sacrum*: *dla człowieka ogarniętego namiętnością jest to kobieta, którą kocha; dla artysty czy uczonego – dzieło, które tworzy; dla skąpcza – złoto, które gromadzi; dla patrioty – dobro kraju, zbawienie narodu, obrona terytorium; dla rewolucjonisty – rewolucja* (Caillois 2009: 165).

Należy dodać, że działalność intelektualistów skupionych wokół Collège de Sociologie dla rozwoju badań nad *sacrum* jest bardzo ważna, pomimo że trwała dosyć krótko, bo zaledwie dwa lata (1937–1939), gdyż została przerwana wybuchem II wojny światowej. Jednak dorobek intelektualny, a w szczególności wypracowane przez nich rozumienie tematyki *sacrum*, miały wpływ na wielu myślicieli postmodernistycznych, w szczególności takich, jak: Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean Baudrillard, Emmanuel Levinas, Jean-Luc Nancy czy Michel Maffesoli.

Koncepcja *sacrum* zajmuje ważne miejsce w badaniach religioznawczych w ramach fenomenologii religii. Dla uczonych reprezentujących ten kierunek badań *sacrum* w religiach pierwotnych stanowiło bogaty materiał porównawczy do wykazania cech wspólnych wszystkich religii. Dla głównego jej przedstawiciela, niemieckiego filozofa i religioznawcy Rudolfa Otto *sacrum* jest kategorią a priori – terminem, który nie poddaje się definiowaniu ani dowodzeniu. Otto rozumie *sacrum* jako rzeczywistość ontyczną i epistemologiczną pierwotną, będącą przedmiotem doświadczenia mistycznego o tajemniczej mocy; jest to doświadczenie budzące trwogę i lęk, a jednocześnie fascynujące (*mysterium tremendum et fascinans*). *Sacrum* objawia się jako rzeczywistość innego porządku niż rzeczywistość naturalna (Otto 1968).

Inny przedstawiciel tego kierunku, rumuński historyk religii i religioznawca Mircea Eliade podkreśla, że człowiek stara się żyć w łonie *sacrum*, które przejawia się jako siła, jako moc zupełnie innego porządku niż siły naturalne. Owe przejawianie się *sacrum* określa terminami hierofania i kratofania (Eliade 1993, 1999). Według niemieckiego filozofa Martina Heideggera *sacrum* jest jednym z czterech elementów, które współtworzą rzecz; jest wymiarem bycia, który gwarantuje sens i przynosi zbawienie; jest „śladem boskości”, „drogą do Boga”, *sacrum* nie ma jednak dla Heideggera znaczenia religijnego. *Filozofia niniejsza nie opowiada się ani za istnieniem, ani za nieistnieniem Boga. Zachowuje ona postawę indyferencji. Pytanie religijne jest dla niej obojętne* (Heidegger 1977: 113).

Pojęcie *sacrum* swą popularność zawdzięcza w dużej mierze temu, że zastąpiło pojęcie Boga, kwestie prawdziwości bądź nieprawdziwości religii uznając za mniej istotne. Termin *sacrum*, z początkiem XX wieku, wszedł na trwałe do badań nad religią i stał się ważnym elementem dyskursu nie tylko w naukach religioznawczych; przyczynił się także do wprowadzenia nowych perspektyw badawczych w rozumieniu religii, sam ulegając transformacjom i poszukując nowych form wyrazu. W ponowoczesnym nurcie badań nad religią *sacrum* odgrywa rolę papierka lakmusowego czy też detektora zmian społecznych i kulturowych.

Kategorię *sacrum* można pojmować na dwa sposoby: teistycznie i nieiteistycznie. W pierwszym przypadku *sacrum* odnosi się do Boga, bogów bądź bogiń rozumianych osobowo, ingerujących w los człowieka i świata, którego są stwórcami. W ujęciu teologicznym wiąże się *sacrum* z religią. Może być ono przeżywane zarówno na poziomie jednostkowym, jak i grupowym (społecznym). Chrześcijaństwo zwraca uwagę na transcendentny wymiar *sacrum*, ukazuje ono sposoby jego odkrywania i przeżywania. W pierwszych wiekach chrześcijaństwo napotkało przed sobą nie świat zlaicyzowany, ale głęboko przesycony elementami sakralnymi. Były

„święte gaje”, „święte źródła”, „święte kamienie”. Chrześcijaństwo dokonało do pewnego stopnia desakralizacji świata: drzewa stały się drzewami, gaje gajami, źródła źródłami. Aby podkreślić, że chrześcijańskie *sacrum* jest zasadniczo różne od pogańskiego, przyjęto mówić o *sanctum*. Język polski nie oddaje różnicy między *sacrum* i *sanctum* (Tischner 1993: 58–59). *Sacrum* w sensie religijnym oznacza uznanie *pewnych zjawisk jako zjawisk świętych, tzn. że stanowią pochodną ze świata nadprzyrodzonego* (Karpiński 2006: 208).

W sensie nieteistycznym (niereligijnym) pojęcie *sacrum* odnosi się nie tyle do transcendencji, ile do sfery postaw człowieka wobec świata i otaczającej natury, do sposobu przeżywania i interpretowania rzeczywistości (Bartmiński 1995: 9–19; Pawlik 1995: 79–88). Drugie ujęcie *sacrum* odnosi się do tego, co pojawia się jako doświadczenie czegoś unikatowego, niepowtarzalnego, wzniosłego, majestatycznego, czego może doświadczyć także człowiek nieodczuwający przeżyć religijnych (niemuzykalny religijnie). *Sacrum* niereligijne zakłada istnienie jakiejś transcendencji, ale nie transcendencji nadprzyrodzonej, o charakterze boskim. Przyjmuje się jednak, że świat ma sens wykraczający poza codzienną egzystencję ludzką. *Sacrum* jest dla człowieka wartością, i to wartością najwyższą. „*Sacrum*” *nadaje sens wszystkim innym wartościom, ale samo nie potrzebuje, by coś innego – wyższego – udzieliło mu znaczenia i sensu. „Sacrum” jest tajemnicą; nie znamy jego głębi. Znamy jedynie przejawy: trwogę i oczarowanie. „Sacrum” trwoży i oczarowuje. Stając w obliczu tej wartości jesteśmy rozrywani na przemian groźbą i czarem, jakie promieniują z jej tajemniczej głębi* (Tischner 1997: 245). *Sacrum* nieteistyczne wykracza daleko poza religie historyczne, poza nowe formy pozakościelnej religijności i poza nowe ruchy religijne. Nowoczesne, płynne *sacrum* nie może być zredukowane do pierwiastka religijnego. Niektórzy badacze przestrzegają, że nadmierne rozszerzanie pojęcia *sacrum* prowadzi nieuchronnie do zagubienia jego istoty (Szymoń 2003: 86).

W niniejszych rozważaniach definiujemy *sacrum* szeroko, zarówno w jego religijnej, jak i niereligijnej postaci. W najszerszym znaczeniu, nieodnosząc się tylko do kontekstu religijnego, *sacrum* jest tym, *co czczone, szanowane, nienaruszalne; charakter „sacrum” mogą zyskać różne obiekty, praktyki, miejsca, idee, zarówno religijne, jak i niereligijne* (Podsiad 2000: 783). Za Peterem L. Bergerem rozumiemy świętość (*sacrum*) jako *jakość tajemniczej i budzącej groźbę siły, odmiennej od człowieka, a jednak związanej z nim, co do której jest przekonany, że tkwi w pewnych obiektach doświadczenia. Cechę tę można przypisać naturalnym bądź sztucznym obiektom, zwierzętom bądź ludziom czy też obiektywizacjom ludzkiej kultury. Są święte skały, święte narzędzia, święte krowy. Święty może być zarówno wódz, jak i określony obyczaj czy instytucja. (...) Świętość rozumie się jako »coś wystającego« z normalnych zwyczajów codziennego życia, jako coś nadzwyczajnego i potencjalnie niebezpiecznego, chociaż to niebezpieczeństwo można oswoić, zaś potęgę zaprzęcając do realizacji potrzeb codziennego życia* (Berger 1997: 57–58). Z kolei świeckość (*profanum*) można zdefiniować jako brak świętego statusu, czyli te wszystkie zjawiska, które nie „wystają” jako święte, jak np. nawyki dnia codziennego (Berger 1997: 58). *Sacrum* i *profanum* są zrozumiałe w przeciwstawieniu wzajemnym i każde z nich można dobrze uchwycić w opozycji do drugiego.

W sensie najszerszym pojęcie *sacrum* określa się jako całość wszechświatów znaczeń wytworzonych przez nowoczesne społeczeństwa. *W krańcowym przypadku sacrum stanowi wszystko, co w tych społeczeństwach ma jakikolwiek związek z misterium, z poszukiwaniem sensu, ze zwracaniem się do transcendencji czy też z absolutyzacją niektórych wartości. Tym, co spaja tę niejednorodną i nie wyspecjalizowaną zbieraninę, jest fakt, iż zajmuje ona przestrzeń uwolnioną od religii instytucjonalnych. Proces zróżnicowania i indywidualizacji, w który wpisuje się postęp nowoczesności, pozbawia te religie wyłączności, jaką miały w udzielaniu odpowiedzi na podstawowe pytania dotyczące egzystencji, z którymi stykają się wszystkie grupy ludzkie: jak stawić czoła śmierci czy nieszczęściu, jak motywować obowiązki jednostki wobec grupy itd.* (Hervieu-Léger 1999: 72–73).

Nowoczesne *sacrum* jest płynne, przemieszcza się z jednej dziedziny ludzkiego życia do innych sfer, wszędzie tam, gdzie wartości wytwarzają sensory, gdzie subiektywnie przeżywane doświadczenia i emocje wytwarzają różne formy sakralności. *Sacrum* nie można już zredukować do religii, uwalnia się ono spod dyktatu religii, przybiera rozmaite i nowe formy, często jest definiowane przez same jednostki, nie zaś przez religie zinstytucjonalizowane. *Sacrum* religijne zawiera ogromny potencjał rozwojowy człowieka, wzmacnia jego wrażliwość i refleksyjność, przejawia się w poszukiwaniu transcendencji (Czerniawska 2011: 191). Zróżnicowanie *sacrum* w zależności od typu społeczeństwa, w którym ono istnieje i rozwija się, świadczy, że *sacrum* ma związki z doświadczeniem społecznym, z kontekstem społeczno-kulturowym. Ważne są także uwarunkowania osobowościowe.

Sacrum w społeczeństwie ponowoczesnym

W przejściu od społeczeństwa tradycyjnego – poprzez nowoczesne – do ponowoczesnego zmienia się radykalnie sytuacja społeczna, moralna i religijna. Jedną z cech nowego typu społeczeństwa jest brak całościowej wizji życia z uporządkowaną hierarchią wartości, brak fundamentalnych punktów odniesienia dla życia codziennego. Więzy społeczne leżące u podstaw solidarności łączącej społeczeństwa typu tradycyjnego podlegają procesom fragmentaryzacji i dezintegracji. Następuje instytucjonalne zróżnicowanie społeczeństwa, a różne dziedziny życia społecznego, które przedtem były ściśle związane, oddzielają się od siebie. W warunkach fragmentaryzacji społeczeństwa pojawia się wiele punktów odniesienia, które często są ze sobą sprzeczne. W sytuacji zakwestionowania obiektywnej prawdy i promowania różnorodnych opinii współczesnemu człowiekowi coraz trudniej jest odróżnić prawdę od fałszu, dobro od zła oraz znaleźć „mocne wartości” stanowiące orientacyjne punkty w wyborze jednej spośród rozmaitych opcji.

Ludzie ponowocześni, których Zygmunt Bauman nazywa zbieraczami wrażeń i poszukiwaczami doświadczeń, czy *chcą tego, czy nie chcą, są skazani na ustawiczne wybieranie, zaś sztuka wybierania zasadza się głównie na unikaniu jednej groźby: przegapienia szansy, już nie dlatego, że się nie umiało jej w porę dostrzec, lub dlatego, że nie umiało się wykrzesać w sobie dość gorliwości, by ją ścigać, lub dlatego, że zabrakło siły fizycznej czy duchowej, by ją dogonić* (Bauman 2000: 307). Jednostka – poprzez podejmowane decyzje – musi jak kierowca określać cel swojej drogi życiowej, sposoby jej przemierzania, a także szybkość przemierzania się na poszczególnych odcinkach trasy. Współczesny człowiek stoi przed koniecznością ciągłego wybierania z ogromnej oferty propozycji. Suwerenna jednostka zawdzięcza jakby wszystko samej sobie i niewiele jest winna – w swoim przekonaniu – innym i społeczeństwu. Wyznacza ona sobie własne cele i doбира właściwe kryteria osobistych wyborów. Często jest jednak nieprzygotowana do dokonywania rozlicznych wyborów.

W społeczeństwie o wysokim poziomie zróżnicowania strukturalnego i funkcjonalnego zaznacza się mnogość nakładających się i przecinających się wzajemnie ról społecznych i ich systemów, a przede wszystkim poszczególnych wartości i hierarchii wartości. Świadomość wielu możliwości wyboru może oddziaływać zarówno hamująco, jak i stymulująco na sferę ludzkich działań. W wysoce zróżnicowanym i sfragmentaryzowanym społeczeństwie nie działa już reguła „albo – albo” ograniczająca wybory jednostki, lecz dochodzi do głosu różnorodność możliwości wyboru zindywidualizowanych sposobów i stylów życia (społeczeństwo wielokrotnego wyboru, społeczeństwo opcji). John Naisbitt, analizując megatrendy, czyli najważniejsze kierunki rozwoju i przemian społeczeństwa amerykańskiego, jako dziesiąty i ostatni wymienia megatrend *Od schematu »albo – albo« do wielokrotnego wyboru* (Naisbitt 1997: 277–296). Walbert Bühmann określa ten proces jako przejście od przywiązania do tradycji do wolności sumienia (Bühmann 2001: 525), w warunkach poszerzania się perspektyw życia codziennego w stopniu nie do wyobrażenia w społeczeństwach tradycyjnych (Mielicka-Pawłowska 2015: 7–20; Kasperek 2015: 45–55).

W społeczeństwach ponowoczesnych utrzymują się procesy sekularyzacyjne, w ramach których *sacrum* oddziela się od *profanum*, życie religijne od życia codziennego, ale równocześnie *sacrum* staje się bardziej ruchliwe, płynne, dynamiczne itp. Pojawia się w pewnych sferach życia i działalności ludzi, w których – jak się wydawało – ostatecznie i bez reszty wyemigrowało, stało się w nich nieobecne. *Sacrum* uwolnione z instytucjonalnych więzi jest czymś płynnym, wędrującym, wszędobylskim, przemierzającym się z miejsca na miejsce, pojawiającym się w miejscach dotychczas jakby dla niego niedostępnych (Krech 1999: 62; Sroczyńska 2010: 287–306). Można by pytać, czy płynne *sacrum*, uwalniające się od religii, zachowuje jeszcze cechy sakralności?

Proces płynności dotyczy także religijności, która nabiera płynnych kształtów (religijność częściowo zorganizowana, pomniejszona, nieoficjalna, anonimowa, rozproszona, implicite, dyfuzyjna, niestabilna, ukryta, wędrująca, ambiwalentna, niespójna, balansująca, „bez dogmatu”). Wraz z procesami sekularyzacji, czyli utraty społecznego znaczenia zinstytucjonalizowanych religii, zyskują na znaczeniu procesy pluralizacji i indywidualizacji religijności. Płynna religijność i płynne *sacrum* sprawiają, że zaciera się powoli granica między tym, co święte, i tym, co świeckie, a „odczarowany” świat staje się znowu – chociaż w odmienny sposób – na nowo „zaczarowany”. Socjologowie badają *sacrum* dopiero wtedy, gdy jest ono społecznie ukonkretnione, ma swoje odniesienia do kontekstu społecznego, jest faktem społecznym (Marczewski 2013: 213; Miszczak 2015: 107–117).

W społeczeństwach ponowoczesnych *sacrum* podlega daleko idącym przekształceniom. Pojawia się ono poza Kościołami i często bez wiary w Boga (Szacka 2008: 444). *Zmienia się pojęcie „sacrum”, a przede*

wszystkim stosunek młodego pokolenia do „sacrum”. Autentyczny stosunek do „sacrum” zawiera paralelnie występujące dwa zjawiska: „fascinatum” i „tremendum”. Dla wielu współczesnych „tremendum” w ich postawie wobec „sacrum” nie istnieje, a jeżeli już, to w formie szczątkowej. Zdecydowanie dominuje „fascinatum”. Jeżeli go nie ma, jeżeli wielu dzisiejszych młodych ludzi nie przeżywa fascynacji świata nadprzyrodzonego, to go porzuca. Kolejnym przejawem kryzysu „sacrum” w młodym pokoleniu jest jak gdyby odwrócenie roli. Dawniej to sacrum dyktowało człowiekowi warunki, tzn. wybierało miejsce swojego objawienia się i działania, ludzi poświęconych jego sprawom, dyktowało cele życiowe i normy. Człowiek w pełni był podległy „sacrum”, swoje życie uważał jako służbę „sacrum”. Wielu dzisiejszych, uznających „sacrum” sobie je podporządkowuje. Podchodzi doń utylitarnie. Nie oni dają coś z siebie „sacrum”, lecz oczekują wiele od niego, przynajmniej nadzwyczajnych przeżyć, uniesień, podniosłych momentów oczyszczenia. Jeżeli tego nie otrzymują, rozstają się z dotychczasowym swoim „sacrum” i szukają nowego lub pozostają wobec sacrum obojętni (Dyczewski 2004: 226–227).

Socjologowie, którzy często diagnozują rozdział tego, co religijne i świeckie, dość często utożsamiają sferę religijną z obszarem *sacrum* i konstatują kurczenie się *sacrum* we współczesnym świecie. Inni badacze wskazują na swoiste przemieszczenie się *sacrum* we współczesnej kulturze i społeczeństwie. Leon Dyczewski podkreśla, że w procesach sekularyzacyjnych w Europie *sacrum* poczuło się niepewnie w przestrzeni publicznej nowoczesnego miasta, bowiem agresywna laickość wypiera je z niektórych przestrzeni miasta. Wygnane *sacrum* jednak powraca, w innych miejscach i formach (Dyczewski 2011: 257–260).

Socjolog amerykański Peter L. Berger wyraża pogląd, że nowoczesność nie przyniosła ze sobą upadku religii, lecz doprowadziła do jej przekształceń. Nie jesteśmy świadkami upadku religii. Świat współczesny charakteryzuje nie tyle sekularyzacja, ile raczej ważniejszy od niej fenomen pluralizacji religijnej. *Podstawowe procesy modernizacji – takie jak powszechne szkolnictwo, urbanizacja, rozwój środków masowego przekazu – prowadzą do współwystępowania obok siebie na pokojowych warunkach różnych punktów widzenia i systemów wartości. To niezwykle ważne zjawisko, które zmienia naturę religii, ale niekoniecznie jest tożsame z jej zanikiem. Pluralizm i rozmnożenie dostępnych możliwości oraz związana z tym konieczność wyboru nie muszą prowadzić do wyboru laicyzmu. Równie dobrze człowiek nowoczesny może wybrać religię, choć warunki, w jakich tego dokonuje, zmieniają zarówno strukturę instytucjonalną poszczególnych kościołów, jak również indywidualne doświadczenie religijne. (...) Żadna tradycja religijna czy kulturowa nie jest już uznawana za niepodważalny pewnik. Zamiast tego nieustannie podlega kwestionowaniu, czyli innymi słowy zostaje zrelatywizowana. To bardzo powszechne zjawisko, nie tylko w Europie (Berger 2012: 24).*

Tożsamość religijna nie jest we współczesnym świecie tym, co jest dane, lecz tym, co jest zadane. Jednostki samodzielnie konstruują własne tożsamości, swoje światopoglądy, swój system wartości moralnych. Pluralizm społeczny oraz jego społeczna i psychologiczna dynamika sprawiają, że jednostkom coraz trudniej jest utrzymać pewność światopoglądową, nie angażując się w nieustanny proces walki z samym sobą i ze światem zewnętrznym. Religijność przestaje być częścią kulturowego dziedzictwa, wybór religii staje się świadomą decyzją jednostki (Berger 2012: 24). W warunkach ponowoczesności tożsamości religijne są mocno zróżnicowane. *Nowoczesność zburzyła tradycyjne systemy wierzenia, jednak nie wyparła samego wierzenia. Wyraża się ono w sposób zindywidualizowany, subiektywny, rozproszony i przekształca się w wielość kombinacji i układów znaczeń, które jednostki wypracowują w sposób coraz bardziej niezależny od kontroli instytucji wierzenia (a szczególnie instytucji religijnych). Jest to oczywiście niezależność względna, ponieważ ograniczona determinantami ekonomicznymi, społecznymi i kulturowymi, które ciążą na symbolicznej aktywności jednostek co najmniej tak samo, jak na ich działalności materialnej i społecznej (Hervieu-Léger 1999: 109).*

Nowe tożsamości religijne są inne niż te dawniejsze. Są one mniej zrjonalizowane, bardziej zindywidualizowane, związane z emocjami, otwarte na nadzwyczajność. *Występuje też niebezpieczeństwo hybrydyzacji tożsamości religijnej, swoistego synkretyzmu religijnego. Wielu uważa, że można być katolikiem i chodzić do cerkwi prawosławnej, gdyż w niej ładnie śpiewają, w domu palić kadzidelko przed posązką Buddy, z hinduizmu przyjmować wiarę w reinkarnację i odwiedzać świątynie różnych religii. Wielu młodych ludzi wybiera coś dla siebie z różnych religii, ale nie według określonej zasady ani na skutek długotrwałych przemyśleń, lecz to, co w danej chwili odpowiada osobistym potrzebom (Dyczewski 2015: 26).* Te tendencje synkretyczne polegają na tym, że ludzie łączą w jedną całość bardzo zróżnicowane przekonania dotyczące religii i *sacrum*.

W społeczeństwach ponowoczesnych *sacrum* pojawia się coraz częściej w niereligijnych kształtach i formach oraz w tych dziedzinach życia społecznego, z których ono do pewnego stopnia wyemigrowało. Przy-

biera szaty różnorodnej duchowości luźno związanej z religią lub w ogóle z nią niezwiązanej. Ci socjologowie, którzy odchodzą od teorii sekularyzacji, chętnie wskazują na transformację religii w duchowość. Nowe formy duchowości zacierają jakby w podwójny sposób granicę w odniesieniu do religii. Z jednej strony pojawiają się one przez religijną semantykę, obrazy i symbole w społeczeństwie, np. w gospodarce, sporcie, a nawet i w polityce. Z drugiej zaś strony te elementy, zwane niekiedy religią popularną, wkraczają do tradycyjnych religii i zmieniają ich kształty (Gabriel 2012: 143).

W najszerszym ujęciu duchowość znajduje swoje miejsce nie tylko w formach tradycyjnej religijności i kościelności, ale także poza nimi jako swoista niereligijna duchowość. Przemiany w strukturze religii, zwane deprywatyzacją, pozwalają na ujawnienie się – jak to określa socjolog niemiecki Hubert Knoblauch – religii popularnej. Dzięki rynkowi i mediom religia staje się częścią kultury popularnej, niekiedy jest określana jako nowa duchowość. Jeżeli nawet bazuje ona na indywidualizmie, to dzięki masowej komunikacji i formom kulturowym, zwłaszcza w warunkach globalizacji, staje się fenomenem społecznym (Knoblauch 2006: 294–295).

Hubert Knoblauch wyraża swój sceptycyzm wobec totalnej tezy sekularyzacyjnej. Według niego religia nie staje się martwa ani nie przeżywa jakiegoś znaczącego renesansu. Zmienia jedynie swoje kształty, ujawnia się w nowych formach. Nowe formy pozakościelnej religijności i duchowej niereligijności, które on nazywa religią popularną (*populäre Religion*), uzupełniają dawne tradycyjne przejawy religijności. Na nowo formatowane postaci religijności i duchowości zacierają granicę między tym, co religijne i niereligijne. Religia nie chroni się tylko w sferze prywatnej. Transformująca się religijność wyraża się w tym, co wewnętrzne i jest związana z przeżyciem, doznaniem. Popularna religijność wyraża się m.in. w upowszechnianiu się praktyk ezoterycznych i okultystycznych, w technikach medytacyjnych, w wierze w reinkarnację, w wierze w aniołów itp. Elementy religijne ujawniają się w filmach, w muzyce popularnej, w widowiskach sportowych, w mega-eventach i w wielu innych przejawach kultury popularnej. Popularna religia nie musi być zawsze antytezą religii tradycyjnej. Papież Franciszek – według Huberta Knoblaucha – wyczuwa dobrze te zmiany, jakie dokonują się we współczesnym świecie religijnym i niereligijnym oraz akcentuje „lud”, a więc to, co popularne (Knoblauch 2013: 171–176).

Za pośrednictwem kultury popularnej religijne treści wychodzą poza wąski krąg instytucji kościelnych i religijnych oraz przenikają do szerszych, świeckich obszarów życia. Jeżeli nawet oddziaływanie nowych form religijności i duchowości wykracza daleko poza tradycyjne religie, to ich skutki są odczuwane także w ich obrębie. Zjawisko tzw. religii popularnej powoduje *wyraźne dowartościowanie sfery doświadczeń (niecodziennych) i mocniejsze akcentowanie subiektywności. Tego rodzaju procesy stanowią czynnik wzmacniający i zarazem osłabiający religię: zwiększa ona wprawdzie swój zasięg, ale też coraz bardziej się marginalizuje. Oferta sensu życia jest zmienna, a jej wartość i przywiązanie do niej zależą od aktualnego nastroju niezdecydowanych i chwiejnych jednostek. To zjawisko budzi niepokój urzędników i stróżów nieprzeniknionych instancji prawdy i łaski, natomiast »mali i średni przedsiębiorcy« na rynku idei mają bardziej pozytywne nastawienie, ponieważ ta sytuacja przynosi im korzyści* (Schnettler 2012: 459–460). Religia popularna przejawia się m.in. podczas popkulturowych wydarzeń, np. podczas światowych dni młodzieży (tzw. eventy religijne).

Religia popularna może być utożsamiana z nowoczesnym, płynnym, ulotnym, przejściowym, do pewnego stopnia bez wyraźnych właściwości – *sacrum*. Pojawia się ono według mechanizmów przeniesienia także w innych niż religijna sferach. Jean Maisonneuve wyróżnia cztery podstawowe poziomy przeniesienia:

1. Poziom przetrwania mitów i rytuałów. *Człowiek współczesny (...) dysponuje ukrytą mitologią i przebrzmiałym rytualizmem, dlatego też wiele tradycyjnych wątków można odnaleźć we współczesnej literaturze, sztuce, kinie i w mediach, np. mity o raju utraconym, o wyspach szczęśliwych, obrzędy związane z obchodami igrzysk, walka między bohaterem pozytywnym a negatywnym w powieści przygodowej, między detektywem a przestępcą w powieści kryminalnej. Podobnie w sztuce nowoczesnej odnajdujemy część prób inicjacyjnych, poszukiwanie ukrytego sensu świata i ludzkiej egzystencji.*
2. Poziom „dzikiego” *sacrum*, który obejmuje ruchy nowatorskie z ich spontanicznością i tworzeniem nowych rytuałów (...), wyraża się równocześnie różnorodnością grup i sekt o orientacji okultystycznej, teozoficznej, orientalnej, które łączą synkretyzm wierzeń z tendencjami mistycznymi i rytualnymi. Uzupełniają także niedostatki religii tradycyjnych, a powodzenie tych sekt, nawet w przypadku mistyfikacji, tłumaczy tęsknotę za duchowym połączeniem, szczególnie wśród młodzieży.

3. Poziom techniki będącej substytutem *sacrum*. *Ekspansję techniki wzmacnia rozwój informatyki i systemów komunikacji pozwalających na gromadzenie, przetwarzanie i rozpowszechnianie danych. Wraz z zagrożeniem katastrofą atomową i najnowszymi odkryciami genetycznymi technika, podobnie jak antyczne misterium, staje się poprzez prometejskie poszukiwanie zarazem fascynująca i przerażająca. Celom nauki i techniki bliższa jest zresztą magia niż religia. Pragną one ujarzmić przyrodę, życie i śmierć, a także spełnić marzenia przodków o osiągnięciu zawrotnych szybkości i podboju przestworzy.*
4. Poziom ideowo-polityczny, czyli doktryny, które zajmują w duszach współczesnych ludzi miejsce wiary, zastępując idee zbawienia ludzkości idealnym porządkiem społecznym w dalekiej przyszłości (Maisonneuve 1995: 51–52).

We współczesnym świecie następuje przesunięcie od wiary w obiektywne i realne formy transcendencji do niesłuchanie zróżnicowanych form immanentyzacji religii, która staje się przedmiotem wewnętrznej troski. Ten nowy model życia chrześcijańskiego nawiązuje do form religijności istniejących poza zinstytucjonalizowanymi Kościołami („wiera bez przynależności”). Religijność nie jest czymś dziedzicznym, przypisanym czy zakładanym z góry, ale w coraz większym stopniu staje się kwestią wyboru. Ludzie współcześni coraz częściej poszukują *sacrum* na rozmaitych ścieżkach duchowości jako czegoś osobistego, intymnego, co odnosi się do mocy tkwiącej w samym człowieku. Bóg jest pojmowany częściej jako rzeczywistość immanentna niż transcendentna. W skrajnych przypadkach prowadzi to do zamknięcia się w granicach własnej immanencji, bez żadnego odniesienia do Transcendencji.

Nowe formy duchowości poza religiami zinstytucjonalizowanymi, określane niekiedy jako niereligijne *sacrum*, szerzą się w dużej mierze dzięki środkom społecznego przekazu. Powstają firmy i organizacje, strony internetowe i programy w mediach, wychodzące naprzeciw duchowemu popytowi ludzi współczesnych. W księgarniach dział opatrzony tytułem „Ezoteryka” jest znacznie większy od teologii i religioznawstwa. Jedna z brytyjskich stacji komercyjnych wprowadziła do swoich programów serial zatytułowany „Supermarket duchowości”, w którym oferowała odbiorcom szeroki wybór doświadczeń: od terapii, poprzez medytację, do mistyki. Treści te zaczerpnięte z różnych religii stanowiły swoisty konglomerat, złożony z różnych elementów, zmieszany całkowicie dowolnie, zgodnie z zasadą marketingowej skuteczności. Tak rozumiana duchowość (*sacrum*) była całkowicie odrębna od tradycyjnych religii i lansowanych przez nie form duchowości (Niedałtowski 2008: 168).

Od lat sześćdziesiątych ubiegłego wieku obserwuje się nasilające się zjawisko poszukiwania duchowości poza religią. Pojęcie duchowości jest rozumiane bardzo rozmaicie. *Kiedy ktoś mówi o swoich zainteresowaniach duchowych, może mieć na myśli to, że praktykuje medytację albo że lubi chodzić na samotne spacerki. Może też cenić sztukę albo kochać muzykę. Nade wszystko zaś zainteresowania duchowe oznaczają wiarę w nieskończoną wartość ludzkiej miłości. Coraz większa liczba ludzi uważa przyznanie się do takich zainteresowań za godne podziwu. Pragną dawać wyraz niewidocznym aspektom życia, które leżą poza wymiernym światem nauki, przekonani, że jeśli to uczynią, doświadczą większego poczucia dobrostanu* (Jamison 2008: 157; Socha 2004: 45–56).

Tak pojmowana duchowość, często określana jako *sacrum*, sytuuje się często poza religią. Jest ona pojmowana jako sprawa prywatna i przeciwstawiana religii zorganizowanej. Każda jednostka jest odpowiedzialna za swój postępek duchowy i ona sama decyduje, jak o to zadbać. Także ludzie niewierzący i nieuczestniczący w zorganizowanym życiu religijnym dokonują wartościowych wyborów i zastanawiają się nad wartościami nadrzędnymi. W sytuacji gdy religie zinstytucjonalizowane tracą nie tylko swój monopol religijny, lecz także społeczne znaczenie, zwiększa się wyraźnie we współczesnym świecie obecność różnych form *sacrum* i obfitość nowych duchowości.

Przemiany świadomości religijnej prowadzą niejednokrotnie we współczesnym świecie do osłabienia religijności, ale nie do zaniku religii, często są przejawem dostosowania się jej do zmieniającego się kontekstu społeczno-kulturowego. W warunkach społeczeństwa ponowoczesnego religijne i niereligijne *sacrum* staje się sprawą osobistych preferencji i wyborów. Nawet pozostawanie przy religijności kościelnej (ortodoksyjnej) jest też indywidualnym wyborem. Nowa duchowość obejmująca wszystkie aspekty życia, będąca wyrazem ponowoczesnej kultury, ma przede wszystkim indywidualistyczny charakter i wykracza poza struktury zinstytucjonalizowanej religii. Nowa duchowość jest nacechowana głębokim poczuciem łączności ze światem i stanowi niewyczerpane źródło wiary i siły woli. Zmierza do transformacji samej religii i społeczeństwa. Także wiele idei i przekonań chrześcijańskich istnieje – w formie słabo rozpoznawalnej – w sferze myślenia świeckiego (Kaufmann 2004: 105). Niekiedy lansuje się pogląd, że duchowość ludzi integruje, zinstytucjo-

nalizowane religie zaś ludzi dzielą. Płynna religijność i płynne *sacrum* są szczególnie obecne w świecie wirtualnym.

Sacrum w przestrzeni wirtualnej

Począwszy od końca lat siedemdziesiątych XX wieku *sacrum* zaczęło zajmować nowe, najbardziej odległe, a zarazem bliskie, wcześniej nieistniejące obszary świata wirtualnego, w tym Internetu, z jego bezgranicznymi możliwościami informowania i łączenia ludzi. Zmieniający się zakres znaczeniowy terminu *sacrum* w ponowoczesności koresponduje z nieustannie dokonującymi się zmianami cywilizacyjnymi odnoszącymi się także do nowych technologii. W związku z niezwykle dynamicznym rozwojem technologii cyfrowych obserwuje się wyraźne wkroczenie *sacrum* do sfery cyfrowej.

Pojawienie się *sacrum* w wirtualnej przestrzeni wzbudza zainteresowanie badaczy wielu subdyscyplin naukowych i staje się przedmiotem coraz częściej podejmowanych badań przede wszystkim w ramach religioznawstwa, medioznawstwa, kulturoznawstwa oraz socjologii religii (Sumiala-Sepänen i in. 2006: 47; Hjarvard 2013: 4). W tym nowym obszarze badań pojawiły się też nieistniejące wcześniej, zbliżone znaczeniowo terminy, takie jak: religia online, online religia, cyberreligia, religia cyfrowa lub digitalna, religia internetowa, religia w cyberprzestrzeni lub w Internecie, e-religia, religia 2.0 czy *sacrum* cyfrowe (Ciolek 2004: 798–811; Hanas 2013: 27; Garwol 2016: 189–198).

Pojawienie się *sacrum* cyfrowego jako zjawiska sięga lat osiemdziesiątych XX wieku, kiedy zaczęto korzystać z forów dyskusyjnych i komunikacji e-mailowej, by dzielić się swymi doświadczeniami związanymi z religią i duchowością. W połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku, kiedy powstały pierwsze przeglądarki internetowe, Kościoły, denominacje i związki wyznaniowe zaczęły tworzyć własne strony internetowe, początkowo jako pewną formę eksperymentu pozwalającego przenieść doświadczenia i praktyki religijne do Internetu. Doświadczenia te uświadomiły użytkownikom Internetu, że to nie on tworzy religię, lecz ludzie, których doświadczenie *sacrum* wykracza poza ekran monitora.

Badacze, którzy studiowali *sacrum* w tym okresie, zwanym pierwszą falą badań *sacrum* cyfrowego, koncentrowali się na możliwościach, jakie daje Internet zarówno nowym religiom, jak i praktykom online, a także w zakresie bardziej ogólnym – w jaki sposób komputery przemieniły religię i kulturę. Skupiali się na nowych i wyjątkowych aspektach wirtualnego świata, gdzie uważano, że komputery i Internet mogły zrobić niemal wszystko (Højsgaard, Warbug 2005: 8). Wynalezienie Internetu wydaje się naszą odpowiedzią na drzemającą w człowieku potrzebę wzajemnych relacji, komunikowania się i wiedzy. Postrzegany z tej perspektywy globalna sieć komputerowa jest – być może – w mniejszym stopniu nowością naszych czasów, a bardziej wyrazem naszego pragnienia życia we wspólnocie i potrzeby zdobywania wiedzy. Stąd też Internet *w sposób płynny staje się integralną częścią naszego codziennego życia, staje się nowym kontekstem egzystencji człowieka* (Spadaro 2014: 2).

W drugiej fali badań, datowanej około 2000 r., badacze skupili się na „bardziej realistycznym podejściu”, uważając, że nie tylko technologia, ale także ludzie generują wszelkie nowe formy religijnego wyrazu w cyberprzestrzeni. Badania te otworzyły szerszą i bardziej krytyczną perspektywę socjologicznych, filozoficznych i politycznych zagadnień tożsamości wspólnot online. Skoncentrowane one były na kwestiach, w jaki sposób grupy religijne online negocjują i tworzą wspólne znaczenia, tworzą wspólną tożsamość bądź teologię, przenoszą i przekształcają tradycyjne praktyki religijne online, wykorzystują wspólnoty religijne online dla stworzenia własnej tożsamości religijnej czy też tworzą wspólnoty religijne online nieistniejące poza siecią (Campbell 2006: 13). W wyniku wieloaspektowego podejścia do badań związków religii i Internetu powstał swoisty *bricolage* naukowców, wywodzących się z odmiennych dyscyplin naukowych.

Wtedy właśnie, tj. od około 2005 r., pojawia się trzecia fala badań, w ramach której badacze tworzą teorie, metody oraz narzędzia do analizowania danych i oceny wniosków w świetle szerszych ram teoretycznych; pozwalały one ustalić powiązania pomiędzy religijnością online i offline (w Internecie i poza nim). Odkryto nowe tematy badawcze, np. w jaki sposób Internet jest wyzwaniem dla władz kościelnych oraz w jaki sposób legitymizuje władzę nowych przywódców religijnych, a także dostarcza dotychczasowym przywódcom religijnym nowych możliwości, takich jak zaistnienie w sieci. Badania w ramach trzeciej fali charakteryzują się akcentowaniem roli interaktywności w Internecie oraz interdyscyplinarnością podejść badawczych.

Owe trzy fale określić można w kolejności jako: opisową kategorii szczegółowych (pierwsza fala), krytyczną (druga fala) i teoretyczną (trzecia fala); stały się one narzędziem wykorzystywanym przez badaczy do opisanego postępu i rozwoju badań naukowych nad *sacrum* w Internecie. Postęp ten ukazuje, w jaki sposób pytania badawcze oraz metody dojrzały zarówno w dziedzinie badań nad religią online, jak i w szerszej perspektywie jako element badań Internetu (Campbell 2013a: 60–64). Zdaniem niektórych autorów wyłania się właśnie czwarta fala badań nad *sacrum* w Internecie, polegająca na dalszym doskonaleniu i rozwoju podejść metodologicznych, a także na tworzeniu typologii dla kategoryzacji i interpretacji.

Obecna fala badań pozwala także na badania długookresowe dotyczące manifestacji *sacrum* w różnych religiach w globalnej sieci komputerowej. Internet jawi się jako technika umożliwiająca podróż w stronę *sacrum*, które znajduje się w cyfrowej przestrzeni. Internet jawi się jako sakralna przestrzeń. *Sacrum* wirtualne nie musi być *sacrum* nadprzyrodzonym, *fani wędrówek komputerowych przeżywają je realnie i duchowo, co sami potwierdzają w wywiadach socjologicznych. (...) Badacze komputerowych przeżyć religijnych dochodzą do wniosku, że jesteśmy świadkami znaczącej konwergencji technologii cyfrowej i duchowości* (Rogińska 2014: 59).

W badaniach nad związkami pomiędzy religijnością a Internetem, zdaniem Heidi Campbell, wyróżnić można dziewięć zasadniczych obszarów badawczych (Campbell 2006: 9–17). Są to:

1. Cybernetyczna lub wirtualna przestrzeń jako nowa możliwość rozwoju duchowego.
2. Religia w Internecie jako odrębny przedmiot badawczy – badanie wpływu nowych technologii cyfrowych na kształt religijności.
3. Problemy etyczno-moralne związane z używaniem Internetu, (np. dokument „Etyka w Internecie”, wydany w 2002 r. przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu).
4. Zastosowanie Internetu dla potrzeb propagowania idei religijnych przez instytucje religijne, (np. dokument „Kościół a Internet”, wydany przez Papieską Radę ds. Środków Społecznego Przekazu).
5. Uwarunkowania religijno-kulturowe korzystania z Internetu w ramach wielkich religii światowych.
6. Religijne społeczności wirtualne powstające w środowisku sieci internetowej – ich natura i cechy odróżniające je od „rzeczywistych” społeczności.
7. Wpływ korzystania z komunikacji online na kształtowanie się osobistej tożsamości użytkownika.
8. Struktura władzy i autorytetu we wspólnotach religijnych w przestrzeni cyfrowej.
9. Rytualne aspekty religijności.

Internet dostarcza nowych sposobów, za pomocą których może być wyrażane zainteresowanie kwestiami religijnymi i duchowymi. Są to przede wszystkim: stale rosnąca liczba stron internetowych, czatów, grup dyskusyjnych dotyczących zagadnień związanych z wiarą. Powstają też cyberkościóły i cyberświątynie, rytuały online, takie jak e-modlitwy (*e-prayer*) bądź wirtualne pielgrzymki (*virtual pilgrimages*), ale również działalność misjonarska online czy wspólnoty religijne online. Do najbardziej popularnych indywidualnych form aktywności religijnej online należy poszukiwanie informacji o tematyce religijnej, poszukiwanie bądź oferowanie porad duchowych, wysyłanie prośb o modlitwę.

Odnosnie do uczestnictwa w rytuałach online może odbywać się ono w ramach kościołów bądź świątyń online, czyli wirtualnych miejsc, w których elektronicznie połączone ze sobą grupy reprodukują niektóre aspekty życia kościelnego, np. wspólnie, w tym samym czasie na czacie się modlą. Kościoły czy świątynie online istniejące w postaci konkretnej strony internetowej różnią się jednak od rzeczywistych Kościołów mających po prostu własną stronę internetową. Kościoły i świątynie online istnieją jedynie w Internecie i nie mają swoich odpowiedników w świecie rzeczywistym, czyli offline (np. First Church of Cyberspace, www.godweb.org). Kościół ten wśród „świętych” i „grzeszników”, których życiorysy warto poznać, wymienia tak zróżnicowane postaci, jak: papież Benedykt XVI, Michał Anioł, Pierre Teilhard de Chardin, Ray Charles, Tom Cruise, John Lennon, Karol Darwin, George Lucas, Madonna, Britney Spears czy John R.R. Tolkien. Owe cyberkościóły czy cyberświątynie prowadzą swą działalność w postaci rozsyłania e-mailem religijnych rozważań lub czytań na dany dzień czy archiwizowania ceremonii dziejących się w świecie rzeczywistym w postaci audiowizualnej, umożliwiając także dzielenie się własnymi przemyśleniami duchowymi użytkowników czy prośbami o modlitewne wsparcie.

Kolejną nową formą manifestowania religijności online są cyberpielgrzymki, które bez konieczności ruszania się z miejsca umożliwiają nie tylko wirtualne odwiedzenie miejsc kultu, lecz także nawet pozostawienie tam osobistego śladu. Na przykład podczas pielgrzymowania do wirtualnego Jeruzalem (www.virtualjeruzalem.com) zwiedzający nie tylko w czasie rzeczywistym mogą obserwować najświętsze miejsce judaizmu

– Ścianę Placzu, ale także umieścić wirtualnie swą własną modlitwę, również wirtualnie „wtykaną” w miejsca pomiędzy blokami skalnymi („wyślij modlitwę na Ścianę Placzu – Kotel” – *send a prayer to the Kotel*), czy też złożyć przez Internet ofiarę, jak czytamy na stronie – tradycyjnie w postaci 18 dolarów („złóż ofiarę pod Ścianę Zachodnią” – *make a Donation for the Wall*). Liczba 18 jest wartością numeryczną hebrajskiego słowa „chai”, które oznacza „życie”. Współcześnie istnieje tradycja ofiarowania pieniędzy na cele dobroczynne w kwocie 18 lub jej wielokrotności (Karesh, Hurvitz 2006: 83).

Internet postrzegany jest także przez wiele wspólnot religijnych jako potencjalny „teren misyjny”. E-wangelizm (*e-vangelism*) polega nie tylko na krzewieniu zasad wiary własnej religii, ale także na rekrutowaniu przez misjonarzy online nowych wyznawców, może stać się też przestrzenią do prozelityzmu. Rola Internetu w ewangelizacji podkreślana jest nie tylko przez Kościoły protestanckie, lecz także przez Kościół katolicki (zob. dokumenty Papieskiej Rady ds. Środków Społecznego Przekazu: „Kościół a Internet” oraz „Etyka w Internecie”).

Następnym przykładem wykorzystania Internetu do celów religijnych są wspólnoty religijne online. Umożliwiają one interakcje osób zaangażowanych, które oddzielone są od siebie przestrzenią, lecz dzielą wspólne przekonania odnoszące się do religii bądź duchowości. Niektóre z nich tworzone są przez Kościoły czy denominacje, inne zaś formują się oddolnie przez same zainteresowane jednostki wymieniające swe opinie e-mailowo bądź na forach internetowych poświęconych konkretnym kwestiom duchowym (wiara, mistycyzm etc.). Jak pisze Heidi Campbell, bez względu na to, jaką wykorzystują technologię, wspólnoty religijne online tworzą się wokół takich motywów, jak: doświadczenie, interakcja oraz pozostawanie w relacjach. Stąd też ludzie wybierają rodzaj wspólnoty, do której chcą internetowo przynależeć, kierując się typem doświadczenia, którego poszukują (Campbell 2006: 1–24).

Narzędziem umożliwiającym opisanie ewolucji praktyk religijnych online jest pojęcie religii cyfrowej (*digital religion*). Religia cyfrowa jest rodzajem pomostu łączącego i przedłużającego praktyki i przestrzenie religijne online z kontekstem religijnym w trybie offline i vice versa. Połączenie się nowych i tradycyjnych form religijności oznacza, że religia cyfrowa jest ściśle wpisana zarówno w cechy charakterystyczne kultury cyfrowej, takie jak interaktywność, konwergencja, treści wytwarzane przez użytkowników, jak i religie tradycyjne ze swoimi wierzeniami i rytuałami związanymi ze wspólnotami ugruntowanymi historycznie (Campbell 2013b: 1–4). Pojęcie religii cyfrowej nie odnosi się jedynie do religii jako zjawiska istniejącego w Internecie, ale wskazuje, w jaki sposób media cyfrowe kształtują i są kształtowane przez praktyki religijne. Termin ten pokazuje obecną pozycję religii w odniesieniu do technologii cyfrowych, ale także specyfikę kultury, w ramach której jest zakorzeniona (Campbell 2013b: 1).

Problematyka *sacrum* w przestrzeni wirtualnej wpisuje się w badania nad szerszym zjawiskiem ponowoczesnego *sacrum*. Na przykład australijska badaczka *sacrum* w kulturze popularnej Emily McAvan używa terminu „ponowoczesne *sacrum*”, by opisać popkulturową duchowość, będącą odmianą zwróconych w kierunku duchowości fikcyjnych tekstów, które uchodzą za znaczące dla kultury popularnej w ostatnich kilkunastu latach bądź mają cechy charakterystyczne dla kultury ponowoczesnej (McAvan 2012: 5). Zalicza tu takie obrazy filmowe, jak: *Matrix*, *Harry Potter*, *Kod da Vinci*, adaptację *Władcy Pierścieni*, czy np. serial *Z archiwum X*. Autorka dodaje, że ponowoczesne *sacrum* często korzysta z języka New Age wykraczającego poza ramy tradycyjnych religii, posługując się pojęciem „ducha” czy „wyższej mocy”, zamiast Boga. Znamiennym przykładem może tu być znane z sagi George’a Lucasa *Gwiezdne wojny* zawołanie „Niech Moc będzie z tobą” (*May the Force be with you*). Ponowoczesne *sacrum* jest nade wszystko fizycznym, cielesnym doświadczeniem, tak jak i sama kultura popularna jest fizyczna – złożona z dźwięków i widowiska, dla której doświadczenie stanowi klucz współczesnej duchowości i właśnie ta indywidualizacja wiary leży u podłoża ponowoczesnego *sacrum* (McAvan 2012: 29–30). Zdaniem Emily McAvan *sacrum* manifestuje się w ponowoczesności poprzez wzajemne oddziaływanie w kulturze popularnej dwóch zjawisk: tradycyjnych religii i duchowości New Age. Kultura popularna wnosi swój wkład do nieustannego formułowania i przeformułowania kulturowych wartości i wierzeń. Autorka zaznacza, że jeśli się szuka ponowoczesnego *sacrum*, to odnajdzie się je wszędzie, gdyż kultura popularna jest pełna resztek tysiącletnich tradycji religijnych. Jedną z ważnych przestrzeni, gdzie manifestuje się ponowoczesne *sacrum*, jest fantastyka naukowa, obecna przede wszystkim w gatunkach literackich i filmowych, w tym w horrorach i fantasy. To powiązanie współczesnej mitologii z kulturą popularną McAvan określa jako *ponowoczesne „sacrum” fantastyki (fantastic postmodern sacred)* (McAvan 2012: 5–6).

Jak twierdzi McAvan, ponowoczesne *sacrum* włącza irracjonalne formy wierzeń w racjonalizm, a tym samym zaciera pomiędzy nimi granice, nie tworząc, mówiąc językiem Jeana-François Lyotarda, metanarracji naukowego racjonalizmu, lecz tworzy wzajemne relacje pomiędzy naukowością a grami pseudonaukowego języka New Age. Jednym z przejawów kryzysu ponowoczesności jest zacieranie się różnicy pomiędzy tym, co jest rzeczywiste, a tym, co nierzeczywiste. Odwołując się do teorii symulaków i symulacji Jeana Baudrillarda – symulakry są to znaki nieodwołujące do niczego poza samymi sobą; są sposobem *generowania – za pomocą modeli – rzeczywistości pozbawionej źródła i realności: hiperrzeczywistości* (Baudrillard 2005: 6). McAvan pisze, że ze względu na ogromne nasycenie mediów oraz wszechobecność znaku, rozróżnienie pomiędzy tym, co realne, a tym, co nierealne, przybiera postać hiperrealności, czyli rzeczywistości, która jest bardziej rzeczywista niż sama rzeczywistość. W odniesieniu do ponowoczesnego *sacrum* oznacza to, że rozpada się rozróżnienie pomiędzy „prawdziwą” religijnością (tak jak jest ona tradycyjnie praktykowana) a „udawaną” symulacją w tekstach kultury popularnej. Owa symulacja, dzięki obrazom generowanym komputerowo, staje się równie prawdziwa. Co więcej, obrazy te zacierają tradycyjne rozumienie różnicy pomiędzy *sacrum* a *profanum* w ten sposób, że potwory i bogowie łatwo przekształcają się jedne w drugie (McAvan 2012: 70, 78). Innymi słowy, ponowoczesne *sacrum*, ze względu na to, że jest mocno obecne w kulturze popularnej, staje się symulakrem; *sacrum* ani nie jest „prawdziwe”, ani nie jest „udawane”, jest natomiast *tekstualną symulacją religijnych tradycji* (McAvan 2012: 24).

Ponowoczesne *sacrum* jest więc hiperrzeczywistością, w tym znaczeniu, że *jego przedstawienia wydają się bardziej rzeczywiste niż sama tradycja religijna* (McAvan 2012: 24). Religijna hiperrzeczywistość (*hyper-real religion*), która odnosi się do symulakrum religii, utworzona z symbiozy lub będąca w symbiozie z kulturą popularną stanowi inspirację dla jej wyznawców i konsumentów. Zdaniem Adama Possamaia, autora tekstu *Yoda Goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-Real Religions*, najbardziej popularnym w XXI w. przykładem religijnej hiperrzeczywistości jest „jedaizm”, czyli jeden z rzekomych nowych ruchów religijnych odwołujący się do postaci Jedi z filmu *Gwiezdne wojny* George’a Lucasa, bądź „matriksizm” związany z filmową trylogią *Matrix* rodzeństwa Wachowskich (Possamai 2012: 1). Problematyka *sacrum* w kontekście kultury cyfrowej w ostatnich latach stała się przedmiotem badań wielu socjologów, a przykładem tego jest *Handbook of Hyper-real Religions* (2012), pod redakcją Adama Possamaia.

Zrozumienie istoty *sacrum* w przestrzeni cyfrowej nie jest możliwe bez odniesienia się do pojęcia mediatyzacji, która jest *procesem zwiększania się roli mediów i ich pośredniego i bezpośredniego wpływu na różne sfery życia społecznego* (Strömbäck, Esser 2014: 377). W teorii mediatyzacji nie uważa się mediów jedynie za element techniczny, ale traktuje je dużo szerzej jako obejmujące sferę społeczną, kulturową, ekonomiczną, a także sferę zachodzących w sieci relacji osobistych. Mediatyzacja ujmuje związki mediów i komunikacji jako kulturowy proces, który w pełni można zrozumieć jedynie w odniesieniu do głównych aspektów życia społecznego (Martino 2013: 14).

Kultura medialna wywiera wpływ na kształtowanie panujących w danym czasie światopoglądów oraz wyznawanych naczelných wartości; definiuje, co należy postrzegać jako dobre lub złe, pozytywne bądź negatywne, moralne bądź niemoralne. Przekazy medialne, w tym medialne obrazy, dostarczają symboli i mitów, które pomagają kształtować wspólną kulturę podzielaną przez większość społeczeństwa (Kellner 1995: 1). Proces społecznej i kulturowej zmiany spowodowanej oddziaływaniem mediów na różne dziedziny życia odnosi się zarówno do jednostek, jak i instytucji społecznych. Mediatyzacja czyni *nasze życie i środowisko niezwykle dynamicznym, płynnym i nieprzewidywalnym* (Guzik 2013: 7).

Mediatyzacja życia społecznego i dominacja kultury medialnej odnosi się także do mediatyzacji religii czy w szerszym ujęciu *sacrum* w ich współczesnych przejawach. Mediatyzacja religii i *sacrum* nie jest zjawiskiem uniwersalnym, lecz charakterystycznym dla społeczeństw zachodnich, w których media stały się nie tylko ważnymi instytucjami, ale także codziennym środowiskiem człowieka. Współczesne *sacrum* jest w dużym stopniu pośredniczone przez świeckie autonomiczne instytucje medialne i kształtowane zgodnie z ich logiką (Knott i in. 2013: 185). Mediatyzacja, o której mowa, jest wynalazkiem europejskiej nowoczesności, gdzie powstała pewna nowa niereligijna instytucja, tj. system medialny, będąca w stanie na różne sposoby przekazywać swoje niereligijne poglądy i interpretacje religii całym populacjom. Nowo powstały system medialny w pewnym sensie przejął rolę, jaką dotychczas odgrywały zorganizowane, instytucjonalne religie, będące spoiwem społeczeństwa i „świętym baldachimem”, jak ją nazwał Peter L. Berger (Scannell 2016: 4; Berger 1997).

Brytyjski socjolog religii Gordon Lynch, analizując zjawisko mediatyzacji *sacrum*, twierdzi wręcz, że w społeczeństwach ponowoczesnych, które cechują się dużą stratyfikacją i wewnętrznymi podziałami, media

są najważniejszą instytucją o charakterze strukturalnym, za pomocą której różne formy i przejawy *sacrum* są doświadczane, odtwarzane i kontestowane. *Sacrum* jest odtwarzane za pomocą publicznych mediów nie tylko przez jego ukazywanie i bezpośrednią celebrację, ale również przez przedstawianie przypadków naruszenia i pogwałcenia *sacrum*. Media publiczne działają także jako główna struktura społeczna, za pomocą której możliwa jest restytucja, czyli przywrócenie naruszonych konkretnych form *sacrum*.

Dodaje on, że media publiczne, w dużo większym stopniu niż jakakolwiek inna ustrukturyzowana instytucja, nadają sakralne znaczenie określonym kwestiom, które stają się głównym tematem debat. Lynch ma tu na myśli pewne współczesne problemy, które mają tak duży wpływ na życie człowieka, że otrzymują miano *sacrum* i łączą się z żywo dyskutowanymi dziś kwestiami, jak na przykład: płeć społeczno-kulturowa (*gender*), prawa człowieka, ochrona i troska o dzieci, ekologia czy też neoliberalny rynek. Stanowisko takie wynika z jego wyraźnego analitycznego rozróżnienia religii od *sacrum*, które w socjologicznym ujęciu, zdaniem Lyncha, niekoniecznie ma wymiar ontologiczny, ale jest historycznie uwarunkowanym konstruktem społecznym i kulturowym (Lynch 2014: 15–18).

Medialne sposoby przedstawienia *sacrum* mogą zarówno powodować konflikty i podziały społeczne, jak i pełnić funkcję integrującą społeczeństwo. Lynch zauważa, że różne współczesne formy i przejawy *sacrum* kształtowane są przez aktorów społecznych, którzy mogą starać się dzięki publicznym mediom konstruować bądź też nadać taki kształt *sacrum*, który służyłby partykularnym, społecznym, politycznym i ekonomicznym celom (Lynch 2014: 89–90; zob. Hjarvard 2008: 105–134).

Mediatyzacja religii jest właściwie niczym innym jak żywym i aktualnym doświadczeniem *sacrum* za pośrednictwem mediów; może przybrać różnorodne formy i prowadzić do różnych rezultatów w zależności od kontekstu religijnego, społecznego i medialnego oraz tego, w jakim kraju występuje. Ze względu na to, że media nie są zjawiskiem jednorodnym, ich oddziaływanie będzie odmienne, np. w Polsce, USA, Arabii Saudyjskiej, Brazylii czy Indiach. Media z jednej strony są źródłem informacji, wiedzy i oświecenia, a tym samym propagatorem racjonalizmu, z drugiej zaś niewyczerpaną studnią fantazji i emocjonalnych doznań. Stały się więc dostarczycielem niezwykłych doświadczeń, zaczarowując świat (Hjarvard 2013: 81, 93).

W odniesieniu do religii mediatyzacja to też świadomość tego, co się dzieje w życiu wierzących wówczas, gdy nie są oni w kościele, synagodze czy meczecie, a mają kontakt z treściami religijnymi przekazywanymi przez mass media. Mediatyzacja wpływa na zmianę praktykowania religii w życiu codziennym, obejmując swym oddziaływaniem wszystkie istniejące przestrzenie społeczne. Zmienia tym samym dynamikę „pola religijnego”, jak je nazywa Pierre Bourdieu, będącego przestrzenią komunikacji społecznej, i jego relacje do pozostałych dziedzin życia społecznego (Martino 2013: 18; Bourdieu 1991: 1–44).

Mediatyzacja szeroko pojętego *sacrum* jest wieloczynnikowym procesem transformacji społeczno-kulturowej i obejmuje przynajmniej trzy aspekty:

1. Media stały się ważnym, jeśli nie najważniejszym źródłem informacji w kwestiach religijnych. Mass media zarówno tworzą, jak i rozpowszechniają doświadczenia religijne, a media interaktywne, takie jak np. Internet, mogą stanowić platformę do wyrażania własnych przekonań i przeżyć religijnych, a także dzielenia się nimi.
2. Informacje i doświadczenia związane z *sacrum* są kształtowane zgodnie z wymaganiami popularnych gatunków medialnych. Istniejące symbole religijne, praktyki i wierzenia stają się tworzywem do konstruowania własnych narracji medialnych dotyczących *sacrum*.
3. Będąc częścią środowiska społeczno-kulturowego, media przejęły wiele społecznych i kulturowych funkcji zinstytucjonalizowanych religii i zapewniają duchowe przewodnictwo, orientację moralną, rytuały oraz poczucie wspólnoty i przynależności (Hjarvard 2011: 124).

Jednym ze skutków mediatyzacji jest poszerzenie i zróżnicowanie komunikacyjnej przestrzeni, która wraz z rozwojem nowych technologii obejmuje także wirtualną przestrzeń czy też cyberprzestrzeń, w której zdomowało się również *sacrum*. Osoba poruszająca się w cyberprzestrzeni do pewnego stopnia odpowiada Weberowskiemu opisowi człowieka przednowoczesnego zamieszkującego zaczarowany świat. *Cyberprzestrzeń odczuwa się jak przebywanie w raju; jako przestrzeń dla zbiorowego przywrócenia stanu perfekcji* (Clynes 2011: 64). Cyberprzestrzeń jest miejscem, gdzie zamieszkuje nasza wyobraźnia, a także przestrzenią dla wyobraźni. Jest to miejsce, gdzie nasze świadome wyobrażenia spotykają się z naszymi marzeniami tkwiącymi w podświadomości. Cyberprzestrzeń jest krajobrazem *racjonalnej magii, mistycznego rozumu* (Novak 1992: 226). Brytyjski religioznawca i badacz kultury popularnej Christopher Partridge twierdzi, że w ponowoczesnych, odczarowanych społecznościach odczuwa się tęsknotę za *sacrum*, za ponownym zaczarowaniem świata,

a cyberprzestrzeń służy jako brama umożliwiająca przejście od ograniczeń materializmu do *zdygitalizowanej przestrzeni „sacrum”* (Partridge 2005: 154).

Wnioski końcowe

Należy podkreślić za socjologiem amerykańskim Danielem Bellem, że sekularyzacja rozumiana jako oddzielenie religii od życia politycznego i rezygnacja Kościołów z oddziaływania na różne sfery życia politycznego i społecznego nie oznacza ograniczenia wierzeń religijnych jako takich. Co więcej, można obserwować odrodzenie uczuć religijnych o niezwykłej sile żarliwości wśród szerokich rzesz ludzi, np. w postaci ruchów ewangelikalnych w Stanach Zjednoczonych i w Ameryce Południowej, czy ożywienie ruchu metodystycznego w Anglii. *Zachodzą przeto dwa równoczesne procesy. Pierwszy to proces sekularyzacji, polegający na rozdzieleniu władzy instytucjonalnej, proces wzmocniony tendencjami racjonalizacyjnymi. Drugi – w sferze wierzeń i kultury – jest procesem »odczarowania«, co skłonny byłbym nazwać bardziej paralelnym terminem desakralizacji. Tak więc będę mówił o sferach sakralnej i świeckiej, w których rozgrywają się procesy obejmujące instytucje i systemy społeczne, a rozważając zjawiska dokonujące się w świecie kultury, będę operował terminem »sacrum« i »profanum«* (Bell 1983a: 1379).

Daniel Bell mówi o tym, że nastąpi powrót *sacrum* i wyłonią się nowe typy religijności. Religia nie jest ideologią ani zbiorem przepisów regulujących życie społeczne, nawet jeżeli w takich zinstytucjonalizowanych formach funkcjonowała przez wieki. Religia jest konstytutywnym aspektem ludzkiego doświadczenia, stanowi odpowiedź na egzystencjalne sytuacje powtarzające się w ludzkiej kulturze. Nigdy nie uda się uniknąć egzystencjalnych pytań kultury, a odzyskane poczucia *sacrum* będą wytyczać kierunek, który przybierze nasza kultura. Aby zrozumieć to, co transcendentne, człowiek potrzebuje pojęcia *sacrum*. Jeżeli jednak *sacrum* zostaje zniszczone, pozostają nam gruzy pożądania i egoizmu oraz zniszczenie sfery moralnej otaczającej ludzkość (Bell 1983b: 135; Górny 2006: 195–215; Sroczyńska 2012b: 189–207). Na wielkie i ostateczne pytania oraz problemy ludzie poszukują odpowiedzi także poza tradycją religijną. Ci, którzy są niezwiązani z Kościołem, np. bezwyznaniowci, mogą akceptować wartości moralne, nie są oni amoralni.

Świat współczesny nie wyklucza *sacrum*, charakteryzuje się nie tylko spontaniczną sekularyzacją i sekularyzmem, ale także „głodem zbawienia i transcendencji”, *sacrum* trwa w Kościołach chrześcijańskich i poza nimi (Piwowarski 1996: 183–184; Wysocka 2006: 157–176). Przybiera ono wiele postaci pozostających w zależności od kultury i społeczeństwa, w którym się ujawnia i realizuje. Zmieniające się do pewnego stopnia płynne *sacrum* doskonale współgra ze społecznym kontekstem ponowoczesności, określanej przez Zygmunta Baumana metaforą płynności. Jeżeli nawet płynne *sacrum*, podobnie jak i nowa duchowość, charakteryzuje się wyraźną nieprecyzyznością, to jednak doskonale pasują do opisu poszukiwań duchowych współczesnego człowieka (Wargacki 2010: 104; Miszczak 2015: 113–126). Staje się ono zresztą kulturowym znakiem czasu. Socjologia duchowości i socjologia *sacrum* jest do pewnego stopnia częścią socjologii religii poza jej dotychczasowym obszarem.

Socjolog amerykański Peter L. Berger twierdzi, że religia przetrwa, ponieważ ludzie wykazują potrzebę nadawania własnej egzystencji jakiegoś ostatecznego sensu, zwłaszcza w obliczu zła, cierpienia i śmierci. *Potrzeba ta zdaje się być niezbywalna – mimo licznych prób jej usuwania nieustannie pojawia się w tej lub innej formie. Wychodząc z takiego założenia, nie jesteśmy w stanie przewidzieć konkretnego kształtu, w jakim religia będzie powracać do naszego życia, ale w jakiejś formie na pewno powróci. Całkowicie areligijne, świeckie światopoglądy mają jedną zasadniczą wadę – nie pomagają ludziom w radzeniu sobie ze zwyczajnymi życiowymi kryzysami. Weźmy na przykład oddanego swojej sprawie marksistę. Jeśli polegnie on w walce o zwycięstwo rewolucji, wówczas jego śmierć ma sens. Jeśli jednak umrze w łóżku na raka płuc, ideologia nie odpowie mu na pytanie o celowość jego śmierci. Potrzeba wyjaśnienia sensu cierpienia, zła i skończoności to czynnik, który napędza żywotność różnego rodzaju kultów religijnych* (Berger 2012: 25; Trzcinańska 2013).

Płynna religijność i płynne *sacrum* są mniej stabilne niż religijność społecznie i kulturowo dziedziczona, gdyż bezrefleksyjna akceptacja religii przekształca się stopniowo w refleksyjną dezakceptację. Co prawda można wierzyć bez absolutnej pewności, można wierzyć, tkwiąc w wątpliwościach i niezdecydowaniu, można mieć zdecydowane poglądy moralne w warunkach religijnych wątpliwości, ale takie postawy mogą łatwo zmieniać się w obojętność religijną, a nawet w postawy areligijne. Zwłaszcza w perspektywie płynności i nieprzewidywalności współczesnych społeczeństw płynna religijność i płynne *sacrum* mogą wykazywać tendencję do dalszego rozpadu i deregulacji. *Sacrum* nie zanika, lecz przybiera nowe, rozmaite formy. Rynek

religii i duchowości, rynek płynnego *sacrum* jest wciąż znaczny. Kościoły chrześcijańskie stoją przed wielką szansą, nawet jeżeli dotychczas słabo ją wykorzystywały.

Bibliografia

- Agamben G. (2008), *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie* (tł. M. Salwa). Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Ambrosino G., Bataille G., Caillois R. i in. (1988), *Note on the Foundation of a College of Sociology*. [w:] D. Hollier (red.), *The College of Sociology (1937–39)*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, s. 3–5.
- Bartmiński J. (1995), *Formy obecności sacrum w folklorze*. [w:] J. Bartmiński, M. Jasińska-Wojtkowska (red.), *Folklor – sacrum – religia*. Lublin: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej, s. 9–19.
- Bataille G., Caillois R. (1988), *Sacred Sociology and the Relationship between „Society”, „Organism” and „Being”*. [w:] D. Hollier (red.), *The College of Sociology (1937–39)*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, s. 73–84.
- Baudrillard J. (2005), *Symulakry i symulacja* (tł. S. Królak). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpienia*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Bauman Z. (2006), *Płynna nowoczesność* (tł. T. Kunz). Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Beckford J.A. (1989), *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin-Hyman.
- Bell D. (1983a), *Powrót sacrum. Tezy na temat przyszłości religii* (tł. W. i K. Doroszowie). „Znak” 35/9: 1377–1391.
- Bell D. (1983b), *Religia a orientacje kulturowe w cywilizacji postindustrialnej* (tł. Z. Ziółkowska). „W Drodze” 1–2: 129–135.
- Berger P.L. (1997), *Święty baldachim. Elementy socjologicznej teorii religii* (tł. W. Kurdziel). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Berger P.L. (2012), *Religia i nowoczesność. Rozmowa z amerykańskim socjologiem religii Peterem Bergerem*. „Europa. Miesięcznik Idei” 5: 23–27.
- Bourdieu P. (1991), *Genesis and Structure of the Religious Field*. „Comparative Social Research” 13: 1–44.
- Buchowski M. (2005), *Sacrum i profanum*. [w:] W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii. Suplement*. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 226–232.
- Bühmann W. (2001), *Modele chrześcijaństwa w trzecim tysiącleciu*. [w:] M. Rusecki, K. Kaucha, Z. Krzyszowski, I.S. Ledwoń, J. Mastej (red.), *Chrześcijaństwo jutra*. Materiały II Międzynarodowego Kongresu Teologii Fundamentalnej – Lublin, 18–21 września 2001. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 517–551.
- Caillois R. (2009), *Człowiek i sacrum* (tł. A. Tatariewicz, E. Burska). Warszawa: Oficyna Wydawnicza.
- Campbell H.A. (2006), *Religion and the Internet*. „Communication Research Trends” 25/1: 3–24.
- Campbell H.A. (2013a), *Community*. [w:] taż (red.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London–New York: Routledge, s. 57–71.
- Campbell H.A. (2013b), *Introduction. The rise of the study of digital religion*. [w:] taż (red.), *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. London–New York: Routledge, s. 1–21.
- Ciolek M.T. (2004), *Online Religion*. [w:] H. Bidgoli (red.), *The Internet Encyclopedia*, vol. 2. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc., s. 798–811.
- Clynes F. (2011), *The Enchanting Heavens*. [w:] A.-T. Tymieniecka, A. Grandpierre (red.), *Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, vol. CVII. Dordrecht: Springer, s. 61–67.
- Czerniawska O. (2011), *Profanum i sacrum w badaniach biograficznych ludzi starszych*. [w:] S. Steuden, M. Stanowska, K. Janowski (red.), *Starzenie się z godnością*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 185–192.
- Davis M. (2013), *Liquid Sociology – What For?* [w:] tenże (red.), *Liquid Sociology Metaphor in Zygmunt Bauman’s Analysis of Modernity*. London–New York: Routledge, s. 1–12.
- Durkheim É. (1990), *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii* (tł. A. Zadrożyńska). Warszawa: PWN.
- Dyczewski L. (2004), *Spoleczno-kulturowy kontekst religijności*. [w:] K. Gózdź, K. Klauza, C. Rychlicki, H. Słotwińska, P. Szczur (red.), *Kościół w życiu publicznym. Teologia polska i europejska wobec nowych wyzwań*, t. I (Wykłady i wprowadzenia do dyskusji grupowych). Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 225–228.

- Dyczewski L. (2011), *Wygnane sacrum powraca*. [w:] M. Kowalewski, A.M. Królikowska (red.), *Miasto i sacrum*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 257–260.
- Dyczewski L. (2015), *Tożsamość religijna*. [w:] L. Dyczewski, K. Jurek (red.), *Tożsamość religijna w nowoczesności*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 9–27.
- Eliade M. (1993), *Sacrum, mit, historia*. Wybór esejów (tł. A. Tatarkiewicz). Warszawa: PIW.
- Eliade M. (1999), *Sacrum i profanum* (tł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Flanagan K. (2015), *Zniszczony fundament*. Rozmowa z Kieranem Flanaganem. *Rozmawiał T. Rowiński* (tł. N. Łajszczak). „Christianitas” 53–54: 158–172.
- Fowler W.W. (1911), *The Original Meaning of the Word Sacer*. „The Journal of Roman Studies” 1/1911: 57–63.
- Gabriel K. (2012), *Kirchenbindung unter den Bedingungen gestiegener Kontingenz*. [w:] G. Wegner (red.), *Gott oder die Gesellschaft? Das Spannungsfeld von Theologie und Soziologie*. Würzburg: Ergon Verlag, s. 139–154.
- Gabriel K. (2014), *Gesellschaft und Religion unter den Bedingungen gestiegener Kontingenz*. [w:] P. Neuner (red.), *Zufall als Quelle von Unsicherheit*. Freiburg im Breisgau: Verlag Karl Alber, s. 261–280.
- Garwol K. (2016), *Internet w pokoleniu Web 2.0 wartością rzeczywistą czy pozorną?* [w:] W. Furmanek, A. Długosz (red.), *Wartości w pedagogice. Młodzi Polacy wobec wartości*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, s. 189–198.
- Gennep A. van (2006), *Obrzędy przejścia* (tł. B. Biały). Warszawa: PIW.
- Goodman N. (1997), *Wstęp do socjologii*. (tł. J. Polak, J. Ruskowski, U. Zielińska). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Górny A. (2006), „Odczarowany” świat? *Sacrum we współczesnej rzeczywistości w opinii młodzieży*. [w:] J. Baniak (red.), *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM – Wydział Teologiczny, s. 195–215.
- Guzik A. (2013), *Media – Matrix naszych czasów*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica V” 1/5: 5–9.
- Hanas Z. (2013), *Internet religijny a religijność internetowa: eksploracja pola badawczego*. [w:] A. Gralczyk, K. Marczyński, M. Przybysz (red.), *Media w transformacji*. Warszawa: Dom Wydawniczy Elipsa, s. 25–42.
- Possamai A. (2012) (red.), *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill.
- Heidegger M. (1977), *List o „humanizmie”* (tł. J. Tischner). [w:] K. Michalski (red.), *Martin Heidegger. Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*. Warszawa: Czytelnik, s. 76–127.
- Hervieu-Léger D. (1999), *Religia jako pamięć* (tł. M. Bielawska). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Hjarvard S. (2008), *The Mediatization of Society: A Theory of the Media as Agents of Social and Cultural Change*. „Nordicom Review” 29: 105–134.
- Hjarvard S. (2011), *The mediatization of religion: Theorising religion, media and social change*. „Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal” 12/2: 119–135.
- Hjarvard S. (2013), *The Mediatization of Culture and Society*. New York: Routledge.
- Højsgaard M.T., Warburg M. (2005), *Introduction: waves of research*. [w:] M.T. Højsgaard, M. Warburg (red.), *Religion and Cyberspace*. London–New York: Routledge, s. 1–11.
- Jamison C. (2008), *Odnaleźć schronienie. Monastyczna droga w codziennym życiu* (tł. A. Wojtasik). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Karesh S.E., Hurvitz M.M. (2006), *Chai*. [w:] S.E. Karesh, M.M. Hurvitz (red.), *Facts. Encyclopedia of Judaism*. New York: On File Inc., s. 83.
- Karpiński A.J. (2006), *Słownik pojęć filozoficzno-socjologicznych*. Gdańsk: Wydawnictwo Gdańskiej Wyższej Szkoły Administracji.
- Kasperek A. (2015), *Dobrowolna prostota jako przykład implicit religion*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne / Academic Journal of Sociology” 4: 45–55.
- Kaufmann F.-X. (2004), *Czy chrześcijaństwo przetrwa?* (tł. U. Poprawska). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Kees G. de (2006), *The Church in Liquid Modernity: A Sociological and Theological Exploration of a Liquid Church*. „International Journal for the Study of the Christian Church” 6/1: 91–103.
- Kellner D. (1995), *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Post-modern*. London – New York: Routledge.

- Kłoczowski J.A. (2003), *Sacrum*. [w:] T. Gadacz, B. Milerski (red.), *Encyklopedia religii*, t. 9. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 22–25.
- Knoblauch H. (2006), *Religion und Soziologie*. [w:] B. Weyel, W. Gräb (red.), *Religion in der modernen Lebenswelt. Erscheinungsformen und Perspektiven*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 277–295.
- Knoblauch H. (2013), *Es geht heute zentral um Veränderungen der religiösen Wissenbeschaffung durch die Individuen*. Ein Gespräch mit Hubert Knoblauch. „Lebendige Seelsorge” 64/ 3: 171–176.
- Knott K., Poole E., Taira T. (2013), *Media Portrayals of Religion and the Secular Sacred. Representation and Change*. London – New York: Routledge.
- Kołąkowski L. (2014), *Jezus ósmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny* (tł. D. Zańko). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Krech V. (1999), *Religionssoziologie*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Krok D. (2012), *Psychologiczna koncepcja poszukiwania sacrum w religijności i duchowości*. „Analecta Cracoviensia” 44: 39–53.
- Kunicki Z. (2010) (red.), *Czy sacrum jest jeszcze święte? (Przedmiot – interpretacje – deformacje)*. Olsztyn: Wydawnictwo Wyższego Seminarium Duchownego Metropolii Warmińskiej „Hosianum”.
- Lynch G. (2014), *The Sacred in the Modern World. A Cultural Sociological Approach*. Oxford: Oxford University Press.
- Łagodźki W., Pyszczek G. (2000) (red.), *Leksykon PWN. Filozofia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Maisonneuve J. (1995), *Rytuály dawne i nowe* (tł. M. Mroczek). Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Mäkelä E., Petsche J.J.M. (2013), *Serious parody: Discordianism as liquid religion*. „Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal” 14/4: 411–423.
- Marczewski M. (2013), *Podstawowe pojęcia socjologii religii w eksplikacji ks. Janusza Mariańskiego*. Lublin: Wydawnictwo Polihymnia.
- Marek Z. (2004), „*Sacrum*” w wychowaniu chrześcijańskim. [w:] A. Offmański (red.), *Polska katecheza wobec pluralizmu jednoczącej się Europy*. Szczecin: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Szczecińskiego, s. 177–195.
- Martino L.M. Sa (2013), *The Mediatization of Religion. When Faith Rocks*. Burlington VT: Ashgate Publishing Company.
- McAvan E. (2012), *The Postmodern Sacred. Popular Culture Spirituality in the Science Fiction, Fantasy and Urban Fantasy Genres*. London: McFarland & Company Inc. Publishers.
- Mielicka H. (2006), *Antropologia świąt i świętowania*. Kielce: Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej.
- Mielicka-Pawłowska H. (2015), *Wyobrażenie sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/Academic Journal of Sociology” 4: 7–20.
- Miszczak E. (2014), *Świętość w religijnej świadomości maturzystów województwa lubelskiego. Studium socjologiczne*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Miszczak E. (2015), *Fenomen świętości w opinii młodzieży (w świetle badań socjologicznych)*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/Academic Journal of Sociology” 4: 107–117.
- Naisbitt J. (1997), *Megatrendy. Dziesięć nowych kierunków zmieniających nasze życie* (tł. P. Kwiatkowski). Poznań: Wydawnictwo Zysk i S-ka.
- Niedałowski K. (2008), *Duchowość ponowoczesna: wyzwania i aberracje*. [w:] J. Mariański, S.H. Zięba (red.), *Godność czy sukces? Kulturowe dylematy współczesności*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, s. 167–172.
- Novak M. (1992), *Liquid Architectures of Cyberspace*. [w:] M. Benedikt (red.), *Cyberspace: First Steps*. Cambridge: The MIT Press, s. 225–254.
- Obirek S. (2008), *Religie w USA, czyli o płynnej religijności*. [w:] T. Płudowski (red.), *Ameryka. Kultura*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 237–256.
- Olechnicki K., Załęcki P. (2002), *Słownik socjologiczny*. Toruń: Wydawnictwo Graffiti BC.
- Otto R. (1968), *Świętość. Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* (tł. B. Kupis). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Partridge C. (2005), *The Re-Enchantment of the West*, vol. II. *Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. London: T&T Clark International.

- Pawlik J.J. (1995), *Sacrum ponowoczesności*. [w:] D. Tanalski (red.), *Dialektyka sacrum i profanum*. Lublin: Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, s. 79–88.
- Pawliszyn M. (2005), *Sacrum jako kategoria niemedialna*. [w:] M. Chmielewski, M. Jodkowski, D. Sonak, J. Woźniak (red.), *Sacrum w mediach*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 13–24.
- Piowowski W. (1996), *Socjologia religii*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Podsiad A. (2000), *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Possamai A. (2012), *Yoda goes to Glastonbury: An Introduction to Hyper-real Religions*. [w:] tenże (red.), *Handbook of Hyper-real Religions*. Leiden: Brill, s. 1–21.
- Possamai A., Turner B.S. (2012), *Authority and liquid religion in cyber-space: the new territories of religious communication*. „International Social Science Journal” 63/209–210: 197–206.
- Ptaszek R.T. (2015), *Dlaczego nowa duchowość nie może być realną alternatywą dla tradycyjnej religii?* „Paedagogia Christiana” 1: 113–126.
- Rogińska M. (2014), *Sacrum ponowoczesne. Nauka i nowa duchowość w poszukiwaniu całości*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Sociologica” 1/ 6: 51–68.
- Scannell P. (2016), *Media and Religion*. „Media, Culture & Society” 38/1: 3–7.
- Schnettler B. (2012), *Doświadczenie transcendencji a popularna religia*. [w:] E. Firlit, M. Hainz, M. Libszowska-Żółtkowska, G. Pickel, D. Pollack (red.), *Pomiędzy sekularyzacją i religijnymżywieniem. Podobieństwa i różnice w przemianach religijnych w Polsce i w Niemczech*. Kraków: WAM, s. 455–463.
- Socha P.M. (2004), *O byciu, wierze, świętości i duchowości, czyli jak pojęcia chodzą parami*. [w:] I. Borowik, H. Hoffmann (red.), *Światopogląd: między transcendencją a codziennością*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 45–56.
- Söderblom N. (1913), *Holiness*. [w:] J. Hastings (red.), *Encyclopedia of Religions and Ethics*, vol. VI. New York: Charles Scribner's Sons, s. 731–741.
- Spadaro A. (2014), *Cybertheology. Thinking Christianity in the Era of the Internet*. New York: Fordham University Press.
- Sroczyńska M. (2010), *Sacrum w oczach młodzieży na progu dorosłości – wiara religijna*. [w:] M. Sroczyńska, J. Paczkowski (red.), *Młodzi w społeczeństwie zmiany. Studia polsko-ukraińskie*. Kielce: Wyższa Szkoła Umiejętności, s. 287–306.
- Sroczyńska M. (2012a), *Młodzieżowe „świętości” w oczach socjologa – wiara religijna*. [w:] J. Baniak (red.), *Duchowość religijna jako droga wewnętrznego doskonalenia współczesnego człowieka zachodniego chrześcijaństwa. Konteksty antropologiczne i socjologiczne*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek, s. 209–234.
- Sroczyńska M. (2012b), *Wiara religijna jako przejaw sacrum w postawach młodzieży (aspekty generacyjne)*. [w:] I. Borowik (red.), *W poszukiwaniu ciągłości i zmiany. Religia w perspektywie socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 189–207.
- Sroczyńska M. (2013), *Rytuały w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo Fall.
- Sroczyńska M., Zaręba S.H. (2015), *Wstęp redaktorów tomu*. „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/ Academic Journal of Sociology” 4: 6.
- Strömbäck J., Esser F. (2014), *Mediatization of politics: transforming democracies and reshaping politics*. [w:] K. Lundby (red.), *Mediatization of Communication*. Berlin–Boston: De Gruyter Mouton, s. 375–403.
- Sumiala-Seppänen J., Lundby K., Salokangas R. (2006), *Implications of the Sacred in (Post)Modern Media*. Göteborg: Nordicom.
- Szacka B. (2008), *Wprowadzenie do socjologii*. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Szymoń J. (2003), *Losy sacrum w zsekularyzowanym świecie*. „Ateneum Kapłańskie” 141/1: 80–87.
- Taira T. (2006), *Notkea Uskonto [Liquid Religion]*. Tampere: Eetos.
- Tischner J. (1993), *Nieszczęsny dar wolności*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Tischner J. (1997), *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Trzcńska I. (2013), *O duchowości inaczej. Coaching w perspektywie przemian kultury współczesnej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wargacki S.A. (2010), *Płynna duchowość w kontekście ponowoczesnej kultury*. [w:] M. Libszowska-Żółtkowska, S. Grotowska (red.), *Religijność i duchowość – dawne i nowe formy*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 94–104.

- Wójtowicz A. (2007), *Płynny Kościół w płynnej nowoczesności*. [w:] M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Religia i religijność w warunkach globalizacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 159–172.
- Wysocka E. (2006), *Religia w życiu codziennym człowieka wykształconego – przypisywane znaczenia, funkcje i doświadczanie sfery sacrum jako wyznaczniki charakteru przemian w religijności*. [w:] J. Baniak (red.), *Sekularyzacja jako wyzwanie dla religii i Kościoła. Mity czy rzeczywistość*. Poznań: Redakcja Wydawnictw UAM – Wydział Teologiczny, s. 157–176.

CZY KRYZYS WIARY? PRAWDY RELIGIJNE KATOLICYZMU W ŚWIADOMOŚCI LICEALISTÓW I STUDENTÓW. OD AKCEPTACJI DO KONTESTACJI

Crisis of the faith? Religious truths of the Catholicism in the minds of high school students
and university students. From acceptance to contestation

Streszczenie

Badania analizowane w tym artykule zrealizowałem w 2011 r. wśród 456 licealistów w Kaliszu i wśród 426 studentów w Poznaniu w ramach szerokiego projektu dotyczącego nastawienia młodzieży polskiej do religii katolickiej i Kościoła rzymskokatolickiego. Badania te wykazały, że stopniowa erozja ortodoksji religijnej w środowisku młodzieży licealnej i akademickiej obecnie nabiera większego tempa, niż było ono zauważalne pod koniec XX w. Tempo to jest też większe niż w środowisku młodzieży gimnazjalnej (Baniak 2006: 183–212), gdyż erozja ortodoksji religijnej w środowisku licealistów i studentów jest bardziej dynamiczna i nie tylko obejmuje podstawowe tezy wiary chrześcijańskiej, lecz także dotyczy związków wiary i religii z moralnością katolicką. Związki te wyraźnie tu słabną lub całkiem zanikają. Młodzież licealna i akademicka liczniej i częściej odchodzi od religijności zdogmatyzowanej do religijności selektywnej i ukierunkowanej wyłącznie na podstawowe treści doktryny religijnej. Coraz częściej pojawiają się też wśród tej młodzieży postawy i działania kontestujące zasady wiary katolickiej, kwestionujące ich sens i autentyczność, a nawet postawy wyraźnie zsekularyzowane, które często prowadzą wprost do porzucania wiary i religii. Postawy selektywne i kontestujące dogmaty wiary katolickiej przejawia więcej niż jedna trzecia licealistów i niemal połowa studentów uczestniczących w badaniu. Niektórzy respondenci słabnięcie swojej wiary czy jej zanikanie traktują jako zwykłą kolej losu, ukazując w ten sposób, że dogmaty wiary są im obojętne, że straciły już wartość w ich hierarchii znaczeń życiowych.

Słowa kluczowe: dogmaty wiary katolickiej; teologiczne, chrystologiczne, eschatologiczne, eklezjalne, mariologiczne, świadomość, nakaz, wybór, licealiści, studenci

Abstract

The research analyzed in this article, was realized in 2011 among 456 high school students in Kalisz and 426 students in Poznan as a part of a comprehensive project considering attitudes of Polish youth towards the Catholic religion and the Roman Catholic Church. These studies have shown that the gradual erosion of religious orthodoxy in an academic high school students is now taking on a greater pace than it was noticeable at the end of the twentieth century. This rate is also higher than in the environment of junior high school students (Baniak, 2006: 183–212), as erosion of religious orthodoxy in an environment of high school students and university students is more dynamic and covers not only the basic thesis of the Christian faith, but also relates to connections of faith and religion with the Catholic morality. These connections are clearly weakening or disappearing entirely. High school students and academic students, depart in greater numbers and more frequently from a dogmatic religion to a selective one that is focused on the basic contents of a religious doctrine. Increasingly, among this group of youth appear attitudes and actions contesting the principles of the Catholic faith, questioning their meaning and authenticity, and even a clearly secular attitudes that often lead directly to the abandonment of faith and religion. Selective and contesting attitudes toward the dogmas of the Catholic faith are revealed for more than one-third of high school students and almost half of the university students participating in the study. Some respondents treat the

weakening of their faith or its disappearance as a simple "turn of fate," thus showing that the dogmas of the faith are indifferent to them and that these have lost their value in the hierarchy of meaning in life.

Keywords: dogmas of the Catholic faith: theological, Christological, eschatological, ecclesial, mariological, awareness, injunction, choice, high school students, university students

Wprowadzenie

We wstępnych wyjaśnieniach należy rozróżnić dwa zjawiska: wiarę religijną i wierzenia religijne, gdyż dotyczą one odmiennych kwestii religijnych. Janusz Mariański zaznacza, że (...) *Wiara odnosi się do obiektywnych treści jakiejś religii (dogmaty, prawdy wiary, twierdzenia, mity itp.), natomiast wierzenia religijne stanowią swoiste odzwierciedlenie wiary w świadomości członków jakiejś religii, Kościoła, ugrupowania religijnego (wymiar subiektywny). Pomiedzy wiarą i wierzeniami nie musi i często nie zachodzi pełna zgodność. Wierzenia mogą odchyłać się w niektórych kwestiach od normatywnych ustaleń danej religii* (Mariański 2004: 269). Ernest Gellner twierdzi, że wiarę religijną należy wyznawać w sposób stanowczy, bez uproszczeń, w pełnej i dosłownej formie, bezkompromisowo, bez złagodzeń, ponownych interpretacji, bez fałszowania pojęć religijnych – czyli w wymiarze fundamentalizmu religijnego (zob. Gellner 1997: 11–13). Poziom ortodoksji religijnej może więc być zróżnicowany, a to zróżnicowanie socjologowie religii badają w zakresie parametru ideologicznego, który łączy się wprost z oczekiwaniem Kościoła. Pełna charakterystyka religijności jest zadaniem trudnym do ustalenia, zważywszy na wielość jej wymiarów, poza wymiarem wierzeniowym. O takiej trudności pisał już dawno temu Gabriel Le Bras, że (...) *ani czysta ortodoksja, ani doskonała uczciwość, ani wierność w wypełnianiu praktyk kulturowych nie mogą wystarczyć do przeprowadzenia adekwatnej charakterystyki życia religijnego* (Le Bras 1956: 615). Postawy ludzi wobec dogmatów wiary, w ujęciu Władysława Piwowarskiego, są również zróżnicowane: od wiary pogłębionej i umocnionej, przez wiarę częściową (postawy selektywne wobec wiary), aż do indyferentyzmu religijnego i niewiary. Postawy te są formowane w procesie socjalizacji i w warunkach określonej kultury (zob. Piwowarski 1977: 176). Inną jeszcze kwestią, która wymaga odniesienia i wyjaśnienia, jest problem kryzysu wiary religijnej, widoczny w nastawieniu licealistów i studentów do podstawowych dogmatów katolickich. Problem ten łączy się z pytaniem ujętym w tytule tego artykułu: czy kontestacja dogmatów katolickich oznacza kryzys wiary wśród młodych katolików uczestniczących w prezentowanych badaniach?

Kryzys religijny – kryzys wiary religijnej

Czym jest kryzys religijny czy kryzys wiary i co stanowi jego podłoże, gdzie on tkwi? Zdzisław Stepulak twierdzi, że (...) *kryzys religijny tkwi w ludzkiej naturze, w psychice, osobowości i sumieniu człowieka, chociaż bez wątplenia wpływy zewnętrzne odgrywają tutaj znaczącą rolę* (Stepulak 2004: 295). Pojęcie „kryzys” pochodzi od greckiego terminu *krinein* i oznacza powodowanie przełomu, załamania dotychczasowego stanu rzeczy w kierunku negatywnym lub pozytywnym. Arthur S. Reber wyjaśnia, że wyraz ten oznacza ustalenie punktu zwrotnego w toku jakichś zdarzeń, może być on nagłym polepszeniem lub nagłym pogorszeniem określonej sytuacji (zob. Reber 2000: 327). Zdzisław Stepulak uważa, że specyficzną odmianą kryzysu jest kryzys religijny, postrzegany też przez badaczy jako kryzys wiary, który jest widoczny w kwestionowaniu, negacji i odrzuceniu prawd wiary, moralności i praktyk religijnych. Takie zaś negatywne nastawienie do wiary religijnej może w efekcie prowadzić do ateizmu i utraty sensu życia. Kryzys ten można jednak przezwyciężyć, powodując tym samym wzmocnienie zachwianej wiary i pogłębienie jej aspektu duchowego (zob. Stepulak 2004: 296). Marian Zawada wskazuje na dwie podstawowe formy kryzysu wiary religijnej: destrukcyjną, w której dominują postawy naturalne i występuje zanik życia duchowego (sens negatywny), i konstruktywną, w której dominują działania nadprzyrodzone (sens pozytywny). Autor zaznacza, że kryzys religijny przezwyciężony wywołuje przemianę wewnętrzną i duchowy rozwój u jednostki wcześniej go przeżywającej. Często występującą postacią kryzysu religijnego na płaszczyźnie duchowej jest kryzys modlitwy, który przejawia się w: duchowej oschłości, goryczy i smutku, a niekiedy łączy się on też z poczuciem odrzucenia przez Boga lub z niezdolnością do życia duchowego (zob. Zawada 2002: 1428–1429).

W przekonaniu Zenomeny Płużek kryzysy religijne są ściśle związane z doświadczeniem religijnym, stąd kryzysy te trzeba analizować w powiązaniu z tym doświadczeniem. Powiązanie to jest podwójne: a) kryzysy wiary – widoczne w różnych wątpliwościach, zwątpieniach, ignorancji, dysonansie między teologią i nauką;

b) kryzysy religijne – powstałe z zaniedbań lub braku rozwoju osobistej religijności i duchowości. Autorka wskazuje na wielość kryzysów religijnych, a w tym kryzysy pierwotne i wtórne, młodzieńcze i wieku dojrzałego, połowy życia i starości, kryzysy wiary i rozwoju religijności i duchowości, kryzysy odchodzenia od Kościoła, czy też nawrócenia i powrotu do wiary, kryzys początku drogi życia i jej poszukujących, kryzys ludzi wierzących i obojętnych religijnie. Kryzysy religijne mogą łączyć się z innymi kryzysami egzystencjalnymi, a wtedy słabnie ich znaczenie (zob. Płużek 1991: 115–116). Autorka zaznacza, że (...) *Życie osoby przeżywającej kryzys jest pełne niepokoju, brakuje jej radości, rozkładowi ulega jej życie rodzinne, narastają konflikty wewnętrzne. Poza fasadą tych trudności i ciężarów codzienności kryją się często kryzysy religijne, czasami bardzo zadawnione* (Płużek 1991: 117). Kryzysy religijne dzielą się na pierwotne i wtórne – pierwotne są wprost związane z przeżyciami i doświadczeniami religijnymi, które wynikają ze słabości ludzkiej natury lub ze słabości osobowości. Z kolei wtórne kryzysy religijne: a) są reakcją na zaniedbania zawinione; b) ujawniają brak umiejętności doświadczania frustracji wywołanej kłopotami w Kościele, są wywołane złymi przykładami duchowieństwa; c) przejawiają nieumiejętność przeżywania własnej słabości, prowadzącą do rezygnacji z działania (zob. Płużek 1991: 118). W ocenie autorki *W kryzysie wiary mamy do czynienia ze zwątpieniem, a potem z odrzuceniem wartości religijnych, które wcześniej były czymś bardzo ważnym. Ważny jest kryzys związany z rozwojem dojrzałości religijnej. Można też mówić o kryzysie odchodzenia od Kościoła i wiary, a wtedy następuje odrzucanie wartości religijnych oraz ich dewaluacja. (...) Paradoksalnie można też mówić o kryzysie ludzi niewierzących, którzy jednak poszukują drogi do wiary i wartości z nią związanych, a także szukają uzasadnień dla własnej niewiary* (Płużek 1991: 123–125).

Zdzisław Stepulak zaznacza, że kryzysy religijne mogą wywołać odmienne okoliczności, sytuacje i czynniki, a w tym takie jak: 1) subiektywna ważność problemu lub wydarzenia dla osoby podlegającej kryzysowi; 2) poziom samooceny i zaufania do siebie; 3) historia życia, a szczególnie przeżyte porażki; 4) typ osobowości; 5) niewłaściwe środowisko (zob. Stepulak 2004: 301–304). Autor niejako przestrzega, że *Nieprzezwyciężony kryzys religijny prowadzi do dezintegracji życia religijnego, powrotu do wcześniejszych, mniej dojrzałych form religijności, a w przypadku skrajnym do utraty wiary i do ateizmu. Warto zaznaczyć, iż kryzysowi towarzyszą następujące symptomy: lęk, depresja, gniew i poczucie winy* (Stepulak 2004: 304, 1996: 55–56; zob. Zawada 2002: 1429).

Założenia metodologiczne badań socjologicznych

W literaturze naukowej można znaleźć wiele informacji dotyczących nastawienia młodzieży polskiej do dogmatów katolickich. W kolejnych częściach artykułu zwracam uwagę na wskaźniki tego nastawienia pochodzące z badań z różnych przedziałów czasowych. W ten sposób można będzie dostrzec kierunek tego nastawienia w wyobrażeniach i ocenach młodzieży licealnej i akademickiej uczestniczącej w moich badaniach. Nasuwają się więc pytania o zakres akceptacji i odrzucenia dogmatów wiary katolickiej przez licealistów i studentów: Jak wielki ich odsetek akceptuje w pełni lub częściowo wszystkie dogmaty razem ujęte, jak i każdy dogmat z osobna? Ilu licealistów i studentów nie wierzy w przesłanie tych dogmatów i odrzuca je jako zbędne w swojej religijności? Jaki odsetek respondentów zgadza się ze stanowiskiem Kościoła dotyczącym wiary w te dogmaty, a jaki ich odsetek sprzeciwia się temu stanowisku Kościoła? Które dogmaty sprawiają respondentom najwięcej trudności w akceptacji? Czy to krytyczne i negatywne podejście niektórych respondentów do dogmatów wiary katolickiej oznacza autentyczny kryzys ich wiary i religijności? Na te pytania odpowiem w ramach tego studium socjologicznego. W doktrynie religijnej Kościoła rzymskokatolickiego występuje pięć kategorii dogmatów wiary: teologiczne, chrystologiczne, eschatologiczne, maryjne, eklezjalne. Każda kategoria dogmatów zawiera kilka prawd szczegółowych. Zakres tego opracowania pozwala zwrócić uwagę tylko na niektóre z tych dogmatów szczegółowych w analizie nastawienia do nich licealistów i studentów. Wszystkie dogmaty i stosunek respondentów do nich są ukazane w monografii zwartej (zob. Baniak 2015: 137–225).

Podstawę do odpowiedzi na pytania wskazane wyżej stanowią wyniki moich badań socjologicznych, które zrealizowałem w 2011 r. w Kaliszu wśród 456 uczniów szkół licealnych (51,7%) i wśród 426 studentów niepublicznej Wyższej Szkoły Komunikacji i Zarządzania w Poznaniu (48,3%) z czterech kierunków studiów: socjologii (28,2%), pedagogiki (24,2%), zarządzania (23,5%) i informatyki (23,0%), dobranych techniką warstwową z list ewidencyjnych (zob. Białock 1977: 16–17). Łącznie badaniem objęto 882 respondentów, w tym 508 kobiet (57,6%) i 373 mężczyzn (42,4%). Uwzględniając ten sposób doboru próby, zale-

żało mi, żeby zapewnił on reprezentatywność wyników badań. Zatem musiał być on probabilistyczny, aby wyniki doboru prób można było uogólnić na całą populację uczniów liceów uczestniczących w badaniu i na całą populację studentów danej uczelni wyższej. Jednak dobór ten musiał też uwzględniać to, że w badanych populacjach może wystąpić nadreprezentacja osób o pewnych cechach, np. ze względu na płeć. W tym przypadku najlepszy wydaje się dobór warstwowy, który zastosowałem w obu kategoriach respondentów. Hubert M. Blalock pisze, że *Pobierając próbę warstwową dzielimy najpierw populację na szereg grup lub kategorii, następnie zaś z każdej warstwy losujemy niezależne próby. Dobór ten można przeprowadzić według takich zmiennych, jak: płeć, wiek, typ wykształcenia, zawód, miejsce zamieszkania, typ instytucji itp.* (Blalock 1977: 449–450). Z kolei Earl Babbie metodę warstwową nazywa „metodą kwotową” i zaznacza, że *W próbie kwotowej („quota sampling”) wychodzi się od macierzy lub tabel, opisującej istotne dla badania cechy populacji* (Babbie 2007: 206).

W badaniach uczestniczyli uczniowie pierwszej i trzeciej klasy wybranych liceów oraz studenci pierwszego i trzeciego roku studiów ze wskazanych kierunków. Z liceów ogólnokształcących pochodziło 54,4%, w tym z pierwszej klasy 50,7% i z trzeciej klasy (49,3%), natomiast z liceów profilowanych pochodziło 45,6%, w tym odpowiednio z klas: 50,3% i 49,7%. Z kolei wśród studentów objętych badaniem z roku pierwszego było 53,1% respondentów, w tym z socjologii 27,4%, z pedagogiki – 23,9%, z zarządzania – 22,6%, z informatyki – 26,1%. Natomiast trzeci rok reprezentowało łącznie 46,9% respondentów, w tym według kierunku studiów odpowiednio: 29,2%; 25,0%; 24,5%; 21,3%. Według stałego miejsca zamieszkania rozkład respondentów jest następujący: wieś – 21,5%; małe miasto – 26,2%; Kalisz – 29,6%; Poznań – 22,7%; miasta łącznie – 78,5%. Większość respondentów pochodziła z rodzin pełnych zintegrowanych – 72,1%; z rodzin rozbitych – 17,9%; zaś 8,6% miało jednego z rodziców. W analizach korelacyjnych między zmiennymi uwzględniłem związki o współczynniku przewyższającym znacznie próg istotności statystycznej. W analizach stosuję miernik Q Kendalla, mający zastosowanie wyłącznie dla tablic 2x2, który przyjmuje postać wzoru: $Q = \frac{ad - bc}{ad + bc}$. Istotna statystycznie zależność występuje wtedy, kiedy $Q = + < 0,200 - 0,999$ albo $Q = - > 0,200 - 0,999$. W przedziale od $-0,200$ do $+0,200$ brak istotnej zależności. W toku badań zastosowałem metodę monograficzną i sondażu wspartą techniką ankiety środowiskowej, a na etapie analizy i opisu wyników badań metody: statystyczną, porównawczą, socjograficzną, korelacji zmiennych. Narzędzie badawcze stanowił wieloprotokolowy kwestionariusz ankiety zawierający 54 pytania merytoryczne i sześć pytań dotyczących cech społecznych respondentów, obejmujący pewne aspekty postaw licealistów i studentów dotyczące norm moralności katolickiej, w tym moralności prospołecznej (zob. Baniak 2015: 23–33).

Przedmiotem tego opracowania są więc wyobrażenia i opinie licealistów i studentów uczestniczących w badaniu dotyczące dogmatów wiary katolickiej, a celem jest wielozakresowy opis nastawienia respondentów do tych dogmatów i do sposobów wdrażania ich w życie religijne katolików przez Kościół instytucjonalny. Problem główny stanowią następujące pytania: jakie jest nastawienie licealistów i studentów uczestniczących w badaniu do dogmatów wiary katolickiej oraz do kościelnych metod wdrażania ich w praktykę religijną wiernych? Czy kontestacja, widoczna w sprzeciwie, oporze i buncie, niektórych respondentów wobec dogmatów wiary katolickiej i do kościelnych sposobów wdrażania ich w religijność wiernych jest wyrazem czy przejawem kryzysu ich osobistej wiary i religijności? Czy stosunek licealistów i studentów do dogmatów wiary katolickiej różni się istotnie od nastawienia do nich młodzieży objętej innymi, wcześniejszymi badaniami? Problem ten lokuję w ramach paradygmatu: „od akceptacji do kontestacji”, poprzez który chcę wykazać, w jakim zakresie respondenci akceptują dogmaty katolickie i wierzą w ich ideowe przesłanie, a w jakim zakresie je kwestionują i odrzucają, dokonując wyboru niektórych z nich. Sprawdzałem hipotezę badawczą, czy akceptacja poszczególnych dogmatów wiary katolickiej przez tych respondentów będzie istotnie zróżnicowana przez ich cechy społeczne, a najsilniej skorelowane z tymi dogmatami będą ich deklaracje wiary religijnej i praktyk religijnych. Przyjąłem, że im głębsza wiara religijna i systematyczna realizacja praktyk religijnych respondentów, tym większy ich odsetek będzie akceptował w pełni wszystkie łącznie dogmaty wiary katolickiej i każdy z osobna. Natomiast kryzys religijny powodujący osłabianie i zanikanie wiary oraz narastająca absencja w ramach praktyk kultowych, a tym bardziej zupełny brak wiary i zanik tych praktyk, będą sprzyjać w prostej linii kwestionowaniu idei dogmatów i ich odrzuceniu.

Teocentryczne dogmaty wiary katolickiej w ujęciu i ocenie respondentów

Religie różnie definiują Boga, a ludzie religijni próbują wyobrazić sobie postać swojego Boga, czyli w taki sposób, w jaki przybliży im go ich religia, chociaż w głębi swej świadomości wiedzą, że pełne poznanie Boga nie jest możliwe. W jaki sposób licealiści i studenci uczestniczący w tym badaniu, jako młodzi katolicy, wyobrażają sobie Boga i czy te ich wyobrażenia są zgodne z teocentryczną doktryną Kościoła rzymskokatolickiego, ujętą w formie dogmatów? Czy akceptują oni dogmat określający istotę Boga?

Wiara respondentów w Boga osobowego i w Boga istniejącego w Trójcy Osób Boskich

Kościół rzymskokatolicki naucza w swej koncepcji personalizmu, że Bóg jest bytem rozumnym i wolnym, zatem jest Osobą, a te cechy przysługują tylko osobie (zob. Kowalczyk 1979: 293; Czekańska 1989: 125–135; Słomka 1986: 159–178). Augustyn Jankowski zaznacza, że w wymiarze interpersonalnym Bóg osobowy, objawiając się ludziom, pragnie nawiązać kontakt z nimi i zaprasza ich do w pełni dobrowolnego aktu wiary w tę jego boskość osobową (zob. Jankowski 1986: 12–13).

Czy licealiści i studenci akceptują ten dogmat teocentryczny i wierzą w Boga osobowego i w Boga istniejącego w Trójcy Osób Boskich?

Tabela 1. Wiara respondentów w istnienie Boga osobowego i w Boga w Trójcy Osób Boskich

Deklaracje respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Wiara w istnienie Boga osobowego										
Wierzy w pełni	216	42,5	138	36,9	213	46,7	141	33,1	354	40,1
Ma wątpliwości	73	14,4	46	12,3	42	9,2	77	18,1	119	13,6
Nie wierzy	137	27,0	123	32,9	117	25,7	143	33,5	260	29,5
Brak zdania	62	12,2	46	12,3	62	13,6	46	10,8	108	12,2
Brak danych	20	3,9	21	5,6	22	4,8	19	4,5	41	4,6
Wiara w istnienie Trójcy Osób Boskich										
Wierzy w pełni	245	48,2	152	40,6	236	51,8	161	37,8	397	45,0
Ma wątpliwości	82	16,2	55	14,7	55	12,0	82	19,2	137	15,5
Nie wierzy	108	21,3	108	28,9	92	20,2	124	29,1	216	24,6
Brak zdania	53	10,4	38	10,2	51	11,2	40	9,4	91	10,3
Brak danych	20	3,9	21	5,6	22	4,8	19	4,5	41	4,6
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Badania wykazały, że w istnienie Boga osobowego wierzy 53,7% osób uczestniczących w badaniu, w tym w pełni i bez wątpliwości jedynie 40,1%, a pozostali (13,6%) z pewnymi wątpliwościami czy zastrzeżeniami. Z kolei co piąty respondent nie potrafił zająć stanowiska w tej kwestii. Natomiast 29,5% respondentów stwierdziło zdecydowanie, że nie wierzy w osobową postać Boga. Podobnie duży odsetek respondentów biorących udział w wywiadzie swobodnym (33,6%) podważa zasadność tej prawdy religijnej i nie wierzy w to, że Bóg jest osobą, różnie to uzasadniając: „Przecież Bóg jest duchem, tak uczono mnie na religii, więc w jaki sposób można go spersonalizować? Człowiek jest osobą złożoną z ciała materialnego i duszy niematerialnej, a te cechy decydują o jego osobowej strukturze. Bóg nie ma ciała, jest niematerialny. Nie można więc mówić, że jest Bogiem osobowym. Ja wierzę tylko w Boga jako czystego ducha” – stwierdził student informatyki (22 l.) (zob. Zaręba 2003: 90–91).

Tajemnica Trójcy Osób Boskich stanowi centrum wiary i życia chrześcijanina. Badania wykazały, że w tę prawdę wiary katolickiej wierzą trzy piąte respondentów, w tym 45% bez żadnych wątpliwości, w pełni: „Wiem, że ten dogmat jest niezmiernie trudny do akceptacji, bo nie da się wyobrazić rozumowo jego istoty czy sensu. Ale kto powiedział, że Bóg jest łatwo rozpoznawalny? Przecież jeszcze nikt Go nie widział. Pozostaje tylko wiara w to, że Bóg jest takim właśnie Bogiem, jakim ukazuje Go Kościół katolicki. Czyli jest

złożony z trzech odrębnych osób, które są całością nierozłączną. To jest trudne do wyobrażenia, ale ja wierzę, że tak jest naprawdę. Inaczej nie można Boga pojąć i wyjaśnić” (student socjologii, 23 l.). Natomiast pozostali respondenci dogmat ten akceptują z pewnymi wątpliwościami (15,5%). Największy odsetek spośród nich (40,8%) miał wątpliwości co do odrębnego istnienia trzeciej osoby boskiej – Ducha Świętego. Natomiast ponad jedna czwarta nie wierzy w istnienie Boga w trzech odrębnych osobach, twierdząc np.: „Nie mogę wyobrazić sobie tego, jak Bóg może być złożony z trzech odrębnych składników osobowych. Według mnie to jakiś nonsens, jaki mogli dawno temu wymyśleć tylko teologowie. Jeśli Bóg jest, to tylko jeden i niepodzielny. W takiego Boga mogłabym uwierzyć. Odpowiada mi monoteizm, a odrzucam triteizm, za który uważam chrześcijaństwo” – stwierdziła studentka socjologii (23 l.) (zob. Kawecki 1977: 121–140). W sens tego dogmatu wierzą dominujące odsetki respondentów głęboko wierzących (72,8%) i wierzących tradycyjnie (73,9%), w tym w obu kategoriach dominują osoby wierzące bez zastrzeżeń (64,8% i 62,7%). Odsetek wierzących w ten dogmat zmniejsza się radykalnie wśród obojętnych religijnie do 59,4%, zaś w pełni akceptuje go tu zaledwie 32,7%. Różnica między odsetkiem wierzących w ten dogmat (73,4%) i odsetkiem obojętnych religijnie (59,45) jest duża i wynosi 14 punktów procentowych, a wzrasta ona do 32 punktów procentowych wtedy, kiedy zestawimy wskaźniki wiary obojętnych religijnie z głęboko wierzącymi respondentami.

W całej zbiorowości 24,6% respondentów nie akceptuje tego dogmatu wiary katolickiej i nie wierzy w jego sens, ponieważ „ukazuje on Boga w sposób zupełnie nieprzekonujący”. Z tego powodu sprzeciwiają się definiowaniu w ten sposób istoty Boga, mimo że są katolikami. Oczywiście, wśród kwestionujących sens tego dogmatu dominują zdecydowanie osoby niewierzące (71,4%) nad osobami obojętnymi religijnie (28,9%) oraz nad głęboko wierzącymi (8,0%) i wierzącymi tradycyjnie (10,7%). Wśród wierzących 22,7% także nie akceptowało tego dogmatu wiary katolickiej, argumentując, że „jest on nieracjonalny i błędnie oddaje istotę boskości Boga lub jest to fałszywy obraz Boga czy też każda religia tylko nieudolnie stara się pokazać istotę Boga, a Bóg nie poddaje się temu jej określeniu”.

Wiara respondentów w Boga – Stwórcę świata i ludzi

Kościół rzymskokatolicki przyjmuje kreacjonistyczną koncepcję zaistnienia świata, życia w nim i człowieka, czyli naucza, że to Bóg jest stwórcą całej rzeczywistości i ludzi, a dogmat ten podaje wiernym do akceptacji. W związku z tym zapytałem respondentów, jako młodych katolików, czy akceptują ten dogmat wiary chrześcijańskiej i czy wierzą, że to Bóg stworzył świat i ludzi, dał początek życiu na świecie w różnej jego postaci.

Tabela 2. Nastawienie respondentów do dogmatu o stworzeniu przez Boga świata i ludzi

Deklaracje respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Bóg stworzył wszechświat z niczego – z własnej woli										
Wierzę w pełni	120	23,6	82	22,0	118	25,9	84	19,7	202	22,9
Raczej wierzę	162	31,9	102	27,3	138	30,3	126	29,6	264	29,9
Nie wierzę	140	27,6	125	33,5	114	25,0	151	35,4	165	30,0
Trudno ocenić	66	13,0	44	11,8	64	14,0	46	10,8	110	12,5
Brak danych	20	3,9	21	5,6	22	4,8	19	4,5	41	4,6
Bóg stworzył ludzi – z własnej woli i miłości										
Wierzę w pełni	110	21,7	74	19,8	108	23,7	76	17,8	184	20,9
Raczej wierzę	170	33,5	108	28,9	145	31,8	133	31,2	278	31,5
Nie wierzę	150	29,5	131	35,0	123	27,0	158	37,1	281	31,9
Trudno ocenić	58	11,4	40	10,7	58	12,7	40	9,4	98	11,1
Brak danych	20	3,9	21	5,6	22	4,8	19	4,5	41	4,6
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Sprzeciw wobec kreacjonistycznej koncepcji świata i życia widzimy zaledwie u 30% respondentów. Nieco większy jest odsetek respondentów, którzy nie wierzą w stworzenie człowieka przez Boga (31,5%), lecz uważają go za dzieło ewolucji zaistniałe w pewnym okresie rozwoju ziemi: „Dla mnie religijna koncepcja powstania życia w świecie i zaistnienia ludzi, jako Adama i Ewy, jest czystym mitem, teorią wymyśloną przez starożytnych teologów i filozofów żydowskich i chrześcijańskich. Nie ma ona żadnego uzasadnienia naukowego. Teorią wyjaśniającą tę kwestię jasno i w pełni jest wyłącznie teoria ewolucji, która przyjmuje, że ludzie stawali się ludźmi w toku własnych dziejów, a nie zostali stworzeni przez bogów. Ewolucja dzieje się stale, bo życie na ziemi i człowiek ciągle się zmieniają. Ja przyjmuję ją za najlepsze wyjaśnienie początku i rozwoju wszelkiego życia na ziemi” – stwierdził student socjologii (23 l.). Natomiast ponad połowa respondentów akceptuje ten dogmat wiary katolickiej i sama wierzy w to, że świat został stworzony przez Boga (52,8%), a także w to, że Bóg stworzył człowieka z własnej woli i miłości (51,4%): „Świat jest tak piękną i urozmaiconą rzeczywistością, stale się rozwija i zmienia, a to zmusza ludzi do zastanowienia się nad tym, komu zawdzięcza on swoje zaistnienie i trwanie, mimo tylu przeszkód, jakie dotknęły go w dziejach. Stwórcą czy dawcą świata i życia na nim jest tylko Bóg. Ja innej możliwości nie widzę i wierzę, że to Bóg stworzył świat i ludzi z własnej woli i miłości” (student zarządzania, 22 l.). Większe odsetki respondentów częściej akceptowały ten dogmat z pewnymi wątpliwościami niż całkowicie i bez zastrzeżeń (31,5% wobec 20,9% oraz 29,9% wobec 22,9%). Ponadto 12,5% i 11,1% respondentów nie potrafiło ustosunkować się jednoznacznie do tego dogmatu wiary.

Łącznie dogmat ten akceptuje 85,6% osób głęboko wierzących (w tym 63,2% w pełni) i 68,2% wierzących tradycyjnie (25,2% w pełni), a także 41,4% obojętnych religijnie (11,7% w pełni). Z kolei dogmat o stworzeniu człowieka przez Boga akceptuje łącznie 88,0% osób głęboko wierzących (w tym 60,8% w pełni) i 69,0% osób wierzących tradycyjnie (w tym 21,4% w pełni) oraz 37,6% obojętnych religijnie (11,3% w pełni). Zatem bardziej krytyczne nastawienie respondentów dotyczy dogmatu o stworzeniu ludzi przez Boga niż stworzenia świata. Pozostali respondenci w każdej z tych kategorii przeżywali osobisty kryzys religijny i nie wierzyli w ten dogmat wiary katolickiej (zob. Mariański 2004: 293).

Chrystologiczne dogmaty wiary katolickiej w ujęciu i ocenie respondentów

Jezus Chrystus, jako druga osoba Trójcy Świętej, jest centralną postacią chrześcijaństwa. Stąd prawdy religijne jego dotyczące są podawane wiernym do akceptacji przez Kościół katolicki jako podstawowe dogmaty jego wiary. Prawdziwe człowieczeństwo i bóstwo Jezusa Chrystusa, jego męka i śmierć krzyżowa, dziewicze poczęcie i urodzenie przez Marię Pannę, synostwo Boże, obecność mistyczna w Eucharystii, a w szczególności jego zmartwychwstanie po śmierci i wstąpienie do nieba – to podstawowe chrystologiczne dogmaty wiary katolickiej (zob. Mitri 2005: 242).

Czy młodzi katolicy w Polsce wierzą w te dogmaty? Z badań Janusza Mariańskiego wynika, że wśród młodzieży szkolnej Radomia, Włocławka, Łomży i Ostrowi Mazowieckiej 74,8% badanych stwierdziło, że dla nich Jezus Chrystus jest w szczególności Bogiem jako Syn Boży, 14,4% – jest Bogiem i człowiekiem, 2,4% – jest wybitną postacią historyczną, 3,5% – jest postacią legendarną, 3,9% – nie potrafiło zająć stanowiska w tej sprawie, 1,0% – brak odpowiedzi. Łącząc dwa pierwsze określenia, otrzymamy ogólny odsetek 89,7% respondentów, którzy uznają bóstwo Chrystusa. Ponadto 83,9% respondentów wierzyło, że Jezus umarł na krzyżu, aby odkupić ludzi, 7,3% – nie wierzyło w śmierć Jezusa, 8,4% – nie potrafiło zająć jednoznacznego stanowiska w tej kwestii (zob. Mariański 2008: 262–265). Pracownia Badań Społecznych, jak informuje Tomasz Jaklewicz, zrealizowała w 2014 r. badania socjologiczne, stawiając respondentom kilka pytań dotyczących osoby Jezusa Chrystusa: 1) Czy faktycznie żył on w Palestynie w pierwszym wieku nowej ery? Respondenci odpowiedzieli następująco: tak – 87%; nie – 3,4%; brak wskazania – 9,6%; 2) Czy Jezus był zbawicielem świata obiecany w Starym Testamencie? Odpowiedzi respondentów: tak – 87,2%; nie – 1,6%; brak wskazania – 11,2%; 3) Czy Jezus umarł na krzyżu, aby zbawić ludzkość? Odpowiedzi respondentów: tak – 92,3%; nie – 1,0%; brak wskazania – 6,7%; 4) Czy Jezus zmartwychwstał po swojej śmierci: tak – 87,1%; nie – 2,3%; brak wskazania – 10,6%; 5) Kim był Jezus Chrystus: Bogiem i człowiekiem – 65,1%; Bogiem, ale nie był prawdziwym człowiekiem – 18,7%; tylko człowiekiem – 5,8%; mitem wymyślonym przez apostołów – 1,5%; Czy Jezus został poczęty i urodzony przez Marię jako dziewicę: tak – 73,4%; nie – 6,2%; wątpiło w to 20,4% badanych (zob. Jaklewicz 2014: 22–23).

W dalszej analizie uwzględnij nastawienie respondentów do następujących dogmatów chrystologicznych: bóstwo i człowieczeństwo Jezusa Chrystusa, jego męka, śmierć krzyżowa, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie.

Wiara respondentów w człowieczeństwo, bóstwo i synostwo Boże Jezusa Chrystusa

W jaki sposób licealiści i studenci ustosunkowują się do dogmatu wskazującego, że Jezus Chrystus był prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem oraz Synem Bożym – czy wierzą w sens tej prawdy wiary katolickiej?

Tabela 3. Deklaracje wiary respondentów w bóstwo, człowieczeństwo i synostwo Boże Jezusa Chrystusa

Wiara respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Człowieczeństwo Jezusa										
Wierzę w pełni	218	42,9	153	40,9	212	46,5	159	37,3	371	42,1
Raczej wierzę	110	21,7	72	19,3	82	18,0	100	23,5	182	20,6
Nie wierzę	102	20,1	88	23,5	86	28,2	104	25,1	190	21,6
Brak zdania	58	11,4	40	10,7	54	11,8	44	10,3	98	11,1
Brak danych	20	3,9	21	5,6	22	4,8	19	4,5	41	4,6
Bóstwo Chrystusa										
Wierzę w pełni	207	40,7	136	36,4	196	43,0	147	34,5	343	38,9
Raczej wierzę	96	19,0	73	19,5	74	16,2	95	22,3	169	19,2
Nie wierzę	118	23,2	96	25,7	98	21,5	116	27,2	214	24,3
Brak zdania	67	13,2	48	12,8	66	14,5	49	11,5	115	13,0
Brak danych	20	3,9	21	5,6	22	4,8	19	4,5	41	4,6
Synostwo Boże Jezusa Chrystusa										
Wierzę w pełni	198	39,0	140	37,4	194	42,5	144	33,8	338	38,3
Raczej wierzę	97	19,1	56	15,0	63	13,8	90	21,1	153	17,3
Nie wierzę	124	24,4	103	27,6	107	23,5	120	28,2	227	25,8
Brak zdania	69	13,6	54	14,4	70	15,4	53	12,4	123	19,0
Brak danych	20	3,9	21	5,6	22	4,8	19	4,5	41	4,6
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

O ile w ludzką naturę Jezusa wierzy ogółem 62,7% respondentów, o tyle w boską naturę Chrystusa wierzy już mniejszy ich odsetek – 58,1%. W synostwo Boże wierzy jeszcze mniejszy odsetek – 55,6%. Zestawiając wskaźniki wiary respondentów w te cechy Jezusa Chrystusa: 62,7% – 58,1% – 55,6%, lepiej zauważamy skalę jej spadku o kilka punktów procentowych. Łącznie w złożoność natur w osobie Jezusa Chrystusa wierzy 60,4% respondentów, w tym 40,5% głęboko i bez wątpliwości oraz 19,9% z pewnymi wątpliwościami: „Dla mnie Jezus, choć był prawdziwym człowiekiem, z urodzenia Żydem, stał się z woli Boga jego synem i prawdziwym Bogiem. Ja wierzę w tę prawdę religijną. Wiem, że dla Boga nie ma nic niemożliwego. Ksiądz mówił nam na lekcji religii, że Bóg stał się człowiekiem dlatego, żeby ukazać ludziom własną niewyczerpaną miłość, jak i po to, żeby zbliżyć się do nich w pełni. Ja nie wątpię w sens tej prawdy religijnej” (maturzystka, 19 l.). Zatem respondenci liczniej wierzą w człowieczeństwo Jezusa, w jego wyjątkowość ludzką niż w jego boskość. Z kolei człowieczeństwo Jezusa kwestionuje 21,6% badanych i twierdzą, że Jezus nigdy nie żył czy nie istniał realnie jako człowiek. Inni zaś uważają, że jest on mitem wymyślonym przez teologów i ewangelistów (zob. Hryniewicz 2016: 9–22). Z kolei 24,3% kwestionuje boską naturę Chrystusa: „Nazwanie Jezusa z Nazaretu Bogiem czy też twierdzenie, że jest synem Boga, jest najwyżej czystym mitem, wymyślonym przez księży i teologów, a może i jakimś nieporozumieniem. Bóg jest jeden i nie może mieć syna, gdyż musiałby

stać się człowiekiem, czyli bytem materialnym. Taka sytuacja byłaby niedorzeczna. Jezus był tylko zwykłym człowiekiem, który uczył ludzi o Bogu judaizmu, a bóstwo przypisali mu kilka wieków po jego śmierci teologowie, kiedy tworzyli teorię i ideologię chrześcijańską” – powiedział student pedagogiki (21 l.). Łącznie w obie natury Jezusa Chrystusa nie wierzy 23,7% badanych osób, w tym 25% obojętnych religijnie i 11,9% wierzących tradycyjnie. Wśród akceptujących ten dogmat zdecydowanie dominują osoby głęboko wierzące w Boga: 86,7% nad osobami wierzącymi tradycyjnie – 72,2% i nad osobami obojętnymi religijnie – 56,1%.

Wiara respondentów w mękę, śmierć krzyżową, zmartwychwstanie i powrót Jezusa Chrystusa do nieba

Wśród dogmatów dotyczących osoby Jezusa Chrystusa ważne miejsce zajmują i istotną rolę odgrywają dogmaty mówiące o jego męce, śmierci na krzyżu, zmartwychwstaniu, wniebowstąpieniu. Jak licealiści i studenci są nastawieni do tych dogmatów i czy wierzą w ich autentyczność, czy też kwestionują je i nie wierzą w ich prawdziwość?

Tabela 4. Wiara respondentów w mękę, śmierć krzyżową, zmartwychwstanie i powrót Jezusa Chrystusa do nieba

Wiara respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Męka i śmierć Jezusa na krzyżu										
Wierzę w pełni	232	45,8	154	41,2	214	47,0	172	40,3	386	43,8
Raczej wierzę	87	17,2	55	14,7	65	14,3	77	18,1	142	16,1
Nie wierzę	107	21,1	90	24,0	90	19,7	107	25,1	197	22,3
Brak zdania	62	12,0	53	14,2	64	14,0	51	12,0	115	13,0
Brak danych	20	3,9	22	5,9	23	5,0	19	4,5	42	4,8
Zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa										
Wierzę w pełni	221	44,7	147	39,3	207	45,5	167	39,2	374	42,4
Raczej wierzę	72	14,2	48	12,8	51	11,2	69	16,2	120	13,6
Nie wierzę	118	23,2	96	25,7	96	21,0	118	27,7	214	24,3
Brak zdania	71	14,0	61	16,3	79	17,3	53	12,4	132	14,9
Brak danych	20	3,9	22	5,9	23	5,0	19	4,5	42	4,8
Wniebowstąpienie Jezusa Chrystusa										
Wierzę w pełni	219	43,1	140	37,4	201	44,1	158	37,1	359	40,7
Raczej wierzę	74	14,6	45	12,0	45	9,9	74	17,4	119	13,5
Nie wierzę	122	24,0	104	27,8	106	23,2	120	28,2	226	25,6
Brak zdania	73	14,4	63	16,8	81	17,8	55	12,8	136	15,4
Brak danych	20	3,9	22	5,9	23	5,0	19	4,5	42	4,8
Ogółem	508	100,	374	100,	456	100,	426	100,	882	100,

Źródło: badania własne

W mękę i śmierć Jezusa na krzyżu nie wierzy ogółem 22,3%, w jego zmartwychwstanie 24,3%, w wniebowstąpieniu 25,6% respondentów, zaś łącznie te trzy dogmaty odrzuca 24,1% respondentów: „Jeśli na krzyżu umarł, to tylko Jezus jako zwykły człowiek, którego Żydzi zamordowali w ten sposób. No bo ludzie od zawsze umierają, i nic w tym dziwnego. Ale nie mógł on jako zmarły wyjść z grobu, bo to jest niemożliwe, wbrew naturze. Ja nie wierzę w takie zmartwychwstanie, jakie Kościół przypisuje Jezusowi” (maturzysta, 19 l.); „Przecież Bóg jest czystym duchem, jak więc mógł umrzeć i dać się w tym celu zabić na krzyżu. Bóg nie podlega śmierci. Chyba że Jezus był jako człowiek utajonym Bogiem, który nie chciał już żyć na ziemi, dlatego powrócił do swojego królestwa w niebie, czyli tam wstąpił, jak to księża opowiadają w kościele i na religii. Ja nie przyjmuję tego do wiadomości” (student informatyki, 23 l.). Z kolei 56,7% ogółu respondentów akceptuje te dogmaty i wierzy w ich sens i przesłanie, w tym w śmierć Jezusa na krzyżu wierzyło 59,9%, w jego zmartwychwstanie – 56%, w jego powrót do nieba – 54,2%: „Co tu dużo mówić czy

zwyczajnie się wymądrzać. Dla Boga nie ma rzeczy niemożliwych, on wszystko może wykonać. Myślę, że i to wszystko, co wydarzyło się wtedy, o czym mówią te dogmaty, że Jezus był człowiekiem i synem Boga, którego on przeznaczył na śmierć krzyżową dla zbawienia grzesznych ludzi. A po wykonaniu tego zadania Bóg pozwolił mu zmartwychwstać i powrócić do nieba, gdyż na ziemi był już niepotrzebny” (licealista, 18 l.). Ponadto znaczne odsetki badanych osób: 13%, 14,9%, 15,4%, nie zajęły żadnego stanowiska wobec tych dogmatów. Okazuje się, że czwarta część respondentów przeżywa kryzys swojej wiary, w efekcie którego kwestionuje i odrzuca dogmaty katolickie dotyczące osoby Jezusa Chrystusa. W tej grupie są też respondenci deklarujący wiarę w Boga.

Tabela 5. Wyznanie wiary i jej brak a akceptacja i odrzucenie dogmatów chrystologicznych przez respondentów

Deklaracje respondentów	Dogmaty chrystologiczne				Brak wskazania		Razem	
	akceptuje		nie akceptuje		Liczba	%	Liczba	%
	Liczba	%	Liczba	%				
Głęboko i tradycyjnie wierzący	350	71,4	54	11,0	86	17,6	490	100,0
Niewierzący	150	38,3	163	41,6	79	20,1	392	100,0
Ogółem badani	500	56,7	217	24,6	165	18,7	882	100,0

Źródło: badania własne

Dla tej tabeli korelacyjnej miernik Kendalla Q wynosi 0,752 i oznacza, że między przyjętymi zmiennymi: deklaracjami wiary i obojętności religijnej respondentów a akceptacją lub odrzuceniem przez nich dogmatów chrystologicznych, zachodzi bardzo istotna zależność statystyczna. Respondenci głęboko i tradycyjnie wierzący w istnienie Boga zdecydowanie liczniej wierzą także w prawdy wiary dotyczące osoby Jezusa Chrystusa niż respondenci obojętni religijnie. Różnica między wskaźnikami akceptacji tych dogmatów jest duża i wynosi 33 punkty procentowe. Dogmaty te najliczniej kwestionują respondenci obojętni religijnie, w porównaniu z odsetkiem respondentów wierzących, a różnica między tymi odsetkami wynosi 31 punktów procentowych. Jednak co dziesiąty respondent wierzący w istnienie Boga także nie akceptował poszczególnych dogmatów dotyczących osoby Jezusa Chrystusa, wskazując na kryzys swojej wiary religijnej.

Eschatologiczne dogmaty wiary katolickiej w ujęciu i ocenie respondentów

Dogmaty eschatologiczne są zasadniczymi składnikami indywidualnej i zbiorowej koncepcji egzystencji pośmiertnej ludzi, ponieważ ją uzasadniają, zwłaszcza wierzenia dotyczące wprost życia wiecznego po śmierci. Na rolę tych dogmatów w wierze i religijności ludzi zwraca szczególną uwagę Kościół katolicki, wyjaśniając swoim wiernym ich istotę i cel. Aleksander Hertz zaznacza, że (...) *Jeżeli przyjmuje się istnienie Boga, to tym samym przyjmuje się naszą odpowiedzialność wobec Boga i zarazem nadzieję na nasze pośmiertne istnienie* (Hertz 1984: 145). Małgorzata Zawila zaznacza, że w dzisiejszych warunkach życia ludzie często eliminują religijny aspekt śmierci ze swej świadomości, kwestionują dogmaty eschatologiczne, nie chcą wierzyć w pozagrobowy wymiar swojej egzystencji, natomiast częściej koncentrują się na życiu doczesnym, na „używaniu” tego życia, widząc w nim jedyną formę życia ludzkiego (zob. Zawila 2008: 67–84; por. Korczyński 2016: 147–162).

Problem ten ukazują wyniki badań naukowych. Eschatologiczne motywy wiary, zwłaszcza mistyczne, rzadko były widoczne w wypowiedziach katolików polskich, gdyż ujawnia je co najwyżej od 10% do 15% respondentów. Wiara uwalniała ich od lęku przed niewiadomymi możliwościami „życia po życiu”, czyli od strachu przed tym, co nastąpi po śmierci w wymiarze wieczności (zob. Mariański 1991b: 242).

W sondażu CBOS z marca 2014 r. następujące odsetki respondentów wierzyły w dogmaty eschatologiczne: 77% – w Sąd Ostateczny, 76% – w nieśmiertelność duszy ludzkiej, 72% – w niebo jako nagrodę wieczną, 71% – w życie pozagrobowe, 70% – w grzech pierwszych ludzi, 70% – w przeznaczenie/ w istnienie dobrego lub złego losu, 67% – w zmartwychwstanie ciał ludzkich, 60% – w cuda, 59% – w piekło jako wieczną karę, 34% – w wędrówkę dusz (zob. Wciórka 2014: 5).

W październiku 2013 r. respondenci CBOS, odpowiadając na pytanie, czy śmierć definitywnie kończy życie ludzkie, czy też istnieje inne życie po śmierci: a) stwierdzili, że nie ma nic po śmierci – 14,5%; b) uznali, że jest coś po śmierci – 68,5%; c) nie mieli stanowiska w tej kwestii – 17%; d) niepokoiłi się bardzo o swoje

zbawienie, że Bóg im nie przebaczy grzechów – 18,2%; e) trochę się niepokoili o swoje zbawienie – 30,5%; f) zbyt mało się niepokoili o swoje zbawienie – 16,9%; g) nie wyrazili swojego poglądu na ten temat – 32,8% badanych (zob. *Aktualne problemy...*: 11–12).

Uczniowie szkół średnich badani w 2007 r. przez Janusza Mariańskiego ujawnili następujące przekonania eschatologiczne: a) w zmartwychwstanie ludzi z duszą i ciałem wierzyło 25,8%; b) w istnienie piekła wierzyło 67,1%; c) w reinkarnację wierzyło 27,7%. Autor zaznaczył, że łączny wskaźnik wiary w dogmaty eschatologiczne obejmował 62,4% badanej populacji młodzieży szkolnej (zob. Mariański 2008: 276).

W dalszej analizie ukażą nastawienie licealistów i studentów uczestniczących w moich badaniach do dwóch dogmatów eschatologicznych, uwzględniając ich odpowiedzi na pytanie dotyczące wiary w autentyczność i sens każdego z tych dogmatów.

Wiara respondentów w życie wieczne i we własne zbawienie po śmierci

Jaki odsetek licealistów i studentów akceptuje ten dogmat i wierzy w życie wieczne ludzi po zmartwychwstaniu oraz we własne zbawienie?

Tabela 6. Wiara respondentów w życie wieczne ludzi i we własne zbawienie po śmierci

Wiara respondentów w:	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Życie wieczne ludzi										
Wierzę w pełni	269	53,0	162	43,3	244	53,5	187	43,9	431	48,9
Raczej wierzę	53	10,4	43	11,5	41	9,0	55	12,9	96	10,9
Nie wierzę	134	26,4	120	32,1	116	25,4	138	32,4	254	28,8
Brak zdania	29	5,7	32	8,6	32	7,0	29	6,8	61	6,9
Brak danych	23	4,5	17	4,5	23	5,0	17	4,0	40	4,5
Własne zbawienie po śmierci										
Wierzę w pełni	258	50,8	173	46,3	238	52,2	193	45,3	431	48,9
Raczej wierzę	60	11,8	41	11,0	46	10,1	55	12,8	101	11,4
Nie wierzę	147	29,0	113	30,2	120	26,3	140	32,9	260	29,5
Brak zdania	20	3,9	30	8,0	28	6,1	22	5,2	50	5,7
Brak danych	23	4,5	17	4,5	24	5,3	16	3,8	40	4,5
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Znaczne odsetki respondentów wierzą zarówno w istnienie życia wiecznego, jak i we własne zbawienie po śmierci – w obu przypadkach po 48,9%: „Według mnie Kościół mówi prawdę, że życie nie kończy się po śmierci, ale ma swoją kontynuację w niebie, jeśli człowiek tam się dostanie. Ja nie chciałabym umrzeć na zawsze. Wierzę w życie wieczne, które nastanie kiedyś, po ustaniu życia ziemskiego. Wierzę i w to, że Bóg przyjmie mnie do nieba, do swojego królestwa, bo staram się żyć według jego nauki, jaką księża głoszą w kościele” (maturzystka, 19 l.). Dogmaty te najliczniej kwestionują i nie wierzą w ich realność respondenci nierealizujący praktyk religijnych: w życie wieczne – 50,7%, i własne zbawienie – 51,1%, a także znaczny odsetek respondentów spełniających okazjonalnie praktyki religijne – 30,4% i 35,7%, oraz praktykujących nieregularnie – 24,2% i 29,3%. Jednakże w dogmaty te nie wierzy również 9,4% i 11,7% praktykujących systematycznie: „Ja nie przyjmuję do wiadomości istnienia życia po śmierci człowieka. Filozofowie już dawno stwierdzili, że człowiek żyje tylko jeden raz, a jego życie kończy się w momencie śmierci. Później nie będzie już nic takiego, co można by uznać za jakąś formę życia. Taki pogląd głosi religia i wmawia ludziom, że po śmierci zostaną zbawieni przez Boga, jeśli będą moralnie postępowali za życia i słuchali nakazów i zakazów księży. Ja nie wierzę ani w życie wieczne, ani w jakieś zbawienie pośmiertne” – stwierdziła studentka socjologii (21 l.).

Największe odsetki osób wierzących w te dwa dogmaty można dostrzec wśród respondentów systematycznie praktykujących: w życie wieczne wierzy 74,4% i we własne zbawienie 71,1%, zaś 7,0% i 7,3% wierzy z pewnymi wątpliwościami. Odsetki wierzących w te dogmaty maleją już wśród respondentów zaniedbujących praktyki religijne: w życie wieczne – 56,1% praktykujących niesystematycznie i 50,8% praktykujących okazjonalnie, a we własne zbawienie – 49% i 38,2%, czyli mniej o 22 i 33 punkty procentowe (zob. Mariański 1991a: 26). Zatem udział w kulcie religijnym dość znacząco oddziałuje na pozytywne lub negatywne nastawienie respondentów do obu tych dogmatów.

Wiara respondentów w niebo jako nagrodę i piekło jako karę wieczną oraz w czyściec jako stan pośredni

Doktryna eschatologiczna Kościoła zakłada istnienie nieba jako nagrody i piekła jako kary wiecznej, a także czyścica jako stanu pośredniego na drodze do zbawienia. Tę prawdę religijną Kościół podaje wiernym do akceptacji i wiary. Czy respondenci uznają ten dogmat katolicki i wierzą w niebo (jako wieczną nagrodę), w piekło (jako wieczną karę) i w czyściec (jako miejsce przejściowe) dla ludzi potrzebujących usunięcia swoich win przed pójściem do nieba?

Tabela 7. Wiara respondentów w niebo, piekło i czyściec jako stan pośredni

Wiara respondentów w:	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Niebo jako wieczną nagrodę										
Wierzę w pełni	256	50,4	154	41,2	229	50,2	181	42,5	410	46,5
Raczej wierzę	66	13,0	45	12,0	48	10,6	63	14,8	111	12,5
Nie wierzę	136	26,8	124	33,1	126	27,6	134	31,4	260	29,5
Brak zdania	26	5,1	32	8,6	30	6,6	28	6,6	58	6,6
Brak danych	24	4,7	19	5,1	23	5,0	20	4,7	43	4,9
Piekło jako wieczną karę										
Wierzę w pełni	232	45,7	117	31,3	200	43,9	149	35,0	349	39,6
Raczej wierzę	74	14,6	58	15,6	55	12,2	77	18,1	132	15,0
Nie wierzę	150	29,5	140	37,4	140	30,7	150	35,2	290	32,9
Brak zdania	28	5,5	36	9,6	34	7,5	30	7,0	64	7,2
Brak danych	24	4,7	23	6,1	24	4,7	20	4,7	47	5,3
Czyściec jako miejsce oczekiwania na niebo										
Wierzę w pełni	244	48,0	135	36,1	221	48,5	158	37,2	379	43,0
Raczej wierzę	70	13,9	50	13,4	47	10,3	76	17,8	120	13,6
Nie wierzę	142	27,9	132	35,3	135	29,6	139	32,6	274	31,1
Brak zdania	28	5,5	34	9,1	29	6,4	33	7,7	62	7,0
Brak danych	24	4,7	23	6,1	24	5,2	20	4,7	47	5,3
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

W sprawiedliwość Boga wierzy dominujący odsetek respondentów – ogółem 78,8%. Przekonanie to deklarują najliczniej respondenci głęboko wierzący w Boga – 89,7% – i wierzący tradycyjnie – 79,6%, ale już mniejszy odsetek wątpiących – 42,3% i obojętnych religijnie – 38,8%. Jednak niektórzy respondenci kwestionują ten dogmat katolicki i nie wierzą ani w niebo (29,5%), ani w piekło (32,9%), ani w istnienie czyścica (31,1%): „Według mnie takie stany lub środowiska, jak niebo, piekło i czyściec to coś całkiem nie-realnego, czyli coś, co nie istnieje w rzeczywistości. To tylko swoiste instrumenty lęku i strachu wymyślone kiedyś przez kler, który z ich pomocą chciał wymusić posłuch wśród ludzi naiwnych religijnie, okazać im swoją potęgę i władzę, przypisując je, zwłaszcza piekło, samemu Bogu. Ja nie wierzę w żadną z tych rzeczy (student socjologii, 22 l.); Ja nie wierzę w piekło jako karę wieczną. Taka kara byłaby sprzeczna z miłością

miłosierną Boga. On kiedyś daruje porządnym ludziom grzechy i wszystkich zabierze do siebie do nieba. Tych zaś, którzy będą zagorzałymi grzesznikami, wyśle czasowo do czyśćca, gdzie odpokutują swoje grzechy, a później przyjmie ich do nieba, da im wieczną nagrodę. Piekło nie może być wieczną karą, bo jest niezgodne z miłością Boga” (studentka zarządzania, 22 l.).

Z drugiej strony niespełna połowa respondentów wierzy w realność każdego z tych dogmatów: w niebo – 46,5%, w piekło – 39,6% i w czyściec – 43,4%. Wiarę w uzyskanie nagrody wiecznej w niebie deklaruje 73,4% osób systematycznie praktykujących, 46,5% praktykujących niesystematycznie, 40% praktykujących okazjonalnie, 15,2% niepraktykujących: „Myślę, że ludzi sprawiedliwych i porządnym moralnie Bóg wynagrodzi niebem, weźmie ich tam na zawsze. Ja też chciałbym dostać się tam, ale nie jest to łatwe, bo musiałbym wpierw się poprawić i zacząć żyć porządnie, jak Bóg tego wymaga” (student pedagogiki, 20 l.). W karę wieczną w piekle wierzą już mniejsze odsetki: 68,4%, 35,0%, 31,4% i 10,6%: „Czy jest piekło jako kara wieczna, nigdy się niekończąca, o jakiej uczy Kościół? Wydaje mi się, że chyba jest, bo gdzie umieściłby Bóg tych wszystkich grzeszników, choćby morderców i dewiantów politycznych, takich jak Neron, Hitler, Stalin i jeszcze wielu innych? Do nieba oni wszyscy raczej się nie nadają” (maturzystka, 19 l.). W czyściec wierzy najwięcej osób praktykujących systematycznie (71,4%), zaś najmniejszy jest odsetek niepraktykujących (12,4%): „Ksiądz katecheta mówił nam, że grzechy ludzi nie są równe sobie. Ci, których grzechy są małe i można je usunąć, żeby mogli dostać się do nieba, pójdą do czyśćca na odpokutowanie tych grzechów. Nikt jednak nie potrafi wskazać, jak długo będą tam przebywać. Wydaje mi się, że o zakończeniu pokuty czyśćcowej zadecyduje sam Bóg, kiedy uzna, że taki grzesznik już jest czysty moralnie i można wpuścić go do raju wiecznego” (licealistka, 18 l.).

Jednocześnie znaczne odsetki respondentów zdecydowanie sprzeciwiają się tym dogmatom i nie wierzą ani w niebo, ani w piekło, ani w czyściec. Największy odsetek niewierzących w sens tych dogmatów widzimy wśród niespełniających praktyk religijnych: w niebo – 52%, w piekło – 55,3%, w czyściec – 53,5%. Natomiast najmniejsze odsetki niewierzących w ten dogmat dostrzegamy wśród praktykujących systematycznie: w niebo – 10,3%, w piekło – 12%, w czyściec – 11%.

Tabela 8. Zależność między częstotliwością praktyk religijnych a nastawieniem respondentów do dogmatów eschatologicznych

Częstotliwość spełniania praktyk religijnych przez respondentów	Dogmaty eschatologiczne				Brak wskazania		Razem	
	akceptuje		nie akceptuje		Liczba	%	Liczba	%
	Liczba	%	Liczba	%				
Systematycznie i niesystematycznie	431	64,8	152	22,9	82	12,3	665	100,0
Niepraktykujący	69	31,8	112	51,6	36	16,6	217	100,0
Ogółem	500	56,7	264	29,9	118	13,4	882	100,0

Źródło: badania własne

Dla tej tabeli korelacyjnej miernik Kendalla ($Q = 0,642$) oznacza, że między przyjętymi zmiennymi zachodzi istotna zależność statystyczna. Częstotliwość spełniania obowiązkowych praktyk religijnych wpływa znacząco na akceptację przez licealistów i studentów dogmatów eschatologicznych. O ile respondenci praktykujący systematycznie najczęściej wierzą w sens tych dogmatów, o tyle najbardziej kwestionują je respondenci niepraktykujący i praktykujący okazjonalnie. Różnica między respondentami praktykującymi i niepraktykującymi, którzy akceptują te dogmaty katolickie, wynosi 33 punkty procentowe, a różnica między obiema kategoriami respondentów, którzy nie akceptują tych dogmatów, wynosi 29 punktów procentowych. W całej zbiorowości w sens dogmatów eschatologicznych wierzy 56,7% respondentów, w tym dwukrotnie częściej dotyczy to młodych spełniających praktyki religijne. Natomiast 29,9% nie akceptuje tych dogmatów, przy czym licznieszą kategorią są respondenci, którzy nie spełniają obowiązkowych praktyk religijnych. Jednak dla dominującej większości licealistów i studentów dogmaty te nie są obojętne, stąd odnieśli się do nich albo pozytywnie, albo negatywnie (86,6%); z kolei pozostałym respondentom były one obojętne, toteż nie zajęli wobec nich żadnego stanowiska (13,4%).

Maryjne dogmaty wiary katolickiej w ujęciu respondentów

W Kościele katolickim szczególnym kultem darzona jest także matka Jezusa – Maryja Panna. U podstaw tego jej kultu znajdują się następujące dogmaty religijne: cudowne poczęcie jej przez rodziców; cudowne poczęcie i urodzenie przez nią Jezusa; boże jej macierzyństwo dla Chrystusa; wzięcie jej do nieba z ciałem i duszą; jej trwała świętość. Teologowie twierdzą, że Maryja jest świętą w zupełności od początków istnienia Kościoła, jest pierwszą przedstawicielką nowej, odkupionej ludzkości i jednocześnie znakiem eschatologicznym dla całego Kościoła (zob. Adamiak 2003: 111, 1999: 256–271; Królikowski 2000: 107–123; Łaszewski 2000: 103–119). Dogmaty maryjne Kościół katolicki włączył do swojej doktryny teologicznej, a treść ich przekazuje swoim wiernym i zaleca ich akceptację w uroczystym akcie wiary religijnej. W dalszej analizie uwagę skoncentruję na dwóch dogmatach maryjnych, a także na zależności między deklaracjami wiary religijnej respondentów i ich nastawieniem do wszystkich dogmatów maryjnych. Mając na uwadze różnorodność stanowisk katolików w Polsce wobec tych dogmatów, zapytałem respondentów, czy je akceptują i wierzą w ich przesłanie.

Wiara respondentów w dziewicze poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę

Kościół katolicki naucza, że dziewictwo Maryi Panny jest trwałe. Pogląd ten stanowi podłoże kolejnego dogmatu maryjnego, według którego poczęcie i urodzenie Jezusa odbyło się w stanie dziewiczym Maryi jako jego matki, czyli za sprawą Ducha Świętego, a nie przez współzycie seksualne z jej mężem Józefem. Czy wszyscy katolicy wierzą w sens tego dogmatu, czy też niektórzy wątpią, a inni jeszcze kwestionują jego realność? Co mówią o tym wyniki badań socjologicznych? Z badań tych wiadomo, że tylko pewien odsetek katolików akceptuje ten dogmat i wierzy bez zastrzeżeń w to, że Maryja Panna poczęła i urodziła swego pierwotnego syna Jezusa jako dziewica. Mając to na względzie, zapytałem respondentów, czy akceptują ten dogmat wiary katolickiej i wierzą, że Jezus, syn Maryi Panny, jest owocem nienaturalnego poczęcia i urodzenia, w stanie jej trwałego dziewictwa.

Tabela 9. Wiara respondentów w dziewicze poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję Pannę

Wiara respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Wierzę w pełni	198	39,0	122	32,6	195	42,8	125	29,4	320	36,3
Raczej wierzę	55	10,8	43	11,6	54	11,8	44	10,3	98	11,1
Nie wierzę	191	37,6	154	41,2	147	32,2	198	46,5	345	39,1
Brak zdania	40	7,9	32	8,5	36	7,9	36	8,4	72	8,2
Brak danych	24	4,7	23	6,1	24	5,3	23	5,4	47	5,3
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Dogmat ten jest mniej popularny w obu środowiskach respondentów niż inny dogmat poświęcony cudownemu poczęciu Maryi Panny. W efekcie tego wzrosły odsetki kwestionujących ten dogmat i niewierzących w dziewicze poczęcie i urodzenie Jezusa przez Maryję (z 37,2% do 39,1%). Tym samym zmniejszyła się liczba wierzących bez zastrzeżeń w ten dogmat (z 38,8% do 36,3%). Natomiast nie uległ zmianie odsetek respondentów, którzy akceptowali ten dogmat z pewnymi wątpliwościami (11%). Ujmując zaś łącznie odsetek respondentów wątpiących w realność tego zdarzenia (11,1%) i odsetek tych, którzy go całkowicie odrzucają (39,1%), otrzymamy optymalny wskaźnik respondentów, którzy mieli bardzo duże lub duże trudności z uwierzeniem w możliwość dziewiczego poczęcia i urodzenia Jezusa przez Maryję, niezależnie od tego, że wielu wśród nich (50,2%) to osoby wierzące i głęboko wierzące w istnienie Boga. Pozostali respondenci nie zajęli stanowiska w tej kwestii (13,5%), dodając, że: „Takie cudowne zdarzenia są możliwe tylko w religii, ale nie są możliwe w naturze. Począć i urodzić dziecko poza naturą, poza współzyciem seksualnym kobiety i mężczyzny, jest niemożliwe. Teologowie, dbając o czystość doktryny chrześcijańskiej, uznali kiedyś, że matka Jezusa sama musiała zostać poczęta cudownie, jak w ten sam sposób musiała począć i urodzić

swojego syna. To ładna opowieść, ale bardzo naiwna, dlatego można uznać ją wyłącznie jako mit religijny” (studentka zarządzania, 20 l.).

Wśród respondentów nieakceptujących dogmatu o dziewiczym poczęciu i urodzeniu Jezusa przez Maryję Pannę (39,1%) wyraźnie dominują osoby obojętne religijnie (72,2%) nad osobami wierzącymi, a różnica między nimi wynosi w kolejności: między obojętnymi religijnie i głęboko wierzącymi 56 punktów procentowych; między obojętnymi religijnie i tradycyjnie wierzącymi 39 punktów procentowych. Jednocześnie zmniejszył się wśród wierzących odsetek akceptujących ten dogmat bez zastrzeżeń: do 55,2% (wśród głęboko wierzących), do 45,7% (wśród wierzących tradycyjnie), do 31,6% (wśród obojętnych religijnie). Bez zastrzeżeń dogmat ten akceptuje jedynie połowa respondentów wierzących i niespełna jedna trzecia obojętnych religijnie.

Wiara respondentów w Boże macierzyństwo Maryi Panny

W swojej mariologii Kościół katolicki naucza, że Maryja Panna jest matką Chrystusa jako syna Bożego. Większość katolików wierzy, że Maryja jest matką Boga. W związku z tym zapytałem respondentów, czy akceptują to, że Maryja Panna jest matką Chrystusa jako syna Bożego, czyli w jej boże macierzyństwo.

Tabela 10. Wiara respondentów w boże macierzyństwo Maryi Panny

Wiara respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Wierzę w pełni	232	45,7	165	44,1	213	46,7	184	43,2	397	45,0
Raczej wierzę	60	11,8	38	10,2	56	12,3	42	9,8	98	11,1
Nie wierzę	157	30,9	120	32,1	127	27,8	150	35,3	277	31,5
Brak zdania	35	6,9	28	7,5	34	7,5	29	6,8	63	7,1
Brak danych	24	4,7	23	6,1	26	5,7	21	4,9	47	5,3
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Jeśli w dziewicze macierzyństwo Maryi Panny wierzy łącznie 47,4% respondentów, to w jej boże macierzyństwo wierzy już większy odsetek – 56,1%, czyli więcej o 9 punktów procentowych. Tym samym mniejszy jest odsetek odrzucających boże macierzyństwo Maryi Panny w porównaniu z odsetkiem kwestionujących dziewicze jej macierzyństwo (31,5% wobec 39,1%), według których: „Jak można urodzić Boga, jeśli jest on duchem? Maryja urodziła syna jako człowieka, którego ojcem był jej mąż Józef. To teologowie stworzyli opowieść, że to duch ją zapłodnił w cudowny sposób, bez naruszenia jej dziewictwa, a później w tym stanie urodziła Jezusa, stając się matką Boga. Według mnie to wyłącznie mit, który jest sprzeczny z rzeczywistością, w który trudno jest mi uwierzyć” (student socjologii, 22 l.).

W jakim stopniu wiara religijna respondentów oddziałuje na akceptację przez nich dogmatu o bożym macierzyństwie Maryi Panny? Badania wykazały, że im wyższy jest poziom wiary religijnej respondentów, tym większy ich odsetek akceptuje w pełni ten dogmat, czyli wierzy, że Maryja Panna jest także matką Chrystusa Boga (45%), a nie tylko matką Jezusa człowieka. Osoby tradycyjnie wierzące już w mniejszej liczbie wierzą w ten dogmat (61,4%). Jeśli zaś połączymy wskaźniki akceptacji całkowitej i częściowej tego dogmatu w obu kategoriach wierzących w Boga: głęboko wierzący – 88,8% – i wierzący tradycyjnie – 69,9%, zauważymy różnicę 19 punktów procentowych między nimi. Pełna wiara w sens tego dogmatu maleje w grupie osób obojętnych religijnie do 38,3%, zaś 15% ma wątpliwości co do prawdziwości tego dogmatu. Dogmat ten najliczniej kwestionują respondenci obojętni religijnie – 36,1%. Odsetek osób nieakceptujących bożego macierzyństwa Maryi jest minimalny wśród głęboko wierzących (16%), a nieznacznie większy wśród wierzących tradycyjnie (17,8%). Łącznie zaś dogmat ten kwestionuje 16,9% wszystkich wierzących w Boga.

Wszystkie dogmaty maryjne (5) łącznie akceptuje 482 respondentów, czyli 54,6% całej zbiorowości, w tym 323 wierzących głęboko i tradycyjnie (67%) i 159 obojętnych religijnie (33%). Natomiast 286 respondentów kwestionuje te dogmaty i nie wierzy w ich przesłanie ideowe (32,4%), w tym 103 wierzących tradycyjnie i głęboko (36%) i 183 obojętnych religijnie i niewierzących (64%). Z kolei 114 respondentów albo nie zajęło

stanowiska wobec tych dogmatów, albo pominięli pytania ich dotyczące (13%). Największe zróżnicowanie wskaźników akceptacji i kwestionowania sensu dogmatów maryjnych wprowadzają deklaracje wiary religijnej i niewiary respondentów.

Tabela 11. Zależność między deklaracjami wiary i niewiary respondentów w Boga a akceptacją przez nich dogmatów maryjnych

Deklaracja respondentów	Dogmaty maryjne				Brak wskazań		Razem	
	akceptuje		nie akceptuje		Liczba	%	Liczba	%
	Liczba	%	Liczba	%				
Głęboko wierzący i wierzący	323	65,9	103	21,0	64	13,1	490	100,0
Niewierzący	159	40,6	183	46,7	50	12,7	392	100,0
Ogółem badani	482	54,6	286	32,4	114	13,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Dla tej tabeli korelacyjnej miernik Kendalla Q wynosi 0,566 i oznacza istotną statystycznie zależność, na średnim poziomie, między tymi dwiema zmiennymi. Respondenci głęboko i tradycyjnie wierzący najbardziej akceptują sens i autentyczność dogmatów maryjnych, a jednocześnie wśród nich są najmniejsze odsetki wątpliwych i kwestionujących sens tych dogmatów. Natomiast wśród respondentów obojętnych religijnie są największe odsetki kwestionujących sens tych dogmatów i zarazem niewierzących w ich przesłanie ideowe.

Eklezjalne dogmaty wiary katolickiej w ujęciu respondentów

Kościół jest rzeczywistością nietypową, mającą niejako dwie natury – wymiarną, dostrzegalną na zewnątrz, i niewymierną, nieuchwytną w zewnętrznych wymiarach. Z tego względu można ujmować jego istotę z wielu punktów widzenia czy w wielu wymiarach i aspektach. Jednak trzy aspekty mają tu znaczenie podstawowe: teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy (zob. Baniak 2002). Z socjologicznego punktu widzenia Kościół jest, jak przypomina Janusz Mariański, (...) *empiryczną rzeczywistością społeczną, punktem odniesienia dla osobistej przynależności jednostek i grup, jako instytucja uniwersalna i lokalna* (Mariański 2005: 11). Biorąc pod uwagę dualistyczną naturę Kościoła, Edmund Wnuk-Lipiński pisze, że (...) *jest on uniwersalnym, ponadnarodowym depozytariuszem wiary i dla wierzących stanowi drogę zbawienia, ale jednocześnie jest lokalną, hierarchiczną instytucją zanurzoną w życiu doczesnym określonego społeczeństwa i funkcjonującą zgodnie z pewnymi socjologicznymi zasadami dotyczącymi wszystkich instytucji sformalizowanych* (Wnuk-Lipiński 2003: 232).

Jak postrzegają i oceniają Kościół licealiści i studenci – jako instytucję religijną i wspólnotę ludzką? Czy akceptują główne cechy Kościoła: jedyność, świętość, powszechność i apostołską genezę? Czy wierzą w zbawczą misję Kościoła dla wiernych? Czy akceptują prawdę religijną zakładającą, że człowiek może uzyskać zbawienie wieczne wyłącznie za pośrednictwem tego Kościoła i z pomocą sakramentalną jego kapłanów? Te pytania postawiłem respondentom podczas badań. W dalszej analizie uwagę skoncentruję tylko na dwóch dogmatach eklezjalnych.

Wiara respondentów w jeden, święty, powszechny i apostołski Kościół

Kościół przypomina swoim wiernym w Credo, podczas każdej mszy świętej, o własnych czterech podstawowych cechach: jedyności, świętości, powszechności i apostołskości, które stanowią przedmiot ich wiary religijnej. W tak zdefiniowanym Kościele i za jego pośrednictwem wierni mogą osiągnąć zbawienie wieczne. Czy licealiści i studenci akceptują ten dogmat i wierzą w autentyczność tych cech Kościoła?

Tabela 12. Wiara respondentów w autentyczność głównych cech Kościoła katolickiego

Wiara respondentów	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
Kościół jest jeden										
Wierzę w pełni	309	60,8	204	54,5	285	62,5	228	53,6	513	58,2
Raczej wierzę	61	12,0	47	12,6	38	8,4	70	16,4	108	12,2
Nie wierzę	94	18,6	86	23,0	88	19,3	92	21,6	180	20,4
Brak zdania	26	5,1	25	6,7	28	6,1	23	5,4	51	5,8
Brak danych	18	3,5	12	3,2	17	3,7	13	3,0	30	3,4
Kościół jest święty										
Wierzę w pełni	315	62,0	211	56,4	268	58,8	258	60,6	526	59,6
Raczej wierzę	49	9,7	39	10,5	49	10,7	39	9,1	88	10,0
Nie wierzę	98	19,3	89	23,8	92	20,2	95	22,3	187	21,2
Brak zdania	30	5,9	23	6,1	30	6,6	23	5,9	53	6,0
Brak danych	16	3,1	12	3,2	17	3,7	11	2,6	28	3,7
Kościół jest powszechny										
Wierzę w pełni	394	67,7	244	65,2	315	69,1	273	64,1	588	66,7
Raczej wierzę	40	7,9	27	7,3	28	6,1	39	9,1	67	7,6
Nie wierzę	83	16,3	71	19,0	71	15,6	83	19,5	154	17,5
Brak zdania	27	5,3	20	5,3	26	5,7	21	4,9	47	5,3
Brak danych	14	2,8	12	3,2	16	3,5	10	2,3	26	2,9
Kościół jest apostołski										
Wierzę w pełni	325	64,0	227	60,7	289	63,4	263	61,7	552	62,6
Raczej wierzę	61	12,0	46	12,3	54	11,8	53	12,5	107	12,1
Nie wierzę	79	15,5	67	17,9	68	15,0	78	18,3	146	16,5
Brak zdania	29	5,7	22	5,9	29	6,3	22	5,2	51	5,8
Brak danych	14	2,8	12	3,2	16	3,5	10	2,3	26	2,9
Wszystkie cztery cechy łącznie										
Akceptuje	376	74,0	261	69,8	331	72,6	306	71,8	637	72,2
Odrzuca	89	17,5	78	20,8	80	17,6	87	20,4	167	18,9
Brak oceny	28	5,5	22	5,9	28	6,1	22	5,2	50	5,7
Brak danych	15	3,0	13	3,5	17	3,7	11	2,6	28	3,2
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Jedynie niespełna jedna piąta respondentów nie wierzy w te cechy Kościoła (18,9%), nie dostrzega ich znaczenia dla jego istoty i funkcjonowania. Na wskaźniki akceptacji (wiary) i wskaźniki odrzucenia (braku wiary) poszczególnych cech Kościoła można spojrzeć również w ujęciu rangowym (hierarchicznym), a wtedy zobaczymy dokładniej ich zróżnicowanie. W ujęciu rangowym wśród respondentów odrzucających te cechy Kościoła (18,9%) najliczniejszy odsetek nie wierzy w jego świętość (21,2%), na drugim miejscu są kwestionujący jego jedyność (20,4%), na trzecim – kwestionujący jego powszechność (17,5%) i na czwartym miejscu odrzucający apostołskie pochodzenie Kościoła (16,5%). Respondenci ci różnie uzasadniają własną niewiarę: „Mnie zawsze dziwiła ta ocena własna Kościoła rzymskiego, w której eksponuje on swoją świętość, odrębność, związek z apostołami Jezusa, no i powszechny zakres działania w świecie, pomijając przy tym istnienie innych Kościołów, które też mówią, że pochodzą od niego, czyli od Jezusa. Nie do przyjęcia jest to, że Kościół ten nakazuje swoim wiernym wierzyć w te wymaginowane cechy i uznać je za autentyczne i prawdziwe. Kiedy jeszcze chodziłam do kościoła na mszę, to słuchałam, jak wierni deklarowali swoją wiarę w ten wize-

runek własny Kościoła. Wtedy uświadomiłam sobie, że ja nie mogę uwierzyć i uznać za prawdziwe te jego cechy. Z historii Kościoła wiem, że założycielem jego nie jest przecież Jezus, tylko rzymski cesarz, a cechy te wymyślali jego późniejsi teologowie. Najbardziej irytuje mnie to, że Kościół nazywa siebie świętą instytucją, a taką nie jest” (studentka socjologii, 21 l.).

W analizie tej ważne są wskaźniki akceptacji przez respondentów zarówno wszystkich łącznie, jak i poszczególnych cech Kościoła. W ujęciu rangowym największy odsetek respondentów wierzy w powszechność Kościoła – 66,7%, na drugim miejscu są wierzący w apostołskość Kościoła – 62,6%, na trzecim – wierzący w świętość Kościoła – 59,6%, na czwartym znajdują się uznający jedyność i integralność Kościoła – 58,2%. Jeśli natomiast połączymy obie skale aprobaty tych przymiotów Kościoła (całkowitą i częściową), wtedy otrzymamy większy jej wskaźnik w całej zbiorowości i w poszczególnych kategoriach respondentów. Ogółem w te cechy Kościoła wierzy 72,2% respondentów, w tym na pierwszym miejscu jest to wiara w Kościół apostołski – 75,7%; na drugim miejscu wiara w powszechność Kościoła – 74,3%; miejsce trzecie zajmuje akceptacja jedyności Kościoła – 70,4%; czwarte miejsce – wiara w świętość Kościoła – 69,6%. Respondenci głęboko wierzący w Boga najliczniej akceptują te cechy Kościoła, a jednocześnie wśród nich najmniejszy odsetek kwestionuje autentyczność tych cech: „Nie wątpiłem nigdy w te cechy Kościoła i uważam je za całkowicie autentyczne, bo takie one były zawsze, od kiedy Kościół tylko powstał z woli Jezusa. Uważam, że w tych cechach wyraża się cała prawda i pełny obraz Kościoła. Nic lepiej nie da się wyrazić, chociaż jest to też sprawa wiary, a ja wierzę, że mój Kościół taki właśnie jest i ciągle takim pozostanie” (student informatyki, 22 l.). Z kolei największy odsetek kwestionujących autentyczność tych cech Kościoła jest widoczny wśród respondentów obojętnych religijnie.

Wiara respondentów w religijną i zbawczą rolę Kościoła w życiu wiernych

Głównym celem i zadaniem Kościoła jest pomaganie ludziom religijnym w osiągnięciu zbawienia wiecznego i pośredniczenie między nimi i Bogiem we wzajemnych relacjach. Kościół zarazem zaznacza, że bez jego pośrednictwa zbawienie ich staje się niezmiernie trudne, o ile w ogóle możliwe („poza Kościołem nie ma zbawienia”). Jakie jest nastawienie licealistów i studentów do tej roli Kościoła i do dogmatu ją określającego?

Tabela 13. Rola Kościoła w religijności i zbawieniu ludzi w ujęciu i ocenie respondentów

Rola Kościoła w życiu ludzi:	Kobiety		Mężczyźni		Uczniowie		Studenci		Razem	
	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%	Liczba	%
W wierze i religijności ludzi										
Potrzebna	281	55,3	182	48,7	248	54,4	215	50,5	463	52,5
Zbędna	173	34,1	148	39,6	154	33,8	167	39,2	321	36,4
Brak oceny	34	6,7	27	7,2	34	7,4	27	6,3	61	6,9
Brak danych	20	3,9	17	4,5	20	4,4	17	4,0	37	4,2
W uzyskaniu zbawienia wiecznego przez ludzi										
Potrzebna	224	44,1	135	36,1	191	41,9	168	39,4	359	40,7
Zbędna	188	37,0	146	39,0	160	35,1	174	40,8	334	37,9
Brak oceny	76	15,0	74	19,8	85	18,6	65	15,3	150	17,0
Brak danych	20	3,9	19	5,1	20	4,4	19	4,5	39	4,4
Ogółem	508	100,0	374	100,0	456	100,0	426	100,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Znaczenie roli Kościoła w religijności ludzi kwestionuje ponad jedna trzecia respondentów (36,4%) i uważa ją za całkiem zbędną lub niewiele dającą wiernym w rozwoju ich religijności. Natomiast ponad połowa badanych (52,5%) jest przekonana, że ta rola Kościoła jest potrzebna, a niekiedy wręcz niezastąpiona: „Według mnie Kościół mówi prawdę, że do nieba można się dostać tylko z jego pomocą i wsparciem. Bez tej opieki Kościoła i księży niebo jest nieosiągalne. Z grzechów może uwolnić tylko ksiądz w Kościele, i nikt inny, a grzechy są przeszkodą w dążeniu do nieba. Mnie to przekonuje i wierzę w to, co Kościół ludziom

przekazuje na ten temat” (studentka pedagogiki, 23 l.). Poprawa jakości życia religijnego ludzi należy, ich zdaniem, do obszaru skuteczności podstawowych zadań Kościoła jako instytucji religijnej, które wykonują jego kapłani w parafiach i zakonach. Bez pomocy Kościoła i księży katolikom świeckim trudno byłoby dążyć samodzielnie do poprawy stanu swojej religijności i moralności. Pogląd ten podzielają zarówno licealiści (54,4%), jak i studenci (50,5%).

Z kolei rolę Kościoła w dążeniu wiernych do zbawienia kwestionowało 37,9% respondentów, dodając między innymi: „Moim zdaniem droga do Boga jest otwarta dla wszystkich ludzi, gdyż on nikogo nie odrzuca i nikomu nie uniemożliwia zbawienia w niebie. Żaden Kościół nie może przypisywać sobie jakichś wpływów i oddziaływania na Boga w tej kwestii. Bez jego pomocy osiągnięcie zbawienia jest możliwe. Dotyczy to też Kościoła rzymskokatolickiego. Ja w tę jego moc nie wierzę” (student zarządzania, 23 l.). Natomiast zbawczą rolę Kościoła akceptuje i wierzy w jej skuteczność zaledwie 40,7% respondentów. Respondenci kontestujący zbawczą rolę Kościoła uważają, że ludzie religijni sami mogą zatroszczyć się o rozwój swojego życia religijnego i o własne zbawienie, choćby nawet mieli popełnić błędy w tym dążeniu (zob. Żuk 2001: 162–163; Milerski 1997: 60).

Obie role Kościoła najliczniej kwestionują i odrzucają respondenci obojętni religijnie: a) twierdzą, że zbawienie wieczne ludzi jest możliwe poza Kościołem i bez jego aktywnego udziału instytucjonalnego – 57,2%; b) uważają, że rozwój jakościowy życia religijnego ludzi jest możliwy bez wsparcia struktur kościelnych, zwłaszcza od księży parafialnych i opiekunów młodzieży akademickiej – 58,8%. Ci respondenci sprzeciwiają się uzależnieniu zbawienia wiernych i rozwoju ich życia religijnego od roli duszpasterskiej i roli zbawczej Kościoła czy też od nadzwyczajnych uprawnień księży. Odmienne nastawienie do tej roli Kościoła jest widoczne u respondentów głęboko wierzących, którzy w 63,2% twierdzą, że zbawienie ludzi nie jest możliwe bez pomocy Kościoła i poza jego religijnymi kompetencjami, a także w 72,8% są przekonani, że rozwój religijnego życia ludzi jest możliwy tylko dzięki aktywności duszpasterskiej Kościoła i jego sakramentów. Stąd bez tej jego pomocy religijnej i wsparcia duchowego religijność ludzi byłaby narażona na głębokie osłabienie czy nawet na zupełny zanik. Pogląd ten widzimy też u połowy respondentów wierzących tradycyjnie, a także podziela go, w odniesieniu do obu ról, 27,4% i 40,6% osób obojętnych religijnie.

Tabela 14. Wiara i niewiara a nastawienie respondentów do dogmatów eklezjalnych

Deklaracje respondentów	Dogmaty eklezjalne				Brak oceny		Razem	
	akceptuje		nie akceptuje		Liczba	%	Liczba	%
	Liczba	%	Liczba	%				
Wierzący głęboko i tradycyjnie	277	56,6	152	31,0	61	12,4	490	100,0
Niewierzący	183	46,7	156	39,8	53	13,5	392	100,0
Ogółem badani	460	52,1	308	34,9	114	13,0	882	100,0

Źródło: badania własne

Dla tej tabeli miernik Kendalla $Q = 0,218$, co oznacza brak istotnej zależności statystycznej między przyjętymi zmiennymi. Wśród akceptujących te dogmaty tylko nieznacznie dominują osoby głęboko i tradycyjnie wierzące nad osobami obojętnymi religijnie. Z kolei wśród odrzucających te dogmaty dominują nieznacznie osoby obojętne religijnie nad osobami wierzącymi głęboko i tradycyjnie.

Zakończenie

Podsumowując rozważania dotyczące nastawienia respondentów do dogmatów wiary katolickiej, zwróćmy jeszcze uwagę całościowo na zakres ich akceptacji/odrzućenia przez licealistów i studentów. Zagadnienie to ukazuje tabela 15, z uwzględnieniem obu kategorii respondentów – licealistów i studentów – oraz wszystkich badanych.

Tabela 15. Akceptacja (tak) i odrzucenie (nie) prawd religijnych przez badanych licealistów i studentów (w %)

Typy katolickich prawd religijnych	Licealiści		Studenci		Razem	
	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie
Teocentryczne						
Bóg – jako Osoba	55,9	25,7	51,2	33,5	53,7	29,5
Trójca Osób Boskich	63,8	20,2	57,0	29,1	60,5	24,6
Bóg jako Stwórca świata	56,2	25,0	49,3	35,4	52,8	30,0
Bóg jako Stwórca ludzi	55,5	27,0	49,0	37,1	52,4	31,9
Opatrzność Boża	55,7	24,3	47,4	35,7	51,7	29,8
Średnia akceptacji i odrzucenia	57,4	24,4	50,8	34,2	54,2	29,2
Chrystologiczne						
Człowieczeństwo Jezusa	64,5	18,2	60,8	25,1	62,7	21,6
Bóstwo Chrystusa	59,2	21,5	56,8	27,2	58,1	24,3
Jezus – Syn Boży	56,3	23,5	54,9	28,2	55,6	25,8
Męka i śmierć krzyżowa Jezusa	61,3	19,7	58,4	25,1	59,9	22,4
Zmartwychwstanie Jezusa	56,7	21,0	55,4	27,7	56,0	24,3
Wniebowstąpienie Jezusa	54,0	23,2	54,5	28,2	54,2	25,6
Chrystus Eucharystyczny	49,5	27,0	50,7	30,0	50,1	28,5
Średnia akceptacji i odrzucenia	57,3	22,0	55,9	27,4	56,7	24,6
Eschatologiczne						
Grzech pierworodny ludzi	64,7	25,9	63,4	29,1	64,1	27,4
Sprawcy grzechu: Adam i Ewa	37,1	48,3	48,2	37,8	42,4	43,2
Paruzja Chrystusa	59,7	27,6	55,9	33,3	57,8	30,4
Sąd Ostateczny	59,2	28,3	49,8	37,8	54,6	32,9
Zmartwychwstanie ludzi	60,0	21,8	60,6	27,0	60,3	24,3
Nieśmiertelność duszy ludzkiej	63,8	24,1	60,5	30,3	62,3	27,1
Życie wieczne ludzi	62,5	25,4	56,8	32,4	59,8	28,8
Własne zbawienie	62,3	26,3	58,1	32,9	60,3	29,5
Nagroda wieczna w niebie	60,8	27,6	57,3	31,4	59,0	29,5
Kara wieczna w piekle	56,1	30,7	53,1	35,2	54,6	32,9
Czyściec – miejsce oczekiwania	58,8	29,6	55,0	32,6	56,6	31,1
Średnia akceptacji i odrzucenia	58,6	28,7	56,2	32,7	57,4	30,6
Maryjne						
Niepokalane poczęcie Maryi Panny	57,7	30,3	41,8	44,6	50,0	37,2
Dziewicze poczęcie i urodzenie Jezusa	54,6	32,2	39,7	46,5	47,4	39,1
Macierzyństwo boże Maryi Panny	59,0	27,8	53,0	35,3	56,1	31,5
Trwała świętość Maryi Panny	60,5	25,9	59,7	29,8	60,1	27,8
Wniebowzięcie Maryi Panny	60,8	24,3	58,0	29,4	59,4	26,8
Średnia akceptacji i odrzucenia	58,5	28,1	50,4	37,1	54,6	32,5
Eklezjalne						
Kościół jako wspólnota religijna	55,3	31,8	56,3	32,2	55,8	31,0
Kościół jako Mistyczne Ciało Chrystusa	67,1	22,6	61,2	31,0	64,2	26,6
Jedyność Kościoła	70,9	19,3	70,0	21,6	70,4	20,4
Świętość Kościoła	69,5	20,2	69,7	22,3	69,6	21,2
Powszechność Kościoła	75,2	15,6	73,2	19,5	74,3	17,5
Apostolskość Kościoła	75,2	15,0	74,2	18,3	74,7	16,5

Typy katolickich prawd religijnych	Licealiści		Studenci		Razem	
	Tak	Nie	Tak	Nie	Tak	Nie
Zbawcza rola Kościoła	41,9	35,1	39,4	40,8	40,7	37,9
Nieomyślność papieża	59,6	26,5	53,1	36,6	56,6	31,4
Średnia akceptacji i odrzucenia	65,2	27,3	54,3	27,8	63,3	25,3
Wszystkie dogmaty razem	59,4	26,1	53,5	31,8	57,2	28,4

Źródło: badania własne

Analiza wskaźników zamieszczonych w tabeli 15 upoważnia do wysnucia następujących wniosków ogólnych dotyczących nastawienia licealistów i studentów do wszystkich katolickich dogmatów ujętych w pięciu kategoriach:

- sprzeciw i opór wyrażający się w braku wiary i w odrzuceniu wszystkich pięciu kategorii dogmatów ujawniło łącznie 28,4% respondentów, w tym 26,1% licealistów i 31,8% studentów;
- brak wiary i odrzucenie przez respondentów poszczególnych kategorii dogmatów można ująć według rang ilościowych od odsetka najmniejszego do odsetka największego: chrystologiczne – 24,6%, w tym licealiści – 22,0% i studenci – 27,4%; eklezjalne – 25,3%, w tym: licealiści 27,3% i studenci: 27,8%; teocentryczne – 29,2%, w tym: 24,4% i 34,2%; eschatologiczne – 30,6%, w tym: 28,7% i 32,7%; maryjne – 32,5%, w tym: 28,1% i 37,1%. Zatem najliczniej respondenci kwestionowali dogmaty dotyczące osoby Maryi Panny (32,5%), a najrzadziej dogmaty dotyczące Jezusa Chrystusa – 24,6%;
- w kategorii dogmatów teocentrycznych największy odsetek respondentów kwestionuje pojmowanie Boga jako stwórcy ludzi – 31,9%, w tym licealiści – 27,0% i studenci – 37,1%; w kategorii dogmatów chrystologicznych największy odsetek badanych odrzucił duchową obecność Chrystusa w Eucharystii – 28,5%, w tym: 27% i 30,0%; w kategorii dogmatów eschatologicznych największy odsetek – 43,2% – odrzucił Adama i Ewę jako sprawców grzechu pierworodnego, w tym: 48,3% i 37,8%; w kategorii dogmatów maryjnych największy odsetek – 39,1% – odrzucił możliwość dziewiczego poczęcia i urodzenia Jezusa przez Maryję Pannę, w tym: 32,2% i 46,5%; również duży odsetek (37,2%) nie wierzy w niepokalane poczęcie Maryi Panny, w tym: 30,3% i 44,6%; w kategorii dogmatów eklezjalnych najwięcej respondentów kwestionowało wyłączną rolę Kościoła rzymskokatolickiego w gwarantowaniu wiernym zbawienia wiecznego – 37,9% – i w rozwoju ich religijności – 36,4%;
- wszystkie dogmaty akceptowała całkowicie lub z wątpliwościami ponad połowa respondentów – 57,2%, w tym 59,4% licealistów i 53,5% studentów;
- w rangowym ujęciu akceptacja poszczególnych dogmatów w obu kategoriach respondentów jest następująca: teocentryczne – 54,2%, w tym licealiści – 57,4% – i studenci – 50,8%; maryjne – 54,6%, w tym: 58,5% i 50,4%; eschatologiczne – 57,4%, w tym: 58,6% i 56,2%; chrystologiczne – 56,7%, w tym: 57,3% i 55,9%; eklezjalne – 63,3%, w tym: 65,2% i 54,3%. Dogmaty dotyczące Kościoła są akceptowane przez największy odsetek respondentów – 63,3%, a dogmaty dotyczące Boga akceptuje najmniejszy ich odsetek – 54,2%.

Z jednej strony widzimy, że większość respondentów akceptuje podstawowe dogmaty wiary katolickiej i kościelną ich wykładnię, a z drugiej strony znaczny jest odsetek licealistów i studentów, którzy kwestionują zasadność tych dogmatów i zalecenia Kościoła ich dotyczące. Religijność znacznego odsetka młodych Polaków, jak zaznaczają różni jej badacze, wyraźnie już odbiega od modelu wiary chrześcijańskiej, gdyż ujawniają oni postawy selektywne, ambiwalentne, nieortodoksyjne wobec założeń tej wiary. Nasilenie postaw krytycznych wobec Kościoła i jego prawd religijnych oraz jego roli w religijności i zbawieniu ludzi, a także dotyczących niektórych jego cech dostrzegłem również u znacznego odsetka licealistów i studentów, którzy uczestniczyli w moich badaniach. Nasilenie tych postaw może oznaczać kryzys wiary religijnej u tych licealistów i studentów, czyli zarówno załamanie się dotychczasowej ich wiary w autentyczność i sens tych dogmatów, jak i odrzucenie religijnych i kościelnych uwarunkowań wiary. Kryzys ten trudno jest podważyć czy zakwestionować. Takie postawy polskiej młodzieży wobec religii i jej dogmatów socjologowie zauważają już od dawna i jednocześnie zaznaczają, że wskaźniki tych postaw będą wzrastały pod wpływem toczących się przemian społecznych, politycznych, kulturowych, gospodarczych i ekonomicznych na świecie i w naszym kraju, a także w wyniku zaangażowania politycznego instytucji kościelnych i duchowieństwa, którego nie akceptuje dominująca większość Polaków, w tym katolików. Taką sytuację można już dostrzec w środowisku

dzisiejszych licealistów i studentów, w tym uczestniczących w moich badaniach, których wyniki zostały tu częściowo zaprezentowane (zob. Ciupak 1984: 88–109; Mariański 1993: 111:118; 2008: 239–263; Baniak 2006: 183–211; Sroczyńska 2013: 168–187; Zaręba 2012, 2008).

Bibliografia

- Adamiak E. (1999), *Macierzyństwo Boga i Maryi w teologii feministycznej*. „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny”: 1, s. 256–271.
- Adamiak E. (2003), *Mariologia*. Poznań: Wydawnictwo Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Aktualne problemy i wydarzenia (265)*. Komunikat z badań CBOS. Warszawa 2013. s. 11–12.
- Babbie E. (2007), *Badania społeczne w praktyce* (tł. W. Betkiewicz i in.). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Baniak J. (2002), *Katolicyzm polski na przełomie wieków: teologiczny, instytucjonalny i wspólnotowy wymiar Kościoła*. Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.
- Baniak J. (2006), *Świadomość religijna dzisiejszych gimnazjalistów polskich. Studium socjologiczne na przykładzie Kalisza i okolic*. „Teologia Praktyczna”: 17, s. 183–212.
- Baniak J. (2007), *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Baniak J. (2015), *Religia katolicka i Kościół rzymskokatolicki w opiniach polskiej młodzieży. Od akceptacji do kontestacji*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Balock H.M. (1977), *Statystyka dla socjologów* (tł. M. Tabin, I. Topińska, K. Starzec). Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ciupak E. (1984), *Religijność młodego Polaka*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Czekańska W. (1989), *Rodzina w procesie kształtowania światopoglądu chrześcijańskiego*, [w:] M. Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Dębski M. (2005), *Przejawy „niewidzialnej religii” w religijności młodzieży akademickiej w województwie pomorskim*. „Socjologia Religii”: 3, Poznań: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Gellner E. (1997), *Postmodernizm, rozum i religia* (tł. M. Kowalczyk). Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Grygiel P. (2002), *Religijno-moralny wymiar życia codziennego młodzieży akademickiej w warunkach modernizującego się społeczeństwa*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hertz A. (1984), *W poszukiwaniu sensu życia*. „Więź”: 11/12, s. 136–148.
- Hryniewicz W. (2016), *Nadzieja woła głośniejsz niż lęk. Eseje wokół nauczania Jezusa historycznego*. Kielce: Wydawnictwo Charaktery.
- Jaklewicz T. (2014), *Filary wiary. Jak wierzą wierzący?*. „Gość Niedzielny”: 36, s. 21–24.
- Jankowski A. (1986), *Wprowadzenie*, [w:] *Konstytucja dogmatyczna o Objawieniu Bożym*. Wrocław: Wydawnictwo Księgarni Archidiecezjalnej, s. 7–21.
- Kawecki Z. (1977), *Religijność młodzieży*. „Człowiek i Światopogląd”: 10, s. 121–140.
- Korczyński T.M. (2016), *Milczenie i lament. Szkice z socjologii śmierci*. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
- Kowalczyk S. (1979), *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*. Warszawa: Ośrodek Dokumentacji i Studiów Społecznych.
- Królowski J. (2000), *Wniebowzięcie Bogarodzicy Maryi a chrześcijańska perspektywa eschatologiczna*. „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny”: 4, s. 107–123.
- Le Bras G. (1956), *Étude de sociologie religieuse*, t. 2. Paris: Presses Universitaires de France.
- Łaszewski W. (2000), *Dziewicze macierzyństwo Maryi – znak miłości transcendującej świat w świetle teologii Karla Rahnera*. „Salvatoris Mater. Kwartalnik Mariologiczny”; 1, s. 103–119.
- Mariański J. (1991a), *Kondycja religijna i moralna młodych Polaków*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.

- Mariański J. (1991b), *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Mariański J. (1993), *Młodzież między tradycją i ponowoczesnością. Wartości moralne w świadomości maturzystów. Studium socjologiczne*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański J. (2004), *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Mariański J. (2005), *Kościół katolicki w Polsce a życie społeczne. Studium socjologiczno-pastoralne*. Lublin: Gaudium.
- Mariański J. (2008), *Emigracja z Kościoła. Religijność młodzieży polskiej w warunkach zmian społecznych*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Mariański J. (2011), *Katolicyzm polski – ciągłość i zmiana. Studium socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Milerski B. (1997), *Prywatyzacja religijności młodzieży polskiej. Raport z badań*. „Rocznik Teologiczny Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej”: 2, s. 54–76.
- Mitri T. (2005), *In Gottes Namen? Politik und Religion in den USA*. Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck.
- Paszkiwicz J. (1971), *Młodzież szkół średnich o religii*. „Więź”: 2, s. 57–67.
- Pawlina K. (1998), *Polska młodzież z przełomu wieków*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Piwoński W. (1977), *Religijność miejska w regionie uprzemysłowionym. Studium socjologiczne*. Warszawa: Biblioteka „Więź”.
- Plużek Z. (1991), *Psychologia pastoralna*. Kraków: WAM.
- Reber A.S. (2000), *Słownik psychologii*. Warszawa: Scholar.
- Siemianowski A. (1992), *Śmierć i perspektywa nadziei. Esej filozoficzny o ostatecznych sprawach człowieka*. Gniezno: Drukarnia Scriptor.
- Słomka W. (1986), *Wartość światopoglądu chrześcijańskiego*, [w:] M. Rusecki (red.), *Z zagadnień światopoglądu chrześcijańskiego*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Sroczyńska M. (2013), *Rytuły w młodzieżowym świecie. Studium socjologiczne*. Kraków: Wydawnictwo FALL.
- Stepulak Z. (1996), *Wybrane zagadnienia z psychologii religii*. Siedlce: Wyd. WSD.
- Stepulak Z. (2004), *Kryzysy religijne w dobie współczesnej – analiza psychologiczno-pastoralna*. „Socjologia Religii”: 2, s. 295–306.
- Święs K. (1994), *Wartości religijno-moralne młodzieży szkół średnich. Studium socjologiczne na przykładzie wybranych miast diecezji tarnowskiej*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Wciórka B. (2014), *Wiara Polaków* Komunikat z badań CBOS. BS/68/2014. Warszawa: CBOS.
- Wnuk-Lipiński E. (2003), *Granice wolności. Pamiętnik polskiej transformacji*. Warszawa: Scholar, Collegium Civitas Press.
- Zaręba S.H. (2003), *Dynamika świadomości religijno-moralnej młodzieży w warunkach przemian ustrojowych w Polsce: 1988–1998*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego.
- Zaręba S.H. (2012), *Religijność młodzieży w środowisku zurbanizowanym. Socjologiczne studium teoretyczno-empiryczne*. Warszawa-Rzeszów: Oficyna Pobitno.
- Zawada M. (2002), *Kryzys. Aspekt duchowy*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. IX. Lublin, Wydawnictwo KUL.
- Zawiła M. (2008), *Religia i śmierć. Trajektoria umierania i jej religijne elementy na przykładzie środowisk hospicyjnych w Polsce*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Żuk P. (2001), *Społeczeństwo w działaniu: ekolodzy, feministki, skłotersi. Socjologiczna analiza ruchów społecznych w Polsce*. Warszawa: Scholar.

EMANACJE AKSJOLOGICZNE W ETOSIE ZAWODOWYM WEDŁUG PARADYGMATU CLIFFORDA GEERTZA

Axiological emanations in the professional ethos by paradigm of Clifford Geertz

Streszczenie

Tematem niniejszego artykułu są specyficzne oddziaływania wartości uznawanych za społecznie doniosłe (w szczególności religijne) w kontekście pracy zawodowej i związanego z nią kodeksu moralnego postępowania. Tematyka ta zostanie omówiona w odniesieniu do ustaleń badawczych amerykańskiego antropologa i klasyka myśli społecznej, a zarazem wielkiego humanisty, Clifforda Geertza. Warto zaznaczyć, że wieloraka tematyka zagadnień moralności w pracy zawodowej szczególnie w dobie dzisiejszej domaga się socjologicznych oraz antropologicznych analiz. Dzieje się tak dlatego, ponieważ wciąż można zaobserwować nieustanny proces zmiany samej pracy zawodowej, stąd też towarzyszy jej permanentnie stan anomijny, co dla badaczy nauk społecznych oznacza wielkie pole do interpretacji i nowych ustaleń zarówno teoretycznych, jak i empirycznych.

Słowa kluczowe: Clifford Geertz, symbolizacja, interpretatywna teoria antropologiczna, opis gęsty

Abstract

The theme of this article is specific impact of values considered socially important (especially religious) in the context of professional work and the associated moral code of conduct. This subject will be discussed in relation to the findings of the research proposed by American anthropologist, classic of social thought and also a great humanist, Clifford Geertz. Manifold topics undertaking issues of morality at work, require sociological and anthropological analysis, especially nowadays. This is because we can still observe a constant process of change in the professional work itself, which is accompanied by a permanent state of anomy. For social researchers this is a great scope for interpretation and new arrangements of both theoretical and empirical sphere.

Key words: Clifford Geertz, symbolization, interpretive theory of anthropological thought, thick description

Wprowadzenie

Na gruncie socjologii przyjęto dość powszechnie twierdzenie o nadejściu nowego typu społeczeństwa, którego jesteśmy naocznymi świadkami. Jakościowa zmiana technologiczna, której początek datuje się na lata siedemdziesiąte XX w., dała początek nowej formie więzi społecznych, która metaforycznie, ale zarazem trafnie poznawczo opisywana jest jako ponowoczesność lub płynna nowoczesność (Zygmunt Bauman), post-industrializm (Alain Touraine oraz Daniel Bell), późna nowoczesność (Anthony Giddens) czy też społeczeństwo sieciowe (Manuel Castells). Wszystkie te etykiety, uzupełnione również przez wyrażenia aktywności (Amitai Etzioni) lub postkapitalizmu (Peter F. Drucker), wskazują na dominującą rolę transformacji i modyfikacji stosunków pracy jako swoistego koła zamachowego struktury społecznej nowych społeczeństw, opisywanych również w kategoriach dominującej formy spędzania czasu wolnego.

Wydawać by się mogło, że kwestie pracownicze są w dzisiejszej dobie uznane i niepodlegające dyskusji, przynajmniej w rozwiniętych państwach zachodnich. Jednak mimo dziedzictwa modernizacji, a także działalności masowych ruchów robotniczych (w tym zinstytucjonalizowanych związków zawodowych) oraz

w pewnym sensie zdobywczy socjalnych i uwzględnienia niektórych postulatów marksistowskich praca ludzka nie jest wolna od wyzysku, mobbingu oraz nadmiernych obciążeń, nawet w społeczeństwach mających bogate tradycje socjalne. O problematyce tej naocznie można się było przekonać niedawno we Francji, gdzie Mistrzostwom Europy w piłce nożnej towarzyszyły niepokoje społeczne, zamieszki i protesty wywołane przez związki zawodowe, domagające się zwiększenia wydatków fiskalnych państwa w obszarze socjalnym.

Relacje pracownicze powinny więc zostać ustanowione na podstawie nowego kodeksu aksjologicznego, opierającego się na charakterystykach epoki ponowoczesnej, z równoczesnym wykorzystaniem jej zasobów. Tymczasem rozwiązania pracownicze oparte są nadal na wzorcach epoki nowoczesnej, doprowadzając przy okazji do paradoksów aksjologicznych, gdyż nie są one już zasadne w nowej rzeczywistości społecznej.

Jedną z propozycji nowego wymiaru aksjologii jest koncepcja symbolizmu, reprezentowana przez amerykańskiego antropologa Clifforda Geertza. Ten zmarły w 2006 r. badacz społeczeństw pierwotnych prezentował w swoich pracach twierdzenia dotyczące pierwszorzędnej roli symbolizacji w nadawaniu znaczeń obserwowanym zdarzeniom i podmiotom. Zatem według niego religijne wierzenia i praktyki uzasadniają w sensie intelektualnym etos danej grupy społecznej poprzez nadanie mu wielowymiarowych uzasadnień symbolicznych.

Rola symbolizacji w interpretatywnej teorii antropologicznej Clifforda Geertza

Kluczową rolę kultury dla Clifforda Geertza okazuje się symbolizacja, czyli nadawanie znaczenia wszystkim aktywnościom ludzkim, w tym również pracy. Bardzo ważne są w tym przypadku znaczenie i sens, jakie nadawane są czynnościom pracowniczym. One bowiem składają się na konkretny rodzaj więzi społecznej, jaka tworzy się w zakładzie pracy. Społeczność zakładu pracy – przedsiębiorstwa tworzy w ten sposób odrębną i rozszerzoną grupę społeczną, która ma swoje specyficzne uwarunkowania jako grupa celowa, a zarazem dążąca do więzi autotelicznej poprzez wspólne zaangażowanie w pracę na rzecz dobra wspólnego.

Rozważania nad rolą kultury w konstruowaniu świata społecznego należy zacząć od podania jej definicji, która według Clifforda Geertza opiera się na opisywaniu znaczenia poszczególnych jej składników dla określonych jednostek. *Będąc, wraz z Maksem Weberem, przekonany, że człowiek jest zwierzęciem zawieszonym w sieciach znaczenia, które sam utkał, kulturę postrzegam właśnie jako owe sieci, jej analizę traktuję zaś nie jako eksperymentalną naukę, której celem jest odkrywanie prawd, lecz jako naukę interpretatywną, która za cel stawia sobie odkrycie znaczenia* (Geertz 2005a: 12). Znaczenia są więc podstawowymi elementami kultury, które warunkują położenie człowieka w społeczeństwie, jego relacje w różnych grupach społecznych, w tym również w środowisku pracy.

Amerykański antropolog dostrzega wielką rolę wartości aksjologicznych w konstruowaniu społeczeństwa, ale także jego specyficznych instytucjach. Pojęcie wartości ma jednak dla niego pierwszorzędne znaczenie w kontekście znaczeniowym i kulturowo-interpretacyjnym. *Tworzywem kultury – powiada Geertz – są znaczenia i wyrażające je formy symboliczne. Przy czym to właśnie znaczenia determinują ludzki sposób istnienia w świecie. Nie są odzwierciedleniem czy pochodną jakiegoś pierwotnego uwarunkowania, ale tym, z czego zbudowana jest ludzka rzeczywistość. (...) Wedle Geertza znaczenia nie są żadnymi eterycznymi bytami, ale stanowią nieodłączny składnik zwykłych działań i praktyk społecznych, a dokładniej, to sposób użycia w działaniu decyduje o znaczeniu zawartym w danej formie symbolicznej* (Lubaś 2012: 34). Takie też znaczenia można odnaleźć praktycznie w każdej dziedzinie życia zbiorowego, w tym oczywiście w etosie poszczególnych grup zawodowych.

W swojej teorii antropologicznej Clifford Geertz poszukuje charakterystyk symbolicznych zastanej kultury, wywodzi je z interpretatywnego paradygmatu jej działania. *Geertz stara się (...) odpowiedzieć na następujące pytania: Czym są symbole? Jak funkcjonują? Jak je interpretujemy? – biorąc pod uwagę wewnętrzną i zewnętrzną perspektywę. W punkcie wyjścia można powiedzieć – po pierwsze – że symboliczne ujęcie Geertza zdaje się nie harmonizować z tymi perspektywami w antropologii, które symbole religijne traktują jako elementy kulturowe pozbawione wymiaru pragmatycznego i możliwości racjonalnej ich weryfikacji, gdyż są irracjonalne. Po drugie – wyartykułowane przez Geertza podzielane znaczenie symboli wydaje się nie wyrastać z czegoś, co można by nazwać »wspólną nam sferą podświadomości«* (Szafranski 2007: 110). Symbole więc odwołują się do wdrukowanych archetypów ludzkiej podświadomości.

Drugim ważnym odwołaniem w teorii amerykańskiego antropologa jest kategoria *common sense*, czyli „zdrowego rozsądku”, który jednak ma bogatsze znaczenie niż w języku potocznym, a odnosi się przede

wszystkim do wspólnotowego przekonania, że poglądy i twierdzenia ujmowane rozumowo są efektem kumulatywności i ponadjednostkowości, czyli niejako wynikami zbiorowych relacji i więzi społecznych. Ponadto na „*common sense*” składają się skomplikowane, zmienne relacje symboli. Relacje te swoje znaczenie wyrażają i uzyskują w działaniach członków danego kręgu kulturowego. (...) Geertz swej teorii „*common sense*” nadaje pięć cech, takich jak naturalność, praktyczność, przezroczystość, niemethodyczność i dostępność (Szewczyk-Kowalczyk 2011: 81–82). Tak zdefiniowany zdrowy rozsądek, który okazuje się podstawą myślenia potocznego, kreśli zarazem całą panoramę znaczeniową i zarazem określa w sposób całościowy kategoryzacje, jakimi posługuje się człowiek w drodze uspołecznienia i poznawania środowiska.

Według Clifforda Geertza myślenie potoczne w sposób najbardziej trafny oddaje rzeczywistość, ujmowaną kategoriałnie z punktu widzenia danej społeczności. Myślenie potoczne również podlega zmianom, modyfikacjom, w zależności od stopnia modernizacji danej zbiorowości (zob. Geertz 2005b: 84). Potoczne myślenie stanowi także niepodważalny fundament budowania etosu, czyli takiego zestawu aksjonormatywnego, który deklaratywnie porządkował będzie obrazy relacji społecznych – zarówno w sensie autotelicznym, jak i zawodowym, profesjonalnym. Zagadnienie moralnego uzasadnienia działalności ludzkiej w kontekście pracy zawodowej stanowi ponadto o funkcjonalności danego systemu społecznego, w którym aktywność zawodowa jest podstawowym elementem stratyfikacyjnym.

Takie ujmowanie rzeczywistości społecznej powoduje, że amerykańskiego antropologa zalicza się powszechnie do nurtu zwanego antropologią interpretacyjną (interpretatywną – rozumiejącą). Nurt ten zaś jednoznacznie nawiązuje do socjologicznych inklinacji tradycji *Verstehen*, objawionych w pracach Maxa Webera, Alfreda Schütza czy Anthony’ego Giddensa. Jednostki, w ramach budowania sieci relacji komunikacyjnych, za pomocą symboli dokonują permanentnej interpretacji zastanego środowiska, co optymalizuje działania zarówno jednostkowe, jak i społeczne. *Podjęcie interpretacyjne (inaczej zwane przez Geertza hermeneutycznym) polega na ujęciu życia społecznego przez symbole, których sens trzeba odczytać tak, jak odczytujemy, żeby użyć metafory Geertza, manuskrypt pełen poprawek, gloss i niespójności. Możliwe jest to jedynie wtedy, gdy celem badacza będzie zrozumienie procesów społecznych, zgodnie ze »współczynnikiem humanistycznym«* (Bielecka-Prus 2011: 29–30). Takie podejście akcentuje również relacyjność i morfogenezę, podkreślając rolę podmiotów działających w budowaniu danej struktury społecznej oraz przede wszystkim spajającego ją etosu.

Co ważne, do analizy kultur Clifford Geertz stosuje metaforycznie ujęty „opis gęsty” (ang. *thick description*), który w przeciwieństwie do „opisu rozrzedzonego” skupia się na całościowym przedstawieniu danych elementów kulturowych i ich wzajemnego wynikania. Autor *Interpretacji kultur* podejmuje się w swoich pracach drobiazgowego opisu sytuacji społecznych, dokonując zarazem ich rekonstrukcji oraz ukrytego ciągu znaczeniowego, co pokazuje na przykładzie chociażby analizy kulturowego zjawiska mrugania i jego implikacji treściowych (zob. Nahirny 2011: 42). Tylko poprzez zastosowanie takiej metafory możliwe jest pełne odczytanie danej kultury jako złożonej trajektorii wartości i wynikających z niej osobniczych zachowań, które następnie dają początek nowym jakościowo elementom, takim jak systemy etyczne czy systemy wymiany, opierając się na podstawowych rodzajach więzi społecznej.

Opis gęsty jest również podejmowany w kolejnym ważnym zagadnieniu teorii antropologicznej Geertza – emanacji symboli religijnych w wybranych etosach grup społecznych. Co ważne, etosy te przedstawiane są w wierze oraz w praktykach (religijności) w sposób zracjonalizowany, są odpowiedzią na pytania postawione w kontekście danego stanu rzeczy (zob. Szafranski 2006: 10). Adaptacja religijności do potrzeb symbolicznych człowieka jest więc typowo społecznym objawem stanowienia własnego „ja” w kontekście transcendentnym. Zagadnienia te kierują jednostki ku wartościom zdefiniowanym w zagadnieniu podmiotowości jako jednej z kluczowych koncepcji stanowienia i samotworzenia społeczeństwa i jego instytucji.

Symbole religijne jako element etosu aksjologicznego

Autor *Interpretacji kultur* zawsze podkreślał w swoich pracach fundamentalną rolę religii w kreacji kulturowej. Religia jako sakralna treść życia człowieka jest również rezerwuarem symboli, które mają doniosły wpływ na budowanie etosu. *Funkcją symboli religijnych jest tworzenie syntetycznego obrazu ludzkiego losu – tonu, charakteru oraz jakości ludzkiego życia, jego moralnego i estetycznego stylu i nastroju – a także światopoglądu człowieka – tworzonego przezeń obrazu rzeczy w ich rzeczywistej formie, jego najogólniejszych idei ładu. Religijne wierzenia i praktyki uzasadniają w sensie intelektualnym etos danej grupy, ukazując go jako*

przedstawienie takiego stylu życia, który idealnie przystaje do opisywanego przez tę reprezentującą pewien światopogląd grupę faktycznego stanu rzeczy, podczas gdy światopogląd staje się przekonywający w sensie emocjonalnym, kiedy zostanie zaprezentowany jako obraz faktycznego stanu rzeczy, osobliwie dobrze przystosowanego do takiego właśnie stylu życia (Geertz 2005a: 111). Niezwykle ważne jest tutaj ujęcie etosu w kontekście intelektualnym, czyli wartości traktowanej jako pewien zasób kulturowy, kształtujący stosunki pracownicze. Również pojęcie ładu będzie tym celem kulturowym, którego osiągnięcie będzie zakładane właśnie w działalności pracowniczej.

Odniesienie do sakralności życia człowieka uświadamia ponadto ważność jego człowieczeństwa, która wpisana jest w boską naturę stworzenia. Clifford Geertz potwierdza swoje sformułowania dotyczące odniesienia religii do apoteozy człowieczeństwa, dodając przy tym stwierdzenie o paralelnej podstawie do porównań, dzięki czemu niejako sakralność zyskuje uprawomocnienie. *Religia to system symboli, budujących w ludziach mocne, wszechogarniające i trwałe nastroje i motywacje, poprzez formułowanie koncepcji ogólnego ładu istnienia i tworzenie wokół tych koncepcji takiej aury faktyczności, że owe nastroje i motywacje wydają się niezwykle rzeczywiste* (Geertz 2005a: 112). Taki stan rzeczy ponadto prowokuje do myślenia jednostki, ale również wyzwala dążenia do budowania etosu opartego na zastanej rzeczywistości społecznej w jej realnych odcieniach życia codziennego. Takie ujęcie doskonale widoczne jest również w etosie pracowniczym.

Oprócz doskonałego ulokowania religii w panoramie symboli społeczeństw pierwotnych i tradycyjnych amerykański antropolog podnosił jednakże również tezy dotyczące przewartościowania jej treści w kompleksowych społeczeństwach ponowoczesnych, w których instytucjonalizm religijny traci na znaczeniu. *Religię, jak się wydaje, Geertz traktował w sposób jakby uprzywilejowany. Cieszyła się bowiem u niego pewną autonomią. Geertz – idąc za Weberem – zakłada, że wyartykułowany w jej ramach system symboli mówiący o »ładzie istnienia« ma nie tylko integrujący wpływ na kształt kultury, ale idea ta nadaje głębszy sens życiu ludzkiemu. (...) Jednakże jak Geertz zauważa, symbole religijne, w kontekście przemian krajów rozwijających się, zdają się tracić kontakt z rzeczywistością społeczeństw w wysokim stopniu rozwarstwionych, a na ich miejsce pojawiają się symbole właściwe dla świeckich ideologii, odwołujących się do idei »zdrowego rozsądku«* (Szafranski 2007: 105–106). Tak więc idee religijne będą miały znaczenie wybitnie koherencyjne, czyli również odnoszące się do społecznej spójności.

Tutaj widać z kolei powrót do zarysowanych wcześniej odwołań do *common sense* jako znaczeń podstawowych dla kultury. W przypadku okresów anomijnych, a takimi na pewno są momenty przejścia z jednego typu stratyfikacji społecznej do kolejnej fazy, oraz ciągle oddziaływanie modernizacji, idea podstawowych znaczeń kulturowych stanowi nienaruszalny fundament, dzięki któremu proces kognitywny nadal może odbywać się bez zbędnych kontaminacji płynnej nowoczesności, przynajmniej w podstawowym znaczeniu.

Co ważne, sakralność i wynikający z niej porządek religijny okazały się niejako budulcami w konstrukcji statusów społecznych. *Okazała się ona [religia] kwestią osiągania pewnego stopnia zażyłości (nigdy nie osiąga się więcej) z symbolicznymi aranżacjami, dzięki którym jednostki postrzegają się jako osoby, aktorzy, nie-szczęśnicy, znawcy, sędziowie, jako – by nazwać rzecz po imieniu – uczestnicy jakiejś postaci życia. (...) To, co zapoczątkowane zostało jako badanie (...) »społecznej roli rytuału i wiary«, rodzaj mechaniki porównawczej, w miarę rozrastania się planu, który mnie wciągnął, zmieniło się w studium indywidualnego przypadku generowania znaczeń w całej złożoności tego procesu* (Geertz 2003: 26–27). Ustalanie znaczenia będzie więc odgrywało niebagatelną rolę w samym systemie pracowniczym, w którym sens wykonywania danej działalności warunkowany jest dostosowaniem się do wymagających reguł wolnorynkowych.

Widać więc, że religia pozwala na budowanie całkiem świeckiego obrazu rzeczywistości społecznej, która jednakże objawia się w sakralnym genesis. Odniesienie religii i etosu jest więc wielopłaszczyznowe. Co ważne, podkreślona jest tutaj wzajemność religii oraz etosu, gdzie fenomen religijności w praktyce jest początkiem wyłaniania się norm bardziej specjalistycznych, np. tych, jakie zaobserwować można w etosie zawodowym. *Religijne wierzenia i praktyki uzasadniają w sensie intelektualnym etos danej grupy, ukazując go jako przedstawienie takiego stylu życia, który idealnie pasuje do opisywanego przez tę reprezentującą pewien światopogląd grupę faktycznego stanu rzeczy, podczas gdy światopogląd staje się przekonywający w sensie emocjonalnym, kiedy zostaje zaprezentowany jako obraz faktycznego stanu rzeczy, osobliwie dobrze przystosowanego do takiego właśnie stylu życia* (Geertz 2005a: 111). Poprzez odwołanie do swoistego stanu rzeczy etos ma więc korzenie wybitnie praktyczne, ponieważ bazuje przede wszystkim na realnym działaniu. Przedstawione w taki sposób rozważania pozwolą na uchwycenie tytułowych oddziaływań między sferami aksjologicznymi,

religijnymi a wybranym etosem zawodowym, który ma przecież zastosowanie specjalistyczne i daleko bardziej instytucjonalne niż w przypadku ogólnych wierzeń religijnych.

Eksplicacja etosu zawodowego w kontekście powinności społecznej

Kategoria etosu zawodowego kształtowała się w epokach historycznych zgodnie z rozwojem danych profesji. Szczególnego znaczenia nabrała w kontekście epoki nowoczesnej, która wytworzyła pojęcie pracy najemnej w wielkiej skali – m.in. pracę zmianową, fabryczną. Nowoczesność również stworzyła pojęcie proletariatu, robotników jako nową klasę społeczną, wyróżniającą się z szeregów burżuazji czy rzemieślników.

Należy wspomnieć, że kategoria etosów zawodowych związana jest również ze specjalizacją oraz zwróceniem uwagi na kwestie zaufania publicznego do danych profesji. Chociaż przyjmuje się potocznie zawody zaufania społecznego (np. lekarze, policjanci, strażacy) jako szczególnie prestiżowe, to jednak każda profesja powinna być rozumiana jako społecznie doniosła, bynajmniej w optyce swojej własnej etosowości. Dają temu wyraz kodeksy etyczne opracowywane w poszczególnych branżach oraz dążenia do powoływania specjalistycznych struktur mających na celu ochronę praw pracowniczych w danych dziedzinach.

Przedstawione powyżej rozważania uprawniają do zdefiniowania etosu zawodowego w kategoriach powinności społecznej (moralnej), czyli takich wartości, których przestrzeganie powinno być społecznie nakazane i egzekwowane, ze względu na swoją rolę prospołeczną. Etos jest również pochodną prestiżowego ujmowania istoty pracy w społeczeństwie jako jednej z najważniejszych składowych procesu stratyfikacyjnego.

Pojęcie etosu zdefiniował sam Clifford Geertz, wydzielając jednocześnie z jego obrębu światopogląd. *We współczesnych antropologicznych rozważaniach moralne (i estetyczne) aspekty danej kultury, jej elementy wartościujące, często traktuje się łącznie, określając je wspólnym pojęciem – jako »etos«, podczas gdy aspekty poznawcze, egzystencjalne, nazywa się »światopoglądem«. Etos danego ludu oznacza ton, charakter i jakość życia, jakie wiodą tworzący go ludzie, jego moralny i estetyczny nastrój i styl; jest to główna postawa człowieka wobec siebie i świata, która znajduje swe odbicie w kształcie ludzkiego życia. Światopogląd danego ludu jest tworzony przez obraz rzeczywistości, jego koncepcją natury, samego siebie, społeczeństwa. Światopogląd zawiera najogólniejsze idee ładu wyznawane przez daną społeczność. (...) Etos staje się w sensie intelektualnym uzasadniony poprzez to, że przedstawia się go jako prezentację sposobu życia sugerowanego przez prawdziwą rzeczywistość, którą opisuje światopogląd, światopogląd natomiast staje się możliwy do przyjęcia w sensie emocjonalnym dzięki temu, że prezentuje się go jako obraz prawdziwej rzeczywistości, której autentycznym wyrażeniem jest taki właśnie sposób życia* (Geertz 2005a: 151–152). Wzajemne powiązania etosu i światopoglądu są zatem uwarunkowane spistością postrzegania ważnych idei jako wiodących dla danego społeczeństwa poprzez wywoływanie dobrostanu.

Z wcześniejszych ustaleń wynika, że kategoria etosu wywiedziona przez Clifforda Geertza bezpośrednio z kultury jest ważnym składnikiem budującym więź społeczną i jako taka przyczynia się do umacniania relacji jednostkowych. Budowanie etosu zawodowego zaczyna się bowiem od określenia odpowiednich wartości kulturowych, które w środowisku pracy są głęboko podzielane ze względu na swoje walory zarówno praktyczne, jak i czysto heurystyczne. Bez tych wartości niemożliwe lub bardzo trudne do osiągnięcia wydaje się dążenie do wspólnych celów członków zakładu pracy, których praca stanowi podstawę egzystencji.

Etos zawodowy w literaturze przedmiotu definiowany jest niekiedy jako etyka zawodowa i utożsamiany z normatywnym kodeksem zespołu norm społecznych. Na gruncie polskiej socjologii Ija Lazari-Pawłowska zaproponowała następującą definicję etyki zawodowej: *Etyką zawodową będą tu nazywać spisane normy odpowiadające na pytanie, jak ze względów moralnych przedstawiciele danego zawodu powinni, a jak nie powinni postępować. Etyka zawodowa występuje w postaci norm zinstytucjonalizowanych (kodeksy, przysięgi, ślubowania) oraz norm sformułowanych jako indywidualne propozycje, luźne lub stanowiące uporządkowany zespół postulatów* (Lazari-Pawłowska 1971: 33). Definicja ta dotyczy określenia najważniejszego zachowania zawodowego w danej sytuacji, odnosząc ją oczywiście do uwarunkowań procesu pracy, ale również do środowiska pracowniczego.

Etyka zawodowa definiowana jest powszechnie na gruncie socjologii przez pryzmat roli społecznej, a w szczególności ważnego jej składnika strukturalnego. Rola społeczna zawiera w sobie bowiem definicyjny element powinności oraz oczekiwań związanych ze statusem, czyli w tym wypadku określonym zawodem. Wzorzec profesjonalisty zawodowego odnoszony jest powszechnie do opisowych aspektów moralności

(zob. Filutowska 2009: 73). Zatem oddziaływania kulturowe w najbardziej doniosły sposób definiują tutaj rdzeń postępowania etosowego.

Jednakże należy również przedstawić stanowisko polemiczne, zgodnie z którym opisać można istotne różnice między pojęciem etosu zawodowego oraz etyki zawodowej. Pierwsze z nich oznacza według tego rozróżnienia całokształt postaw i wartości akcentujących istnienie różnych grup i kategorii zawodowych, natomiast etyka stanowi w tym ujęciu pewną specjalizację i skupienie się na wartościach afirmatywnych w procesie pracy (zob. Skorowski 1997: 12). Wydaje się, że te dwa pojęcia są komplementarne względem siebie i oddają aksjonormatywny charakter pracy ludzkiej. Etos jest jednak kategorią bardziej pojemną treściowo oraz zakładającą w pełni socjologiczne ujęcie fenomenu wartości pracowniczych, natomiast etyka pozostaje w kręgu zachowań typowo powinnościowych (zob. Szawiel 1998: 202).

Niekiedy u autorów wypowiadających się na temat etyki zawodowej dostrzec można również dążenie do uszczegółowienia tematu oraz dalszą specyfikację pojęć. Interesująca w tym kontekście może okazać się definicja moralności pracowniczej: *Przez moralność pracowniczą będziemy tutaj rozumieć zespół powinności, które ludzie uznają za obowiązujące ich samych oraz innych w związku z wykonywaną pracą zawodową* (Matejko 1964: 115). Do kategorii najważniejszego zachowania dodawana jest również sfera powinności, które przypisywane są jednostce jako określone aktywności do wykonania.

Na etos zawodowy składa się wiele kategorii aksjonormatywnych, których połączenie zawsze zdaje się prowadzić do ostatecznego celu dobra moralnego, które zarazem ma potwierdzać dobrostan danej wspólnoty. *Etyka zawodowa nadaje szczególne znaczenie rozważaniom nad wartościami, zaletami (i wadami) oraz obowiązkami, które prowadzą do określenia dobra pracowniczego. Dobro pracownicze z kolei to postępowanie przydatne dla siebie i dla innych. Wartości, cnoty (zalety) i obowiązki wytyczają zawodowe oceny moralne, wzorce pracownicze oraz dyrektywy postępowania w miejscu pracy* (Adamkiewicz 2015: 38). Wszystkie te walory sprawiają, że pojęcie pracy ludzkiej zyskuje wartość dodaną oraz stanowi coś więcej niż tylko sumę wykonanych czynności (technicznych, manualnych czy umysłowych). Przede wszystkim konstruowana jest ona w kontekście dobrostanu społecznego jako regulator zachowań wybitnie przyczyniających się do zachowania homeostazy w zakładzie pracy.

Etyka zawodowa spełnia w kontekście pracy różnorakie funkcje. Przede wszystkim porządkuje moralnie dziedzinę relacji społecznych wynikających wprost z podziału pracy społecznej oraz reguluje stosunki wewnątrz kategorii zawodowej. Odniesieniem empirycznym tego faktu są takie idee, jak suwerenność, solidarność, pomocniczość, życzliwość. Co więcej, jest to również porządkowanie formy wzajemnych zależności. Równie ważne wydają się zagadnienia konkurencji i przestrzeganie dobrych praktyk w ramach jednego zawodu. Kolejna grupa reguł odnosi się natomiast do stosunku przedstawicieli zawodu do przedmiotu pracy (rzetelność, sumiennność, kwalifikacje). Ponadto normatywność etyki pracy w wymowny sposób przyczynia się do zabezpieczenia pracowników przed różnego rodzaju zagrożeniami (pokusy, mobbing oraz oszustwa). Wszystkie te działania przyczyniają się natomiast do podniesienia prestiżu danego zawodu i co ważne – samych jego przedstawicieli. Ta cecha rzutuje natomiast na określoną służebność danej profesji dla całego społeczeństwa, wyznaczając jej miejsce do adekwatnego zaspokajania potrzeb systemowych i zadań funkcjonalnych (zob. Michalik 1971: 25–31). Elementarne przedstawienie funkcji etyki zawodowej uwypukla jej normatywny wydźwięk oraz podkreśla służebną rolę wobec społeczeństwa.

Należy również zaznaczyć, że etos zawodowy korelowany jest z historycznym etapem rozwoju społecznego i charakterystycznym dla niego sposobem uprawiania aktywności zawodowej (zob. Mysłek 2010: 12). Należy podkreślić m.in. kształtowanie się cechów rzemieślniczych w średniowieczu czy także rozwój pracy fabrycznej w epoce nowoczesności. Każde stadium rozwoju społecznego prowadzi do pewnej specyfiki pracy, gdyż kluczowa będzie rola modernizującej się technologii.

Konkluzja

Interpretacyjna koncepcja kultury Clifforda Geertza zakłada prymat symboli w życiu społeczeństw. Jedną z najbardziej doniosłych kategorii symbolicznych są te oparte na ideach aksjonormatywnych. Przejawiają się one najczęściej w sakralnych elementach zbiorowości. Jednak również praca ludzka, a ściślej rzecz biorąc etos zawodowy, są tym miejscem, gdzie emanacje związane z symboliką normatywną w pełni się przejawiają, co widać chociażby w różnorodnych kodeksach dobrych praktyk pracowniczych. Należy podkreślić, że również sama etyka pracy traktowana jest przez większość autorów w kategoriach moralnych powinności,

czyli zakładane jest tutaj implicite zaangażowanie wartości, najczęściej osobowych, ale również tych o prospołecznej i wspólnotowej wymowie (zob. Sarapata 1971: 108).

Oddziaływanie wartości aksjonormatywnych na etos zawodowy widać chociażby w funkcjach etyki, które powodują przede wszystkim uwznioślenie samej aktywności pracowniczej w aspekcie społecznego prestiżu oraz użyteczności. Praca bowiem musi wiązać się z ideą komplementarności i przydatności w społeczeństwie, wszystkie inne rodzaje aktywności można rozpatrywać raczej w kontekście sztuki. Wszystkie idee związane z pozytywnym wykonywaniem pracy zawodowej prowadzą zaś do samoistnego pragnienia wykonywania dobrej pracy (por. Sennett 2010: 297). Podświadome dążenia do podnoszenia jakości usług pracowniczych jest z kolei motorem napędowym nowoczesnych gospodarek funkcjonujących w paradygmacie opartym na wiedzy.

Bibliografia

- Adamkiewicz M. (2015), *Wprowadzenie do etyki zawodowej*. Warszawa: Redakcja Wydawnictw Wojskowej Akademii Technicznej.
- Bielecka-Prus J. (2011), *Metodologiczne implikacje założeń antropologii interpretacyjnej*. [w:] A.A. Szafrąński (red.), *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretatywnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 25–40.
- Filutowska K. (2009), *Etyka zawodowa (podręcznik)*. Warszawa: Wydawnictwo Wyższej Szkoły Cła i Logistyki.
- Geertz C. (2003), *Wędrownik i przypadek: żywot uczonego*. [w:] tenże, *Zastane światło. Antropologiczne refleksje na tematy filozoficzne* (tł. Z. Pucek). Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, s. 11–32.
- Geertz C. (2005a), *Interpretacja kultur. Wybrane eseje* (tł. M.M. Piechaczek). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Geertz C. (2005b), *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej* (tł. D. Wolska). Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Lazari-Pawłowska I. (1971), *Etyki zawodowe jako role społeczne*. [w:] A. Sarapata (red.), *Etyka zawodowa*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza, s. 33–73.
- Lubaś M. (2012), *W świecie niestabilnych całości. Clifford Geertz o współczesnej heterogenizacji kulturowej*. [w:] A.A. Szafrąński (red.), *Geertz. Dziedzictwo – Interpretacje – Dylematy*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 31–45.
- Matejko A. (1964), *Moralność pracownicza na tle jej społecznych uwarunkowań*. „Kultura i Społeczeństwo” 2: 115–131.
- Michalik M. (1971), *Społeczne przesłanki, swoistość i funkcje etyki zawodowej*. [w:] A. Sarapata (red.) *Etyka zawodowa*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza, s. 11–32.
- Mysłek W. (2010), *Etyka zawodowa. Uwarunkowania. Konteksty. Zastosowania*. Olsztyn: Wydawnictwo Uczelniane Wyższej Szkoły Informatyki i Ekonomii TWP.
- Nahirny R. (2011), *Losy naukowej lamigłówki. Clifford Geertz, mikrohistorie i podmiotowość*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Sarapata A. (1971), *Moralność pracownicza*. [w:] tenże (red.), *Etyka zawodowa*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Wiedza, s. 91–118.
- Sennett R. (2010), *Etyka dobrej roboty* (tł. J. Dzierzgowski). Warszawa: Wydawnictwo Spectrum.
- Skorowski H. (1997), *Etyka zawodowa. Seminarium*. Warszawa: Instytut Problemów Współczesnej Cywilizacji.
- Szafrąński A.A. (2006), *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*. „Roczniki Nauk Społecznych” 36/1: 5–17.
- Szafrąński A.A. (2007), *Geertz a antropologiczne dyskusje wokół religii*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Szawiel T. (1998), *Etos*. [w:] W. Kwaśniewicz (red.), *Encyklopedia socjologii*, t. 1. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 202–203.
- Szewczyk-Kowalczyk J. (2011), *Indywidualne doświadczenie, wspólnotowy sens i zdroworozsądkowa myśl potoczna w kontekście koncepcji common sense*. [w:] A.A. Szafrąński (red.), *Geertz a hybrydowa wersja antropologii interpretatywnej*. Lublin: Wydawnictwo KUL, s. 81–89.

EDUKACJA RELIGIJNA W KONTEKŚCIE PRZEMIAN RELIGIJNOŚCI. DWIE PERSPEKTYWY BADAWCZE

Religious education in the context of religiosity transformation. Two research perspectives

Streszczenie

Podjęte w niniejszym artykule zagadnienie jest samo w sobie niezwykle szerokie, dotyczy bowiem z jednej strony edukacji religijnej, a z drugiej przemian religijności. W związku z tym ujęcie styku tych dwóch obszarów badawczych zostało zawężone w oparciu o dwie koncepcje ujmowania przemian religijności: systemowo-funkcjonalną i socjalizacyjną. Przez ich pryzmat ukazane zostały dwie perspektywy badania zależności edukacji religijnej oraz religijności. Teoretyczne rozważania stanowią punkt wyjścia do przeglądu prowadzonych w Polsce badań dotyczących wzajemnej zależności edukacji religijnej oraz przemian religijności. Celem artykułu jest odpowiedź na pytanie, czy na podstawie prowadzonych dzisiaj badań możliwe jest zweryfikowanie, w jaki sposób edukacja religijna w Polsce stanowi czynnik zmiany religijności.

Słowa kluczowe: edukacja religijna, religijność, sekularyzacja, socjalizacja

Abstract

The issue considered in this article is extremely broad. It concerns not only religious education but also changes within religiosity. Therefore, the analysis of relations between the two research areas were narrowed down on the basis of two concepts of religious change: system-functionalistic and socialization approach. From this two perspectives, two different approaches to the study of mutual relations between religious education and religion are presented. Theoretical considerations provide a starting point to review of Polish research on mutual dependence of religious education and religious transformation. This article aims to answer the question whether on the basis of research carried out today, it is possible to verify how religious education in Poland is a factor of religious change.

Keywords: religious education, religiosity, secularisation, socialization

Wprowadzenie

Edukacja stanowi niezwykle szerokie i wieloaspektowe zagadnienie zarówno od strony teoretycznej, jak i praktycznej. Od samego początku jest obok religii jednym z zasadniczych obszarów refleksji socjologicznej. Emil Durkheim opisywał oddziaływanie szkoły na podzielane przez uczniów wartości (Durkheim 2015[1903]). Max Weber swoimi pracami poświęconymi organizacji dał podwaliny pod późniejsze analizy systemu edukacji (Weber 2002[1922]). Później Talcott Parsons ujmował szkołę we właściwej sobie perspektywie systemów społecznych (Parsons 1959). Szkoła stanowiła również jeden z tematów dzieł Karola Marksa oraz późniejszych prac ujmujących edukację w perspektywie krytycznej i postrzegających system szkolny w odniesieniu do stratyfikacji oraz ruchliwości społecznej (Marks 1951). Analiza edukacji opierana jest na różnych paradygmatach poznawczych: funkcjonalizmu, teorii konfliktu, interakcjonizmu czy ostatnio również krytycznego realizmu (Wright 2015). W analizie edukacji uwzględniane są również odmienne jej aspekty. Przykładowo Charles Bidwell rozróżnia obiektywne oraz subiektywne elementy funkcjonowania szkoły (Bidwell 2006: 16–36). Rozwój socjologii edukacji zaowocował też wieloma badaniami empirycznymi systemu szkolnego. W tym miejscu warto wspomnieć choćby Jamesa Colemana, którego zainteresowanie edukacją po-

zwoliło na ugruntowanie w socjologii zaproponowanej przez Pierre'a Bourdieu koncepcji kapitału społecznego (Coleman 1994: 95–120).

Wobec tak szerokiego pola znaczeniowego edukacji konieczne jest uściślenie obszaru zainteresowania podejmowanego w niniejszym tekście. Już na samym początku należy przyjąć, że edukacja rozumiana jako wąsko rozumiany kapitał kulturowy, czyli zasoby jednostki, określane potocznie jako wykształcenie, nie jest bezpośrednim przedmiotem niniejszego studium. Zależność pomiędzy ogólnym poziomem wykształcenia a poziomem religijności stanowi ważny, ale odrębny przedmiot badań edukacyjnych i z zakresu religijności. Przedmiotem analizy będzie natomiast edukacja rozumiana jako swoista kulturowa reprodukcja (Bourdieu, Passeron 2006).

Edukacja nie stanowi dla nas jednak przedmiotu samego w sobie. Należy na nią spojrzeć z punktu widzenia religijności, a nade wszystko jej przemian. Wydaje się, że nie ułatwia to zasadniczo zadania. Religijność bowiem podobnie jak edukacja stanowi jeden z zasadniczych tematów socjologicznych. Nie istnieje powszechna zgoda co do definicji religijności ani religii. Religijność może być bowiem ujmowana zarówno jako forma społecznej integracji, jak i czynnik zmiany społecznej (Mandes 2016). Znane są różnice pomiędzy podejściem fenomenologicznym, funkcjonalnym czy też ostatnio rozwijającym się podejściem komunikacyjnym do religijności. Nie sposób wspomnieć również o wszystkich paradygmatach, którymi operuje socjologia religii. Należy jedynie wspomnieć o opisywanym w niniejszym tekście paradygmacie sekularyzacyjnym oraz w pewnym sensie konkurencyjnym paradygmacie racjonalnego wyboru (Iannaccone 1995), ostatnio nieco modyfikowanym (Stolz 2014). Z punktu widzenia naszego tematu istotniejsze jest natomiast rozróżnienie pomiędzy religijnością instytucjonalną (w polskiej literaturze opisywaną przede wszystkim przez przedstawicieli lubelsko-warszawskiej szkoły) oraz religijność subiektywną, nazywaną również religijnością rozproszoną (Mariański 2004).

Przemiany religijności

Zagadnienie przemian religijności łączy w sobie pojęcie religii z kwestią zmiany społecznej. Mimo pewnych symptomów zachodzącej zmiany wciąż w literaturze przedmiotu przemiany religijności – przede wszystkim w Europie – ujmowane są w kategoriach sekularyzacji. Coraz częstsze zdają się głosy takie jak ten Jamesa Beckforda, który dyskusje na temat sekularyzacji nazywa „rozmowami głuchych” (Beckford 2006). Sławomir Mandes, dokonując przeglądu różnych teorii sekularyzacji, dochodzi do wniosku, że teoria sekularyzacji wyizolowała się z rdzenia socjologii religii (Mandes 2016). W takiej sytuacji warto powrócić do podstawowych twierdzeń dotyczących przemian religijności, zawartych w klasycznych teoriach społecznych. Taki swoisty powrót do źródeł pozwala przyrzeć się teoretycznemu kontekstowi przemian religijności i dostrzec charakter ich związku nie tylko z ogólną teorią społeczną, na której jest ona zbudowana, ale również z innymi elementami życia społecznego, oczywiście zawsze w obrębie określonej teorii.

Nie mamy możliwości dokonać wyczerpującego i pełnego przeglądu wszystkich (nawet tylko klasycznych) teorii społecznych pod kątem miejsca religijności oraz ich przemian w społeczeństwie. Ograniczymy się zatem jedynie do dwóch odmiennych podejść do teorii sekularyzacji, aby zademonstrować dwa zasadnicze spojrzenia na przemiany religijności. Pierwsze z nich opiera się na teorii społecznej Talcotta Parsonsa oraz Niklasa Luhmanna i zaprezentowane zostanie w ujęciu amerykańskiego socjologa Richarda K. Fenna (Fenn 1970, 1978). Drugie podejście bazuje na subiektywistycznych koncepcjach religii opisywanych przez takich autorów jak Rudolf Otto i Joachim Wach, które zostały przeniesione na grunt współczesnej socjologii przez Petera Bergera i Thomasa Luckmanna. Zaprezentujemy je na podstawie prac brytyjskiego socjologa Bryana Wilsona (Wilson 1982).

Ujęcie systemowo-funkcjonalne

Pierwsze ujęcie można by w sposób niezbyt ściśle określić jako systemowo-funkcjonalne w ślad za całą teorią społeczną Parsonsa. Zgodnie z nim religia podlega nieustannym przemianom, przebiegającym przede wszystkim w kierunku dyferencjacji. W procesie zmian tych elementy religijne przestają odgrywać rolę podstawy porządku moralnego. Oznacza to zwiększenie internalizacji nastawienia jednostki na wartości. Fenn idzie jeszcze dalej niż Parsons i twierdzi, że sekularyzacja niejako atakuje same podstawy moralnego porządku. W rezultacie nowy rodzący się porządek społeczny nie zawiera już spójnych wzorów powiązania pomiędzy różnymi poziomami systemów społecznych: kulturowych, strukturalnych i osobowościowych, lecz nazna-

czony jest wyraźną ich autonomią (Fenn 1970: 118). W konsekwencji rola zinstytucjonalizowanych religii maleje. Kościoły przestają być podstawą porządku społecznego i oddziałują jedynie motywująco na system osobowości. W takim strukturalnym ujęciu przemian społecznych zasadniczymi czynnikami przemian religijności jest utrata powiązań instytucji religijnych z instytucjami społecznymi. Doświadczenie religijne w wyniku przemian religijnych ulega subiektywizacji. Jednostki podejmują działania niezależnie od instytucji kościelnych. Rozwijają się za to idiosynkratyczne poglądy religijne. Ponadto instytucjonalne wierzenia i wartości religijne stają coraz bardziej oddzielone od wartości niereligijnych, co wiąże się z kolei z alienacją wartości i wierzeń z systemu społecznego (Fenn 1970: 128–129). Chociaż Fenn świadomie opiera się na teorii społeczeństwa sformułowanej przez Parsonsa, odchodzi od jego koncepcji w kwestii dotyczącej roli religii w integracji systemów społecznych. Zdaniem Fenna Parsonsa nie dostrzegł tego, że różnicowanie systemów społecznych nie jest rekompensowane przez uniwersalizację wartości. Sprawnie działający system społeczny – twierdzi Fenn – nie wymaga jednolitego systemu wartości, ponieważ systemy społeczne uniezależniają się od siebie i ich wzajemne oddziaływanie traci na znaczeniu (Fenn 1969: 130).

Przełożenie tej ogólnej teorii na społeczne fakty można odnaleźć w analizie sekularyzacji dokonanej przez Karela Dobbelaere'a. Gdy opisuje on sekularyzację na poziomie społecznym (societal), odwołuje się wprost do sformułowanej przez Niklasa Luhmanna teorii funkcjonalnej dyferencjacji. W tym najszerszym spojrzeniu na sekularyzację – zdaniem Dobbelaere'a – można dostrzec istotną rolę przemian w obrębie systemu edukacji. Dobbelaere, skupiając się na Francji początku XX w., za jeden z przejawów dokonującej się wtedy sekularyzacji uznaje zastąpienie kościelnych instytucji edukacyjnych przez instytucje świeckie (Dobbelaere 2004: 19–21). Istotny wpływ na sekularyzację systemu edukacji miało założone w 1902 r. w Bordeaux przez samego E. Durkheima stowarzyszenie akademickich nauczycieli i studentów „La Jeunesse Laïque”, kontynuowane następnie przez tzw. Ferry Laws. Ich działalność doprowadziła do tego, że w Trzeciej Republice wprowadzono narodowy i świecki system edukacji. Podobne instytucjonalne podejście do powiązań przemian systemu edukacji z szerszymi przemianami społecznymi można odnaleźć u Margaret Archer. Analizuje ona proces historycznego wyłaniania się państwowych systemów edukacyjnych z systemów kontrolowanych przez Kościół (Archer 1979).

Perspektywa procesów uspołeczniania

Odmienne podejście do przemian religijnych spotykamy u wspomnianego powyżej Wilsona. Rozwijając swoją teorię, wyraźnie odróżnia on wiarę jednostki od instytucji religijnej. Ta jednostkowa wiara jest czymś danym i względnie stałym, w odróżnieniu od podlegającej wpływom ekonomii i kultury instytucji religijnej. W ten sposób Wilson przybliża się do koncepcji religii zawartej w teoriach określanych jako socjologia wiedzy. Wilsona nie interesuje jednak wpływ nowoczesnego społeczeństwa na sposób przeżywania wiary przez jednostkę. Z naszego punktu widzenia najważniejsze jest to, że Wilson ujmuje przemiany religijne w perspektywie procesów socjalizacji. Jego zdaniem *procesowi sekularyzacji towarzyszy proces uspołecznienia* (Wilson 1982: 154). Przez uspołecznienie Wilson rozumie szeroki proces powstawania systemu społecznego. Dlatego przemiany społeczne polegają na odchodzeniu od społeczeństwa opartego na małych i zamkniętych wspólnotach lokalnych, w kierunku społeczeństwo tworzącego większe systemowo zorganizowane całości. Takie przemiany są wynikiem rozwoju technik komunikacyjnych, jak również upowszechnienia i ujednoczenia systemu edukacji. Prowadzi to do transformacji potrzeb społecznych. Jedną z takich potrzeb w tradycyjnych społecznościach była wspólna i lokalna tożsamość, w których religia odgrywała istotną rolę. Odejście od tych wspólnot oznacza jednocześnie zanik związanych z religią potrzeb. Rozwój technologii skutkuje zaś racjonalizacją. Następuje przejście od wartości substancjalnych w kierunku wartości proceduralnych.

Podobne elementy podejścia do przemian społecznych można odnaleźć u Mirosławy Marody (Marody 2014). Również gdy David Martin analizuje zasadnicze wzory sekularyzacji, zwraca uwagę nie tylko na zagadnienie systemowej dyferencjacji, ale również na zmiany zachodzące w obrębie jednostkowych więzi społecznych. Według niego zachodzące w nowożytności zmiany społeczne prowadzą do depersonalizacji, technicznej racjonalności i mechaniczności. Następuje zanik wspólnoty, przejście od kontroli moralnej i religijnej do technicznej i biurokratycznej. Wspólnota szkoły w wyniku przemian społecznych zostaje zastąpiona edukacyjnymi fabrykami, w których działają mobilni nauczyciele (Martin 1978: 83–88).

Choć ujęcie socjalizacyjne przemian religijności wychodzi od odmiennych założeń niż ujęcie systemowo-funkcjonalne, to prowadzi do podobnych wniosków. Otóż życie religijne staje się życiem prywatnym,

a instytucje kościelne nie mogą liczyć na wspieranie własnych celów w podtrzymywaniu swoich roszczeń. Sekularyzacja oznacza modyfikację religijnych właściwości jednostki, zmianę punktu odniesienia, czyli religijnego i transcendentnego uniwersum norm i wartości. Chociaż skutkuje to wypychaniem religijności kościelnej na peryferia współczesnych społeczeństw industrialnych, u podstaw tego procesu jest zmiana punktu odniesienia jednostki. Jednostka przestaje uczestniczyć poprzez wiarę i być częścią tradycyjnego, spójnego świętego kosmosu, ponieważ ten punkt odniesienia się rozpada. Na jego miejscu rozwijają się zinstytucjonalizowane ideologie, w których jednostka uczestniczy poprzez swą racjonalną orientację. Warto też dodać, że zdaniem Wilsona istotny wpływ na sekularyzację wywiera współczesna nauka, która w systemie edukacji stanowi swoistą *świecką władzę, zmniejszającą wpływ oglądu teologicznego. Wraz z zeświecczeniem wiedzy, malała rola księży jako nauczycieli i treści edukacji zmieniały się z moralno-religijnych (...) na instrumentalno-techniczne* (Wilson 1969: 63–79). Niereligijne lub przynajmniej niezwiązane bezpośrednio z instytucjami religijnymi ideologie zastępują „święty kosmos”, a Kościoły przestają być odgrywać istotną rolę w socjalizacji i społecznej kontroli.

Edukacja religijna w dwóch perspektywach

Poczynione ustalenia naprowadzają nas na istotne rozróżnienia rozumienia edukacji religijnej. Otóż z jednej strony edukacja religijna może być różnorodnie postrzegana w perspektywie instytucjonalnej akcentującej elementy strukturalne, jak i w perspektywie socjalizacyjnej, która zwraca uwagę na charakter bezpośrednich więzi pomiędzy jednostkami.

W perspektywie instytucjonalnej edukacja religijna opiera się na zorganizowanych i względnie trwałych instytucjach takich jak szkolne nauczanie religii, katecheza parafialna, mechanizmy edukacji religijnej w rodzinie, mechanizmy kształcenia nauczycieli religii czy też religijne (wyznaniowe) szkolnictwo. W pewnym sensie edukacja religijna funkcjonuje analogicznie do innych systemów edukacji (np. edukacji obywatelskiej) i zależnie od przyjmowanego modelu jest bardziej lub mniej lub powiązana z systemem edukacji publicznej (państwowej) albo też wcale nie jest z nim powiązana. Dla tak rozumianej edukacji religijnej istotne są formułowane przez instytucje kościelne programy (tzw. curriculum) oraz sposób ich wdrażania.

Takie instytucjonalne ujęcie stanowi istotny punkt wyjścia do badania powiązania edukacji religijnej z różnego rodzaju instytucjami społecznymi. Przemiany religijności traktowane są tutaj przede wszystkim w aspekcie instytucjonalnym, czyli powiązania instytucji religijnych z innymi instytucjami społecznymi, przede wszystkim publicznymi. W tym nurcie można wyróżnić dwa zasadnicze modele funkcjonowania edukacji religijnej. Pierwszy (1) zakłada, że przekaz treści ma charakter konfesyjny, czyli oparty jest na autorytecie religijnym i zawiera przede wszystkim teologiczny (dogmatyczny) przekaz. Odpowiedzialna za nauczanie religii w takim modelu jest bezpośrednio wspólnota religijna. Określany on bywa jako konfesyjna edukacja religijna, edukacja do religii czy też separacyjna edukacja religijna. W drugim modelu (2) religia traktowana jest wyłącznie jako fakt społeczny (*fait religieux*). Przekazywane treści zawierają opis historii, struktur oraz teologii różnych religii, ale z perspektywy zewnętrznego obserwatora. Nauczanie religii w takim ujęciu zbliżone jest do religioznawstwa i określana bywa jako nauczanie o religii, nie-konfesyjna czy też integracyjna edukacja religijna. Przytoczone modele różnią się przede wszystkim w zakresie celów edukacyjnych oraz właśnie roli instytucji kościelnych w prowadzeniu edukacji religijnej (Robbers 2013). Wyłącznie instytucjonalne spojrzenie przysłańca jednak wiele innych aspektów, jakie zachodzą w edukacji religijnej. Pozwala raczej na traktowanie edukacji religijnej jako swoistego przejawu religijności, niejako zmiennej zależnej, nie zaś uchwytnego empirycznie czynnika religijności (zmiennej niezależnej). Takie ujęcie bliższe jest analizom z zakresu politologii niż czystej socjologii. Dlatego rozważanie zależności edukacji religijnej i przemian religijności wymaga wyjścia poza perspektywę instytucjonalną edukacji religijnej i uwzględnienia również perspektywy socjalizacyjnej.

Powiązanie edukacji religijnej i socjalizacji ma swoje podstawy nie tylko w najbardziej klasycznych pracach z zakresu socjologii edukacji, ale również w społecznych teoriach religii. Zdaniem Durkheima religia stanowi przecież jeden z podstawowych czynników więziotwórczych i budujących wspólnotę. Do edukacji religijnej mają zastosowanie definicje edukacji. Wystarczy wspomnieć choćby definicję właśnie Durkheima, według którego *edukacja to działania mające na celu rozwinięcie w jednostce określonych stanów psychicznych, intelektualnych i moralnych, które wymagane są przez społeczność*” (w naszym przypadku religijną) (Durkheim 1968: 10), czy też definicję socjalizacji Jana Szczepańskiego, w świetle której za edukację religijną można

uznać proces przekształcania biologicznego organizmu w aktywnego uczestnika życia religijnego (Szczepański 1963: 73). Miejsce religii w procesie kształtowania się tożsamości jednostki można łatwo dostrzec, opierając się na pojęciu podmiotowości i refleksyjności zgodnie z teorią morfogenezy Archer (Archer 2013). Takie ujęcia pozwalają na wskazanie, że edukacja religijna – nawet w perspektywie socjalizacyjnej – nie jest wyłącznie jednostronnym procesem włączania jednostki w określoną grupę poprzez przyjęcie podzielanych przez tę grupę wartości oraz ról społecznych, lecz jest procesem wielowymiarowym, związanym również z indywidualizacją (Hurrelmann 2012).

Takie socjalizacyjne podejście do edukacji religijnej wskazuje przede wszystkim na środowiskowe kształtowanie się religijności jednostki i w dalszej konsekwencji również religijności na poziomie zbiorowym. Środowisko (*milieu*) nie stanowi wyłącznie zewnętrznego czynnika religijności, przeciwnego jednostkowym predyspozycjom, ale swoisty ekosystem, w którym i przez który religijność jest kształtowana. Oznacza to w pierwszej kolejności oddziaływanie różnego rodzaju grup pierwotnych w kształtowaniu religijności, takich jak przede wszystkim rodzina, którą Władysław Piwowski nazywa „continuum życia religijnego” (Piwowski 1986: 73–82). Pozwala to również wyjść poza instytucjonalny podział edukacji religijnej na formalną, nieformalną i pozaformalną (*informal, formal, nonformal*) (Cedefop 2014).

Badania empiryczne edukacji religijnej w Polsce

W Polsce edukacja religijna nie stanowi przedmiotu rozwiniętych badań socjologicznych. Badania społeczne z zakresu socjologii edukacji raczej pomijają zagadnienie edukacji religijnej. Z kolei akademicko rozbudowana społeczność katechetyków w swoich teologicznych pracach nie uwzględnia zasadniczo zagadnienia religijności w jego socjologicznym znaczeniu. Temat edukacji religijnej uwzględniany jest – choć sporadycznie – w badaniach niektórych ośrodków badawczych: Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) oraz Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS). Prowadzone przez obydwie jednostki badania edukacji religijnej prowadzone są do tej pory przede wszystkim z perspektywy instytucjonalnej i wydaje się, że pozwalają na ujmowanie przemian religijnych jedynie w odpowiadającym takiemu ujęciu aspekcie systemowo-funkcjonalnym.

Z punktu widzenia takich instytucjonalnych analiz istotna jest diametralna zmiana, jaka miała miejsce na początku transformacji ustrojowej w Polsce. Otóż do 1990 r., pomijając rodzinę, edukacja religijna odbywała się przede wszystkim w parafii. Przykładowo w 1987 r. w 7485 parafiach katolickich działały 18 823 punkty katechetyczne. Obsługiwało je 21 007 katechetów, co dawało od jednego do 65 w poszczególnych parafiach (Rosa 1990: 49–67). Jednak od września 1990 r. katecheza przeniosła się do szkół publicznych, stając się jednocześnie lekcjami religii. Według danych ISKK w 2012 r. na terenie parafii katolickich w Polsce działało 11,5 tys. przedszkoli, 13 tys. szkół podstawowych, 6,7 tys. gimnazjów, 3,1 tys. liceów ogólnokształcących i techników oraz 1,3 tys. szkół zawodowych, w których edukację religijną w zakresie rzymskokatolickim prowadziło 32,5 tys. nauczycieli. Według danych ISKK najwyższy odsetek uczniów uczęszczał na lekcje religii na niższych etapach edukacji. Najniższy – w liceach i technikach.

Tabela 1. Liczba szkół i katechetów na terenie parafii katolickich w Polsce w 2012 r.

Rodzaj szkół	Liczba
Przedszkole	11 469
Szkoła podstawowa	13 057
Gimnazjum	6738
Liceum ogólnokształcące i technikum	3197
Szkoła zawodowa	1304

Źródło: ISKK.

Oznacza to, że liczba katechetów prowadzących edukację religijną w szkołach publicznych wzrosła w stosunku do liczby katechetów zaangażowanych w katechezę parafialną przed 1990 r. Oprócz zasadniczych pytań dotyczących samego funkcjonowania edukacji religijnej rodzi się pytanie o to, czy oraz jeśli tak, to w jaki sposób reforma edukacji religijnej wpłynęła na przemiany religijności w Polsce. W świetle przedstawionych w tym artykule zależności oraz wobec braku szczegółowych badań właściwie nie jest możliwe

udzielenie odpowiedzi na tak postawione pytanie. Szczątkowe dane wskazują jedynie, że wiedza religijna w polskim społeczeństwie począwszy od 1991 r. uległa lekkiemu osłabieniu, na co wskazuje poniższa tabela, prezentująca odsetek Polaków znających nazwy poszczególnych sakramentów w latach 1991, 1998 i 2012.

Tabela 2. Polacy według znajomości nazw sakramentów w latach 1991–2012 (w %)

Sakrament	Rok		
	1991	1998	2012
Chrzest	82,8	73,9	76,4
Bierzmowanie	79,3	69,8	69,3
Eucharystia	69,8	63,9	63,7
Pojednanie, pokuta	66,1	55,4	50,3
Namaszczenie chorych	62,4	53,6	49,9
Kapłaństwo	70,0	49,4	53,1
Małżeństwo	76,0	68,3	65,6

Źródło: ISKK.

Niestety nie wiadomo, czy na obniżenie się wiedzy w tym zakresie wpłynęła wyłącznie zmiana modelu edukacji religijnej, czy zmiany zachodzące w obrębie szeroko rozumianej edukacji ogólnej, czy też jeszcze inne społeczne czynniki.

Prowadzone przez CBOS badania sondażowe uwzględniają zagadnienie stosunku Polaków do nauczania religii w szkołach publicznych, czyli ocenę modeli edukacji religijnej. Wyniki tych badań wskazują, że jednostki o deklarowanym wyższym poziomie praktyk religijnych wyraźnie częściej deklarują aprobatę dla nauczania religii w szkołach publicznych.

Tabela 3. Stosunek Polaków do nauczania religii w szkołach publicznych wg poziomu praktyk religijnych w 2008 r. (w %)

Religia powinna być nauczana w szkołach publicznych	Ogółem	Wierzący praktykujący regularnie	Wierzący praktykujący nieregularnie	Wierzący niepraktykujący	Niewierzący
Zdecydowanie tak	33	44,2	19,4	16,5	4,6
Raczej tak	32	34,9	31,9	25,3	13,0
Raczej nie	15	9,1	21,8	27,9	14,6
Zdecydowanie nie	17	9,6	23,3	23,2	60,0
Trudno powiedzieć/Nie wiem	3	2,2	3,6	7,1	7,8

Źródło: CBOS.

Ponadto podobną prawidłowość obserwuje się w przypadku stosunku Polaków do treści, jakie powinna zawierać prowadzona w szkole edukacja religijna. Wraz ze wzrostem deklarowanego poziomu religijności wzrasta akceptacja modelu konfesyjnego szkolnej edukacji religijnej.

Tabela 4. Polacy według oceny modeli edukacji religijnej w szkołach oraz poziomu praktyk religijnych w 2008 r. (w %)

Na lekcjach religii powinno się przekazywać głównie	Ogółem	Wierzący praktykujący regularnie	Wierzący praktykujący nieregularnie	Wierzący niepraktykujący	Niewierzący
Wiedzę o zasadach religii katolickiej	36	45,4	25,0	28,1	9,1
Wiedzę o różnych religiach i wierzeniach	58	48,5	68,8	65,1	88,4
Trudno powiedzieć/Nie wiem	6	6,1	6,2	6,8	2,5

Źródło: CBOS.

Podobną zależność obserwuje się między stosunkiem Polaków do wystawiania oceny z religii na świadectwie oraz możliwości zdawania religii na maturze a religijnością mierzoną poziomem praktyk religijnych.

Tabela 5. Stosunek Polaków do możliwości zdawania religii na maturze według deklarowanego poziomu praktyk w 2008 r. (w %)

Religia na maturze	Ogółem	Wierzący praktykujący regularnie	Wierzący praktykujący nieregularnie	Wierzący niepraktykujący	Niewierzący
Zdecydowanie tak	11	13,9	6,8	7,1	13,2
Raczej tak	24	25,3	22,4	20,9	14,7
Raczej nie	24	24,8	24,7	20,6	13,2
Zdecydowanie nie	33	26,1	40,7	41,0	49,6
Trudno powiedzieć/Nie wiem	8	9,9	5,5	10,4	9,4

Źródło: CBOS.

Również polskie badania dotyczące parafii ograniczają się niemal wyłącznie do aspektu instytucjonalnego. Edukacja religijna w parafii odbywa się przede wszystkim poprzez przygotowanie do sakramentów. Istnieją dokładne i systematyczne dane na temat liczby udzielanych sakramentów w polskich parafiach (Ciecieląg i in. 2014). Wskazują one niemal jedynie na to, że podstawowe funkcje religijne parafii są okazją do prowadzenia szerokiej i niemal powszechnej (w sensie zakresu oddziaływania) edukacji religijnej. Niestety nie wiadomo, jak faktycznie wygląda działalność z zakresu edukacji religijnej prowadzona przy okazji spełniania przez parafię swoich zasadniczych funkcji religijnych. Takie instytucjonalne podejście do edukacji religijnej zarówno w szkole, jak i w parafii, bez uwzględnienia elementów środowiskowych, pozwala jedynie powierzchownie ujmować zagadnienie edukacji religijnej. Oczywiście w naukach społecznych każde badanie wpływu jest niezwykle trudne i nieraz niemożliwe do zrealizowania. Dzieje się tak w związku z rozproszeniem oraz wielokierunkowym powiązaniem różnych czynników. Warto jednak zwrócić uwagę w badaniach edukacji religijnej na zagadnienie socjalizacji oraz oddziaływania środowiskowego, które przynajmniej przybliży do zagadnienia oddziaływania edukacji religijnej na religijność jednostki oraz zbiorowości.

Nieco światła na aspekt środowiskowy edukacji religijnej rzuca badanie działalności parafialnych rad duszpasterskich w parafii oraz badanie odbioru duszpasterstwa parafialnego. Zgodnie z wytycznymi kościelnymi parafialne rady duszpasterskie mają pomagać proboszczowi w realizacji funkcji duszpasterskich w parafii. Jednym z kierunków działań duszpasterskich jest właśnie działalność katechetyczna. Z danych ISKK wynika jednak, że jedynie co trzecia parafialna rada duszpasterska w Polsce podejmuje zagadnienie edukacji religijnej i stanowi ona jedynie 12% wolumenu doradczej działalności rad. Biorąc pod uwagę to, że w zdecydowanej większości parafialne rady duszpasterskie nie działają w sposób aktywny, oznacza to znikome zaangażowanie katechetyczne parafialnych rad duszpasterskich w Polsce.

Tabela 6. Zakres doradztwa parafialnych rad duszpasterskich w parafiach katolickich w Polsce w 2012 r.

Zakres doradzania rady duszpasterskiej	N	%
Ogółem	21 223	100,0
Inicjatywy misyjne	1730	8,2
Inicjatywy charytatywne	5647	26,6
Inicjatywy apostołskie	3425	16,1
Inicjatywy katechetyczne	2436	11,5
Życie liturgiczne i sakramentalne	5239	24,7
Inne	2746	12,9

Źródło: ISKK.

W 2016 r. po raz pierwszy na losowo wybranych parafiach diecezji siedleckiej przeprowadzono badanie, w którym uwzględniono nie tylko działalność instytucjonalną parafii, ale również odbiór tej działalności

przez wiernych (Kozak i in. 2016). Wyniki badania wskazują, że zdecydowana większość wiernych praktykujących jest przekonana, że ma w swojej parafii możliwość pogłębiania swojej wiedzy religijnej oraz życia duchowego. Zasadniczymi formami tak rozumianej edukacji religijnej są kazania i homilie głoszone w trakcie niedzielnej Mszy św., jak również rekolekcje parafialne i w znacznie mniejszym zakresie również wizyta duszpasterska (tzw. kolęda). Około połowy wiernych praktykujących diecezji siedleckiej (52%) dostrzega potrzebę dodatkowej katechezy w parafii, która wyjaśniałaby wiarę, sakramenty i zasady moralne. Większość wiernych praktykujących w diecezji siedleckiej jest przekonana, że nie ma trudności w rozumieniu Pisma Świętego (57%) oraz obrzędów i symboli Mszy św. (81%). Niestety nie ma miejsca, aby w sposób szerszy omówić wyniki tych badań. Warto tylko wspomnieć, że pozytywne nastawienie do rozumienia treści teologicznych kontrastuje wyraźnie z nastawieniem do nauczania moralnego Kościoła. Chociaż badanie dotyczyło wyłącznie osób praktykujących, zarysowuje się wyraźny brak spójności różnych wymiarów religijności. Wierni praktykujący charakteryzują się właściwie ukształtowaną wrażliwością religijną (doświadczeniem religijnym), jak również stosunkowo właściwie ugruntowaną wiedzą religijną. Aspektem religijności, który wyraźnie odstaje, jest moralność. Otóż jedynie około połowy katolików praktykujących akceptuje nauczanie moralne Kościoła. Na przykład za niedopuszczalne używanie środków antykoncepcyjnych uznaje jedynie 34% wiernych praktykujących. Poza tymi wspomnianymi badaniami nie istnieją żadne dane na temat prowadzonej (w skali kraju) w parafiach katechezy dla dorosłych, jak również oddziaływania edukacji religijnej w szkole oraz w środowisku rodzinnym.

Podsumowanie

Przeprowadzona analiza wskazuje, że ujęcie instytucjonalne edukacji religijnej pozwala traktować edukację religijną jako pochodną religijności, nie zaś jako uchwytny empirycznie czynnik przemian religijności. Edukacja religijna nie jest jednak tylko pochodną religijności, ale również jej istotnym czynnikiem, choć oczywiście niejedynym oraz zapośredniczonym w wielu innych elementach życia społecznego oraz procesach i instytucjach społecznych. Być może właśnie ta wieloaspektowość uzasadnia to, że zagadnienie edukacji religijnej w polskiej socjologii religii – szczególnie w ujęciu socjalizacyjnym – jest rzadko podejmowane. Wydaje się, że właściwymi oknami obserwacji tak rozumianej edukacji religijnej są nie tylko szkoła i parafia, ale również rodzina. Te trzy zasadnicze obszary edukacji religijnej stanowią nie tylko instytucje społeczne, ale również zasadnicze środowiska socjalizacji. Dogłębne zbadanie tych środowisk edukacji religijnej rzuci nowe światło na procesy przemian religijności w naszym kraju.

Bibliografia

- Archer M. (1979), *Social Origins of Educational Systems*. London: Sage.
- Archer M. (2013), *Człowieczeństwo. Problem sprawstwa* (tł. A. Dziuban). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Beckford J. (2006), *Teoria społeczna a religia* (tł. M. i T. Kunz). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Bidwell Ch. (2006), *School As Context and Construction: A Social Psychological Approach to The Study of Schooling*, [w:] M. Hallinan (red.), *Handbook of the Sociology of Education*. Berlin: Springer Science & Business Media, s. 15–36.
- Bourdieu P., Passeron J-C. (2006), *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania* (tł. E. Neyman). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Cedefop (2014), *Terminology of European education and training policy: a selection of 130 terms*, 2nd ed. Luxembourg: Publications Office.
- Cieciela P. i in. (2014), *Kościół katolicki w Polsce 1991–2012*, Warszawa: ISKK i GUS.
- Coleman J. (1994), *Social Capital In the Creation of Human Capital*. „American Journal of Sociology”: 94 (Supplement), s. 95–120.
- Dobbelaere K. (2004), *Secularization: An Analysis at Three Levels, Gods, Humans and Religions*, Brussels, s. 19–21; wersja polska: Dobbelaere K. (2008), *Sekularyzacja. Trzy poziomy analizy* (tł. R. Babińska). Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Durkheim E. (1968), *Éducation et sociologie*, Paris: Les Presses universitaires de France.
- Durkheim E. (2015), *Wychowanie moralne* (tł. P. Kostyło, D. Rybicka). Bydgoszcz: Wydawnictwo UKW.

- Fenn R.K. (1969), *The Secularization of Values: An Analytical Framework for the Study of Secularization*. „Journal for the Scientific Study of Religion”: 8/1, s. 112–124.
- Fenn R.K. (1970), *The Process of Secularization: A Post-Parsonian View*. „Journal for the Scientific Study of Religion”: 9/2, s. 117–136.
- Fenn R.K. (1978), *Toward a Theory of Secularization*. Ellington (Connecticut): Society for the Scientific Study of Religion.
- Hurrelmann K. (2012), *Sozialisation. Das Modell der produktiven Realitätsverarbeitung*, Weinheim/Basel: Beltz.
- Iannaccone L.R. (1995), *Voodoo Economics? Defending the Rational Choice Approach to Religion*. „Journal for the Scientific Study of Religion”: 34, s. 76–88.
- Kozak A. i in. (2016), *Życie parafialne w diecezji siedleckiej. Katolicy praktykujący o swojej religijności i parafii*. Warszawa – Siedlce: ISKK.
- Mandes S. (2016), *Miejsce religii w społeczeństwie. W poszukiwaniu nowego programu badawczego socjologii religii*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Mariański J. (2004), *Ponowoczesność a religia*, [w:] J. Mariański, M. Libiszowska-Żółtkowska (red.), *Leksykon socjologii religii*. Warszawa: Verbinum.
- Marks K. (1951), *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Marody M. (2014), *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Martin D. (1978), *A General Theory of Secularization*. New York: Harper Colophon Books.
- Parsons T. (1959), *School Class as Social System*. „Harvard Educational Review”: 29, s. 297–318.
- Piwowarski W. (1986), *Kontekst społeczeństwa pluralistycznego a problem permanentnej socjalizacji religijnej*, [w:] W. Piwowarski, W. Zdaniewicz (red.), *Z badań nad religijnością polską. Studia i materiały*. Poznań–Warszawa: Pallottinum, s. 73–82.
- Robbers G. (2013), *Edukacja religijna w systemach szkół publicznych w Europie*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Rosa K. (1990), *Katechizacja dzieci i młodzieży. Duszpasterstwo akademickie*. [w:] E. Firlit i in. (red.), *Rola parafii rzymsko-katolickiej w organizacji życia społecznego na szczeblu lokalnym*. Warszawa: Pallottinum 1990, s. 49–67.
- Stolz J. et al. (2014), *Religion und Spiritualität in der Ich-Gesellschaft*. Zurich: TVZ.
- Szczepański J. (1963), *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: PWN.
- Weber M. (2002), *Gospodarka i społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Wilson B., (1969), *Religion In Secular Society. A Sociological Comment*. Baltimore MD: Penguin Books.
- Wilson B. (1982), *Religion in Sociological Perspective*. New York: Oxford University Press.
- Wright A. (2015), *Religious Education and Critical Realism: Knowledge, Reality and Religious Literacy*. Routledge.

KASZUBSKI *HOMO RELIGIOSUS* – WIARA RELIGIJNA A WSPÓLNOTA ETNICZNA. PRZYKŁAD POBOŻNOŚCI LUDOWEJ W GMINIE PARCHOWO (POWIAT BYTOWSKI)

Kashubian homo religiosus – religious faith in ethnic community.
The example of folk piety in the Parchowo municipality (Bytów County)

Streszczenie

Artykuł porusza kwestie relacji między religijnością a wspólnotą etniczną z perspektywy lokalnej. Jego celem jest próba odpowiedzi na pytanie, jak elementy tradycyjnego typu pobożności wpływają na charakter i ogólne przemiany religijności w życiu społeczności, która charakteryzuje się silnym poczuciem przynależności etnicznej. Podstawę analizy stanowią jakościowe badania terenowe w kaszubskiej społeczności zamieszkującej gminę Parchowo (powiat bytowski).

Bliskie sąsiedztwo ewangelików i konieczność redefiniowania tożsamości narodowej spajanej z deklaracją wyznaniową wpłynęły na obraz religijności kaszubskiej i traktowanie jej jako ostoji lokalnych wartości. Wytworzona w procesie inkulturacji religijność zawierała przejawy religijności ludowej połączone z elementami etniczującymi obrzędy religijne. Święta i zwyczaje stanowiły istotny element w procesie więziotwórczym i podtrzymującym odrębność etniczną. W dotychczasowych badaniach kaszuboznawczych stawia się tezy o kryzysie pobożności ludowej na terenie Kaszub. Choć rzeczywiście są zauważalne pokoleniowe przesunięcie akcentów w praktykach oraz selektywność i nowe oczekiwania wobec sfery *sacrum*, to trudno jednoznacznie utożsamić charakter tych zmian z ogólnokrajowymi. W artykule spróbuję zrekonstruować proces przemian i zweryfikować tezy, zgodne z którymi wartości chrześcijańskie są tak trwale zakorzenione w Kaszubach, że ulegają znacznie wolniejszym przemianom niż w innych rejonach kraju. Uzasadnieniem takich prognoz miała być integracyjno-tożsamościowa funkcja niektórych praktyk religijnych, wciąż żywa na Kaszubach.

Słowa kluczowe: pobożność ludowa, Kaszubi, etnocentryzm religijny, sakralizacja języka, przemiany religijności, wiejski typ religijności, etnicyzacja religii

Abstract

The article focuses on the relationship between religiosity and local ethnic community. It attempts to establish how the traditional piety influences the character and changes of religiosity in the community with a strong ethnic affiliation. The analysis is based on qualitative field research of the Kashubian community of the Parchowo municipality (Bytów County).

Close contact with Evangelicals and necessity to redefine national and religious identity influenced the perception of the Kashubian religiousness as the heart of the local values. Religiosity formed in the process of inculturation contained expressions of folk religiousness alongside ethnicized ceremonies. Festivals and customs determined the process of bonding and underlining ethnic distinction. To date, studies on Kashubians have proposed a thesis of the folk religiosity crisis in Kashubia. Although a generational shift concerning religious practices, as well as selectivity and new expectations towards the sacred can be observed, it would be difficult to categorically identify these changes as nationwide. In this article I will try to reconstruct the transition process and verify whether Christian values are so deeply rooted in Kashubia, that these changes occur more slowly than in other regions of Poland. Such forecasts could be justified by the fact that some of the religious practices give their participants sense of unity and identity, which is still essential in Kashubia.

Keywords: folk piety, Kashubians, religious ethnocentrism, language sacralisation, changes in religiosity, folk religiousness, ethnicization of religion

Wprowadzenie

Spoleczne przejawy religijności i jej przemiany stanowią jeden z ważnych tematów podejmowanych przez nauki społeczne. Religijność w Polsce ulega licznym procesom zmiany, jednak w zależności od regionu przybierają one różny charakter. Wciąż widoczne są różnice między praktykami religijnymi w miastach oraz na wsiach. Ogólnopolskie badania podejmujące problem religijności wskazują na silniejsze związki z religijnością wśród mieszkańców polskiej wsi oraz jej odmienny charakter (przynajmniej w kwestii praktykowania). Wiejski typ pobożności często jest łączony z modelem katolicyzmu ludowego. Jednak ten model przyjmuje różny kształt w zależności od wielu czynników, jak np. od uwarunkowań historycznych lub zróżnicowania etnicznego.

Artykuł jest próbą odpowiedzi na brak systematycznych i pogłębionych badań socjologicznych, które ujmują religijność w kategoriach etniczności (przynależności regionalnej). Wyjaśnienie trwania elementów wspólnotowych religijności wymaga przyjęcia perspektywy lokalnej, która do tej pory nie była podejmowana przez badaczy. Ponadto studia nad religijnością ludową nierzadko deprecjonują ten typ wiary, zespalając ją z „zaściankową” powierzchownością (Bukraba-Rylska 2013: 509).

Celem mojego artykułu jest rekonstrukcja związku religijności ludowej z tożsamością etniczną Kaszubów. Postaram się odpowiedzieć na pytanie, jak elementy tradycyjnego typu pobożności wpływają na charakter i ogólne przemiany religijności w życiu społeczności charakteryzującej się silnym poczuciem przynależności etnicznej. Podjęta analiza pomoże wskazać, jakie funkcje spełniają wspólnotowe elementy religijności, i opisać je w perspektywie antropologiczno-socjologicznej. Na tym gruncie poruszona zostanie, szczególnie istotna dla mnie, kwestia wytworzenia postawy etnocentryzmu religijnego.

Wprowadzając część mojego artykułu poświęcę omówieniu dotychczasowych studiów nad tożsamością i kulturą etniczną Kaszubów, ze szczególnym uwzględnieniem wniosków płynących z ostatnich badań nad przemianami religijności kaszubskiej młodzieży (Bednarek 2015). Podstawę artykułu będą stanowić wyniki badań empirycznych prowadzonych w maju i czerwcu 2014 r. w kaszubskiej gminie Parchowo, w powiecie bytowskim¹. W ramach badań przeprowadzono łącznie 45 indywidualnych wywiadów pogłębionych z mieszkańcami gminy². Należy zaznaczyć, że celem badania nie była eksploracja życia religijnego Kaszubów, ale codzienne funkcjonowanie dwujęzycznych nazw miejscowości w języku kaszubskim³. Swobodne wywiady dotyczące etniczności i języka oraz przyjęcie perspektywy społeczności lokalnej pozwoliły jednak na zdefiniowanie innych istotnych sfer życia z punktu widzenia badanych. Tym samym pojawianie się wątków dotyczących religii w różnych kontekstach świadczyło o ważności tej kwestii dla badanych Kaszubów. Jednocześnie bogactwo wątków związanych ze sferą duchową i kulturą religijną pozwoliło na oddzielną analizę materiału.

Religijność ludowa a konstruowanie granic etnicznych

Chcąc pokazać rolę elementów religijności ludowej w kulturze i tożsamości etnicznej Kaszubów, należy zwrócić szczególną uwagę na fakt, że jest to teren byłego pogranicza i przypuszczalnie możemy tu zaobser-

¹ Badania stanowiły podstawę mojej pracy magisterskiej obronionej w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego we wrześniu 2015 r. pt. *Kaszubski homo religiosus. Pobożność ludowa na Kaszubach*.

² Badania zostały zrealizowane w ramach projektu „Nazwy i granice etniczne. Problemy wprowadzania dwujęzycznych nazw w Polsce na podstawie ustawy o mniejszościach z roku 2005”. Praca nad badaniami została podjęta w toku zajęć akademickich, prowadzonych przez prof. Sławomira Łodzińskiego oraz mgr. Wojciecha Ogródnika w IS UW, pt. „Dwujęzyczność w praktyce – języki mniejszości narodowych w społeczności lokalnej”. Badania terenowe zostały przeprowadzone przez dwanaścioro uczestników wspomnianych zajęć: Ewę Cichocką, Justynę Kanię, Annę Kokot, Katarzynę Lewandowską, Monikę Mironiuk, Cezarego Niewiadomskiego, Malwinę Niewięglowską, Zofię Penzę, Katarzynę Sierawską, Adriana Wróblewskiego, Katarzynę Żero oraz autorkę niniejszej pracy.

³ Analiza całości zebranego materiału będzie opublikowana w przygotowywanej w Instytucie Socjologii UW książce *Etniczne krajobrazy językowe* pod redakcją prof. Sławomira Łodzińskiego. Publikacja planowana na początek 2017 r. będzie stanowiła studium porównawcze lokalnego funkcjonowania dwujęzyczności gminy kaszubskiej (Parchowo) oraz śląskiej (Tarnów Opolski).

wować echa dawnych podziałów – narodowych, etnicznych i wyznaniowych. Na Kaszubach kontekst historyczny oraz poczucie odrębności etnicznej wykreowały szczególną zależność między obrazem Kaszubów a religijnością. Dotychczasowe badania prowadzone wśród mieszkańców tego regionu pokazały silny związek Kaszubów z religią, który jest widoczny w autostereotypie grupy. Badania Brunona Synaka (1998: 109) nad kaszubską tożsamością wykazały, że najsilniejszą cechą wyróżniającą Kaszubów na tle innych Polaków, według samych Kaszubów, jest religijność. Na podstawie obecnych w badaniach kaszuboznawczych opisów religijności terenu (Borzyszkowski 2010; Obracht-Prondzyński 2012; Perszon 2011) chciałabym postawić tezę, że ta religijność w dużej mierze jest tradycyjną religijnością ludową, oczywiście podlegającą procesom przemian.

Jak zauważa Izabella Bukraba-Rylska (2013: 509–510), religijność ludowa w Polsce, zarówno w socjologii, jak i naukach pokrewnych, nie została dotąd całkowicie opracowana. Przyjęty model religijności ludowej bazuje na „pozytywistyczno-scjentystycznej aparaturze pojęciowej”, w którym jest podkreślana jej „powierzchność” współwystępująca z „przeżytkami pogańskimi”. W akademickim dyskursie ta forma religijności opisywana jest również przez kładzenie nacisku na ścisłe przestrzeganie rytuałów i wspólnotowy aspekt obrzędów kosztem głębokiego, indywidualnego przeżywania oraz refleksji nad moralnością (Ciupak 1973; Piwowski 1983; Tokarska-Bakir 2000; Zowczak 2013).

Szczególnie chciałabym zwrócić uwagę na społeczne oblicze religijności ludowej, które nabiera istotności, jeśli spojrzymy na grupę kaszubską jako względnie zamkniętą i dzielącą jednorodne doświadczenia historyczne (Czarnowski 1956: 90). W tym kontekście warto zwrócić uwagę, że na Kaszubach możemy doszukać się ważnych dla społeczności lokalnych kultów, kaszubskich miejsc pielgrzymkowych i licznych przejawów więziotwórczych form religijnych – co tym samym pozwala oddzielić grupę od innych i stać się jej wyróżnikiem.

Kaszubska religijność – przejawy i zmiany

Wpływy podziałów religijnych z przełomu XVI i XVII w. miały duże znaczenie dla dalszego rozwoju religijności. Podzielonym w wyniku kontrreformacji ziemiom Pomorza, między wpływy ewangelickie i katolickie, należy się szczególna uwaga z perspektywy wzajemnego przenikania się odmiennych wzorów przejawiania religijności (Szultka 2000: 75–77). Należy przyznać, że wielowiekowa bliskość protestantów mogła mieć wpływ na sposób konstruowania się szczególnej religijności wśród Kaszubów. Jednocześnie należy zauważyć, że społeczność kaszubską cechowała niechęć wobec zmiany wyznania, która łączyła się automatycznie z deklaracją przynależności narodowej (Obracht-Prondzyński 2003: 227).

Przynależność do wyznania katolickiego podtrzymywała więzi Kaszubów z narodem polskim, głównie za sprawą języka polskiego obecnego w liturgii i innych obrzędach religijnych (Perszon 2011: 43). Ten związek wyznania z więzią narodowościową odgrywał ważną rolę w zderzeniu z polityką Ottona von Bismarcka, który chcąc zjednoczenia Niemiec pod przywództwem Prus, prowadził antykatolicką politykę. Kulturkampf uderzał w Kaszubów w dwojaki sposób: po pierwsze przez próby ograniczenia wpływów Kościoła, z którym Kaszubi byli silnie związani, a po drugie przez wypieranie języka ojczystego. Kaszubi posługiwali się językiem kaszubskim w sferze prywatnej i półpublicznej – mówiono po kaszubsku w domach, podczas pracy czy obyczajów, jednak językiem odświętnym, przypisanym do mszy i modlitwy, stał się język polski (Szultka 1996: 53). Stąd można zaryzykować tezę, że to „walka kulturowa” Cesarstwa Niemieckiego, na przekór założeniom, bardzo istotnie wzmocniła spójność między tożsamością Kaszuba katolika i Polaka (Obracht-Prondzyński 2002: 135–145).

Na utrwalenie poczucia narodowości polskiej w tożsamości Kaszubów miała silny wpływ II wojna światowa. Gryf Kaszubski, później Gryf Pomorski – konspiracyjna organizacja militarna związana z Armią Krajową – dała podstawy do zakorzenienia definiowania całego Pomorza jako ojczyzny Kaszubów i zrównania dobra Polski z dobrem Kaszubów. Ważnym elementem w statusie wspomnianej organizacji było wyrażenie związku Kaszubów z Kościołem katolickim i konieczności wspólnej walki o odzyskanie świątyń i materialnego dziedzictwa Kościoła (Borzyszkowski 2000: 437–440). Prześladowania kleru w czasie niemieckiej okupacji odcisnęły się dużym piętnem na sytuacji Kościoła katolickiego i kaszubskiej religijności. Natomiast powojenne migracje ludności skutkowały konfrontacją różnorodnych form religijności ludowej – kaszubskiej oraz typowej dla ludności napływowej (Obracht-Prondzyński 2003: 236–238).

Lata powojenne przyniosły, oprócz zasadniczych zmian społeczno-gospodarczych, duże wpływy państwowej polityki na sytuację Kościoła oraz jego wiernych. Miało to szczególne znaczenie dla Kaszubów,

gdyż ówczesne władze opisywały Kaszubów jako grupę, która szczególnie wyróżnia się religijnością. Polityka PRL-u wobec typowo kaszubskiego „klerykalizmu” zmieniała się w zależności od bieżącej polityki. Grupie zarzucono tendencje niepodległościowe, filogermanizm („ukryta opcja niemiecka”), konserwatyzm, jak również na stałe wpisany w stereotyp grupy zacofany klerykalizm (Obracht-Prondzyński 2003: 238).

W tej skomplikowanej historii terenu zachowała się jednak specyficzna kultura religijna Kaszubów. Przyjmując perspektywę antropologiczną, można doszukać się wielu form religijności, które są silnie związane z tożsamością etniczną mieszkańców regionu.

Uroczystościami religijnymi, które zrzeszają wiernych z całego Pomorza, są kaszubskie, silnie zakorzenione w tradycji, pielgrzymki. Do najbardziej znanych i najliczniej odwiedzanych ośrodków kultu maryjnego należą: Sianowo koło Kartuz, w którym mieści się sanktuarium Matki Bożej Królowej Kaszub (zwanej również Matką Boską Sianowską), oraz Swarzewo z sanktuarium MB Królowej Morza. Ponadto Kaszubi pielgrzymują do dwóch regionalnych kalwarii: w Wejherowie (tzw. Kaszubska Jerozolima) oraz w Wielu (Obracht-Prondzyński 2009: 83). Jak podkreślał Obracht-Prondzyński (2009: 84), należy szczególną uwagę zwrócić na integracyjny charakter pielgrzymowania, w które włączane są również diecezje spoza dawnej granicy diecezjalnej, np. ziemia bytowska. Badacze kultury kaszubskiej określają cele pielgrzymkowe mianem „symbolu grupowego” całej kaszubskiej grupy etnicznej (Mazurek 2014: 302). Co potwierdza wprowadzanie do tych rytuałów elementów etnicznych – takich jak język, stroje, sztuka regionalna z kaszubskim wzornictwem, kaszubskie pieśni czy kłanianie się feretronów podczas dołączania nowej grupy pielgrzymkowej (Obracht-Prondzyński 2009: 85).

Łączenie kaszubskości z religijnością jest widoczne nie tylko w typowo kaszubskich rytuałach, ale podczas obchodzenia świąt ogólnych w Kościele katolickim. Szczególnie widoczna etniczacja religijności jest widoczna w procesjach Bożego Ciała, włączając w to długie przygotowania kaszubskiej ornamentyki wokół ołtarza (Obracht-Prondzyński 2009: 87). Podobne nadawanie regionalnego charakteru obrzędom religijnym ma miejsce przy świątach Bożego Narodzenia czy Wielkanocy. Na Kaszubach praktykowane jest bożonarodzeniowe kolędowanie z elementami pieśni kaszubskich podczas odwiedzania domów. Zaś w czasie Wielkanocy można zauważyć echa pradawnych ceremoniałów nawiązujących do sił żywiołów, podczas rytuałów kąpieli o świcie w Niedzielę Wielkanocną czy święcenia ognia. Warto tu wspomnieć o odmiennej tradycji „dyngowania” na Kaszubach – zwyczaj oblewania wodą jest obecnie znany w tym regionie, ale tradycyjne „dyngowanie” polegało na chłostaniu gałązkami jałowca po nogach. Według wierzeń miało to przynosić szczęście w miłości – analogicznie do oblewania wodą w innych rejonach Polski – natomiast zjedzenie poświęconych bazi, tzw. kotków, traktowano jako zapewnienie sobie zdrowia (Borzyszkowski 2010: 163). Te wierzenia i specyficzne przejawy religijności zdaniem kaszubskiego teologa, ks. Jana Perszona (2011: 43–44), składają się na elementy „teologii ludowej”, w których zostaje przesunięty akcent z obrządku kościelnego na wymiar rytualny. Można tu postawić pytanie, czy dostosowanie elementów tradycyjnego typu pobożności do lokalnych obrządków tworzy odrębny wymiar teologii ludów – „kaszubską teologię ludową”.

Kaszubi dużą rolę przypisują również materialnemu dziedzictwu Kościoła, obok dbania o świątynie kultem otaczane są przydrożne krzyże i kapliczki. Te elementy, wpisane w kaszubski krajobraz, często znajdują się w szczególnych miejscach związanych z lokalną historią czy wierzeniami – w centrach wsi, przy rozstajach dróg lub też przynależą do konkretnej rodziny jako wyraz wdzięczności czy upamiętnienia ważnych rodzinnych tradycji. Przy tych, w dużej mierze wspólnych miejscach kultu, społeczność wsi gromadzi się podczas majowych i październikowych spotkań różańcowych, które są wyrazem podtrzymywania silnego na Kaszubach kultu maryjnego. Takie spotkania odbywają się głównie we wsiach położonych dalej od kościołów i mają niezwykle istotny charakter integrujący społeczność (Borzyszkowski 2000: 315–316).

Na Kaszubach praktykowany jest również zwyczaj związany z żałobą, „puste noce”. Polega on na spotkaniach rodziny, przyjaciół i sąsiadów zmarłego i wspólnym odmawianiu modlitwy różańcowej w jego intencji oraz śpiewaniu pieśni żałobnych. Obrzęd rozpoczynał się dzień przed pochówkiem i kończył w momencie wyprowadzenia zmarłego z domu. W ostatnich latach ten zwyczaj uległ zmianie – puste noce odbywają się zazwyczaj w domach pogrzebowych i trwają do północy dnia poprzedzającego pogrzeb. Ten zwyczaj często łączył się z goszczeniem uczestników przez rodzinę. Ów rytuał został wypełniony również w przeddzień pogrzebu Jana Pawła II, podczas którego zebrali się Kaszubi z całego rejonu w sanktuarium MB Sianowskiej (Bednarek 2015: 48).

Omówione praktyki religijne mają wspólnototwórczy wymiar i choć zauważalne jest pewne podobieństwo do praktyk z innych części kraju, podkreślenia wymaga ich zetniczowanie na terenie Kaszub. W tym

kontekście zwrócenia wymaga język kaszubski, który jako wyróżnik grupy (przynajmniej w świetle instytucjonalno-prawnym) powinien być obecny w ważnych uroczystościach regionu.

O języku kaszubskim w dzisiejszych analizach socjologicznych mówi się (przynajmniej) dwojako – z jednej strony analizuje się go jako element instytucjonalnych działań rewitalizujących język regionalny, z drugiej jako ważny komponent „kaszubskich wartości”. Pierwsza perspektywa, nazwijmy ją instytucjonalną, jest aktualnie silnie obecna w socjologicznych studiach regionalnych, co bezpośrednio łączy się z ostatecznym uregulowaniem statusu prawnego języka kaszubskiego. W przyjętej na początku 2005 r. Ustawie o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym⁴ język kaszubski stał się jedynym prawnie uznanym językiem regionalnym w Polsce. W praktyce oznacza to, że język kaszubski pełnoprawnie wkroczył do sfery publicznej w postaci szkolnych lekcji, języka pomocniczego w administracji publicznej czy polsko-kaszubskich tablic z nazwami miejscowości.

Z kolei z perspektywy aksjologicznej mówi się o języku kaszubskim jako *ikonie kaszubskości i rytualnym wyzwalaczu tożsamości etnicznej* (Mazurek 2009: 93). Język grupy staje się przedmiotem świadomego podtrzymywania kaszubskości, co jest mocno widoczne w działalności regionalnych organizacji (Obracht-Prondzyński 2012: 20). Dostrzeżenie faktu, że język kaszubski jest wartością w podtrzymywaniu tożsamości, oznacza postawienie w inny sposób pytania o jego moc komunikacyjną. Warto zatem zastanowić się, w jakich sferach nabiera on znaczenia w życiu społeczności lokalnej i czy spełnia funkcję symboliczną, czy użyteczną. Jedną z prób rewitalizacji i podnoszenia rangi języka kaszubskiego było włączenie go w obrzędy religijne. Mamy tu do czynienia z sytuacją, w której jedna wartość (religijność) w pewnym sensie przywraca znaczenie drugiej (językowi).

Początki języka kaszubskiego w Kościele katolickim są nieznanne, zarówno w czasach reformacji, jak i zaborów. Powojenne próby rewitalizacji języka kaszubskiego łączą się z osobą księdza Franciszka Gruczy, który jako działacz na rzecz kaszubszczyzny próbował wprowadzić ten język do obrządku. W ślad za nim poszli inni duchowni, jednak biskupstwo pelplińskie nie popierało takiej aktywności. W efekcie działalności lokalnego kleru do życia religijnego kaszubski wszedł w formie pieśni i czytania⁵, jednak nie stał się językiem liturgii (Dołowy-Rybińska 2011: 477–478). Badaczka języków mniejszościowych Nicole Dołowy-Rybińska (2011) zauważała, że początkowo obecność języka regionalnego w czasie liturgii spotykała się z dużym sceptycyzmem, zarówno ze strony duchowieństwa, jak i samych wiernych. Niechęć do obrządku po kaszubsku była argumentowana przez kler tym, że nie jest to język zrozumiały dla wszystkich wiernych – nawet Kaszubów, a takie próby rewitalizacji poprzez liturgię są narzucaniem czegoś „udziwnionego i zaskakującego”. Obecnie msze z elementami języka kaszubskiego można spotkać w kilkunastu parafiach (w zależności od parafii – raz w miesiącu lub kilka razy do roku), co według działaczy na rzecz kaszubszczyzny nie spełnia potrzeb wiernych. Za przełomowe zdarzenie dla nobilitacji języka kaszubskiego w religii można uznać wizytę Ojca Świętego w 1997 r., który zwracając się do Kaszubów, zaapelował o dbanie o wartości i dziedzictwo związane z kaszubską tożsamością. Uznawanie Jana Pawła II za autorytet przełożyło się na przywiązywanie większej wagi do kultury i języka w zakresie religii – za taki przejaw można uznać pielgrzymkę do Jerozolimy w 2000 r., podczas której odsłonięto w kościele Pater Noster tablicę z kaszubskim przekładem modlitwy *Ojcze nasz*.

Choć faktyczne zapotrzebowanie Kaszubów na msze w języku kaszubskim jest zróżnicowane, ten język jest obecny w ważnych uroczystościach skupiających Kaszubów z całego Pomorza (Dołowy-Rybińska 2011: 471–482). Używanie języka kaszubskiego podczas obrzędów religijnych nadaje etniczny wymiar religijności, podkreślając specyfikę kultury kaszubskiej. Otwarte pozostaje pytanie, czy jest to rodzaj inscenizacji, czy powrotu do ważnej tradycji.

Mimo zachowania wielu form tradycyjnej pobożności w badaniach kaszuboznawczych oczywiście dostrzegane są przemiany wzorów religijności mieszkańców regionu, głównie związane ze zmianami makrostrukturalnymi niosącymi ze sobą nowe style życia. W tym miejscu należy postawić pytanie, czy mamy do czynienia z kryzysem pobożności na Kaszubach, czy też z jego przemianami. Jedne z ważniejszych studiów nad procesem zmian tej religijności prowadził ks. Jan Perszon (2001: 56–74). Kaszubski duchowny dostrzegał kryzys pobożności ludowej na terenie Kaszub, co łączył z szeroko pojętymi zmianami cywilizacyjnymi.

⁴ Ustawa o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz o języku regionalnym, Dz.U. 2005, nr 17, poz. 142; została uchwalona 6 stycznia 2005 r., a zaczęła obowiązywać od 1 maja 2005 r.

⁵ Pierwsze przekłady Pisma Świętego na język kaszubski datuje się na XVI w.

Według niego popularyzacja i umasowienie nowego stylu życia przełomu XX i XXI w. stopniowo wypierały tradycyjne formy kultury obecne na wsiach. Prowadzone badania i analiza historyczna doprowadziły Perszona do wysnucia bardzo silnej tezy o erozji kaszubskiej religijności (Perszon 2010: 233–235; zob. Obracht-Prondzyński 2002: 236).

Z jednej strony nie sposób nie zgodzić się z istotnym wpływem zmian cywilizacyjnych na obraz kaszubskiej religijności czy religijności w ogóle – niezależnie od regionu Polski. Z drugiej strony właśnie powszechność tych procesów w skali całego kraju pozwala wysunąć tezę, że w tych analizach pewna specyfika kultury religijnej regionu została pominięta. Chociażby w świetle obecnych na Kaszubach form religijności – opisywanych wyżej, nie mogą zgodzić się z tezą Perszona, że mamy do czynienia z kryzysem pobożności na wielu szczeblach życia społeczności kaszubskiej. Owszem, biorąc pod uwagę wcześniejsze przejawy religijności tradycyjnej na tym terenie, należy dostrzec jej przemiany, ale na pewno powinno się w nich uwzględnić silną więź etniczną, która skutkuje bogactwem wciąż widocznej obrzędowości.

Przyjmując perspektywę etniczną w namyśle nad przemianami religijności na omawianym obszarze, chcę w tym miejscu przywołać tezę płynącą z badań Brunona Synaka (1998: 118). Zgodnie z założeniem Synaka wartości chrześcijańskie są tak trwale zakorzenione w Kaszubach, że ulegają znacznie wolniejszym przemianom niż w innych rejonach kraju, o czym miała świadczyć integracyjno-tożsamościowa funkcja niektórych praktyk religijnych, wciąż widoczna na Kaszubach.

Próbę weryfikacji tej tezy podjęła Agnieszka Bednarek (2015) w badaniach nad deklaratywnym stosunkiem do religijności wśród młodych Kaszubów. Ilościowa część badania pokazała, że 92% badanych określiło siebie jako osoby wierzące, wszyscy natomiast wyrazili swoje przywiązanie do tradycji. Deklaracje przynależności do wspólnoty katolickiej i akcentowanie ważności wiary przestały iść w parze z praktykami religijnymi, a przynajmniej z ich regularnością. Zmienił się również charakter religijności w sferze przeżywania – podkreślana była ważność modlitwy (nawet wśród osób niepraktykujących) i zwracanie uwagi na sens treści religii oraz dopasowywanie go do własnego wzoru, co świadczyło o postępującej indywidualizacji religii.

Refleksja płynąca z badań Bednarek (2015: 54–55) potwierdzała aktualność tezy Synaka – religia dla badanych była ostoją, która stanowiła podporę dla więzi rodzinnych i społecznych, czyli „pełni funkcję wychowawczą i etyczną”. Badaczka zauważyła jednak rozbieżność między deklarowanymi pobudkami wyborów moralnych a nauką społeczną Kościoła, konkludując, że mamy do czynienia z modelem katolicyzmu selektywnego.

Zredefiniował się tym samym autostereotyp młodych Kaszubów – tym, co jest zbieżne z analogicznymi badaniami Synaka sprzed lat, jest łączenie kaszubskiej tożsamości z religijnością jako tradycji grupy. W badaniach uwzględnione zostały również postawy wobec tożsamości kaszubskiej, jak wniosowała Bednarek (2015: 54), zdecydowana większość badanych wyrażała dumę z bycia Kaszubem lub Kaszubką. Warto jednak zauważyć, że fragmenty wywiadów, które zostały zdefiniowane jako poczucie dumy, często spontanicznie odnosiły się do kategorii wstydu – choć był on w nich negowany, to można wyciągnąć wnioski, że są to refleksy negatywnego stereotypu Kaszubów. Stąd moim zdaniem pytanie: „czy bycie dziś Kaszubem to wstyd?”, wciąż pozostaje bez zdecydowanej odpowiedzi.

Podsumowując tę część artykułu, warto zwrócić uwagę na rozbieżność interpretacji przemian kaszubskiej religijności. Wynika ona zapewne z przyjmowanych różnych punktów odniesienia – przyrównując dzisiejszych Kaszubów do tradycyjnego ludu wiejskiego sprzed rewolucji technologicznej czy nawet przemysłowej, nietrudno stawiać tezy o schyłku czy erozji regionalnej religijności. Jednak z drugiej strony ostatnie badania pokazują, że współczesna młodzież odwołuje się do starych wzorów zapisanych w autostereotypie grupy etnicznej. Taki stan rzeczy, nawet przy dostrzegalnych zmianach w kierunku indywidualizacji i selektywizacji religii, nie pozwala bezwzględnie traktować tych zmian jako kryzysu wspólnotowej religijności kaszubskiej.

Religijność w gminie Parchowo

W tej części tekstu chciałabym przejść do materiału empirycznego, który został zebrany, tak jak zapowiadałam wcześniej, wiosną 2014 r. w kaszubskiej gminie rolniczej Parchowo, w powiecie bytowskim⁶. Choć

⁶ Gmina Parchowo składa się z 11 sołectw, jest zamieszkiwana przez 3631 osób. Na stronie internetowej gminy można przeczytać, że jest to „kaszubska gmina o charakterze rolniczym”. Jest oddalona od ośrodków przemysłowych – co stanowi atut pod względem turystycznym czy ekologicznym, jednak przyczynia się do wysokiego wskaźnika bez-

dziś znajduje się ona w centralnym miejscu Pomorza, przez wieki znajdowała się na polsko-niemieckim pograniczu (Borzyszkowski 2005).

Na terenie gminy Parchowo znajdują się dwie parafie: parafia parchowska, o której pierwsze wzmianki znajdują się w źródłach XIII-wiecznych, oraz stosunkowo nowa parafia św. Jadwigi Królowej w Nakli. Kościół w Parchowie i w Nakli stanowią centrum wydarzeń religijnych w gminie. Na terenie gminy znajdują się również: kościół filialny w Grabowie Parchowskim (pod nakielską parafią) oraz Zakład i Dom Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek – Samarytanek od Krzyża Chrystusowego w Parchowie (Borzyszkowski 2005: 505). Dwie wsie znajdujące się w granicach gminy przynależą do parafii poza jej granicami – odpowiednio: Jamno do Półczna (z kościołem poewangelickim), a Żukówko-Soszyca do Pomyska Wielkiego (z czego część mieszkańców tej miejscowości jest wyznania greckokatolickiego).

Rola i pozycja religii w życiu społeczności gminy Parchowo

Omówienie roli religii oraz Kościoła wraz z autoidentyfikacją pozwoli odnieść badania o autostereotypie religijnego Kaszuba do poziomu lokalnego. Poniżej zostały przywołane deklaratywne znaczenia religii wśród badanych – zostaną one zestawione w kolejnych częściach artykułu z przejawami religijności – w tym wspólnotowych form.

W wywiadach silnie akcentowane było przywiązanie Kaszubów do sfery religijnej – co również według rozmówców przekłada się na życie większości mieszkańców gminy Parchowo. O Kościele katolickim jedna z osób powiedziała: „bardzo ważny, jest niesamowicie ważny dla Kaszubów, religia to jest, myślę, pierwsze, wchodzi się do domu i mówi: »Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus«, wychodzi: »Zostańcie z Bogiem«” [K2_24]⁷. Na płaszczyźnie deklaratywnej wszyscy badani byli osobami wierzącymi, jednak różnią się w kwestii przywiązania do Kościoła – zarówno jako instytucji, jak i wspólnoty. Jeden z proboszczy mówił o swoich parafianach: „Oni są religijni, bardzo religijni, chociaż jest i taki, którego trzeba by nawet psem wgonić do Kościoła, bo tak nie chce wejść” [K1_07].

Uczestnictwo w praktykach religijnych, zwłaszcza cotygodniowej mszy, często było postrzegane w kategoriach zobowiązania wobec lokalnej tradycji, być może również stanowiło efekt silnej kontroli społecznej. W wywiadach możemy zaobserwować silny nacisk na przekazywanie wiary młodszemu pokoleniu. Jedna z badanych pytana o rolę Kościoła katolickiego powiedziała: „To jest... tradycja nawet. (...) Ale to jest na tyle mocne, że to jest jakby obowiązkiem, w każdą niedzielę iść do kościoła. Jeżeli jakieś święta, tak samo. I dzieciom to się też przekazuje. I dla mnie niedziela bez kościoła to nie jest niedziela” [K2_07]. W innym wywiadzie znajdujemy podobną perspektywę: „No także rola Kościoła jest naprawdę, no tutaj przynajmniej u mnie w domu, bardzo, bardzo taka, bardzo ważna. (...) Albo jak, no nawet w tygodniu jest jakaś tam uroczystość, że też jest obowiązek pójścia do kościoła (...)” [K1_04].

Podczas badania wyłoniła się kwestia związana z rozdzwieniem deklaracji uczestnictwa w życiu religijnych parafii a praktykami: „Ale taką rzecz powiem, rzadko chodzi do kościoła” (Kaszub – przyp. LO), „ale katolik, ale jak coś tego – to jo, on jest przecież wierzący i nie wolno mu ubliżyć (...) jest nawet gotów się bić o to, że on jest katolik i tak dalej. Ale on jest... nieraz różnie wobec obowiązku wobec Pana Boga, wobec Kościoła – to różnie bywa” [K1_07]. W oczach cytowanego wyżej proboszcza Kaszubi manifestują swoją religijność, jednak obserwuje on nieprzekładalność tych zapewnień w życiu codziennym, o czym mogą również świadczyć obecne w gminie problemy społeczne. Jednocześnie to stanowisko potwierdza silnie zakorzeniony „żarliwy” katolicyzm kulturowy.

Co ciekawe, pozadeklaratywne przejawy obecności i ważności religijności pojawiały się również w sytuacjach zaobserwowanych wokół prowadzonych wywiadów. Zdarzało się, że wywiady prowadzone w piątki były umawiane pod dyktando postnych obiadów, również w trakcie wywiadów (zwłaszcza gdy były one przerywane przez pojawienie się innej osoby – nieświadomej przeprowadzanego wywiadu), pojawiały się spontaniczne pozdrowienia i zwroty o charakterze religijnym. Przykładem może być sytuacja, gdy podczas wywiadu do domu rozmówczyni wszedł jej siedemnastoletni syn, jeszcze w korytarzu – nie widząc badacza – użył kaszubskiego zwrotu chwającego Boga, co rozmówczyni skomentowała: „... O! Pochwalił Boga po

robocia lub konieczności dojazdów do miast. Ze względu na walory krajobrazu w XIX w. teren, zawierający gminę, został nazwany „Szwajcarią Kaszubską”.

⁷ Oznaczenia wywiadów mają formę: K1 lub K2 – wskazuje na turę, kolejna liczba jest porządkowym numerem wywiadu. Cytowane fragmenty wywiadów są pisane kursywą.

kaszubsku, to jest Kaszub! Do pani powiedział potem: dzień dobry! To też u nas przyjęte, że się chwali Boga, wchodząc do domu, zawsze...” [K2_20]. Badani podkreślali, że obecność tego typu zwrotu w ich codziennym języku świadczy o dużym znaczeniu religii w życiu Kaszubów. Są to zwroty głównie zarezerwowane dla „swoich” i często występują w języku kaszubskim. „To tak na przykład jak ktoś jest w ogrodzie, coś tam robi, to jest to takie kulturowane u nas, to „Szczęść Boże!”, (...) „Bòże pòmągėj” tak jest no, po kaszubsku” [K2_14].

Nasi rozmówcy praktycznie jednoznacznie deklarowali ważność religii w życiu codziennym gminy, nierzadko stawiali ją na pierwszym miejscu. Uznawanie religijności za jedną z ważniejszych wartości w życiu opierało się na przywoływaniu sytuacji codziennych, w których jest obecny pierwiastek religijny, a także na wypełnianiu cotygodniowego obowiązku uczestnictwa w niedzielnym nabożeństwie.

Święta i zwyczaje religijne w gminie Parchowo – perspektywa antropologiczna

Ważność religii w życiu mieszkańców gminy była widoczna w powszechnej partycypacji w organizowanych przez parafie świątach i uroczystościach. Święta i zwyczaje typowo kaszubskie były naturalnie przez rozmówców kojarzone z obrządkami o charakterze religijnym. Najczęściej opisywane przez badanych obrzędy i praktyki religijne wiązały się z obchodami wielkanocnymi oraz bożonarodzeniowymi. Wspomniane były również Zielone Świątki, zaznaczano, że „Jana obchodzimy”, oraz dzień Wszystkich Świętych.

Wielkanocne tradycje na Kaszubach wiążą się z typowym tylko dla tego obszaru „dyngowaniem”, mieszkańcy gminy są świadomi wyjątkowości tego zwyczaju i podkreślają konieczność dbania o jego przetrwanie w młodszych pokoleniach. „Wielkanocą jeszcze w dalszym ciągu (...) chodzą ci ludzie czy dzieci i chodzą z dyngusami, to są gałązki jałowca, i smyrgają tą gałązką inne osoby, także to jest chyba w innych regionach Polski nie spotykane” [K2_15]. Ten najbardziej żywy ze zwyczajów wielkanocnych na badanym terenie ulega dopasowaniu do współczesnych realiów – dostosowaniu się do „nowoczesnego” stylu życia mieszkańców (głównie związanego z odejściem od pracy w rolnictwie). Tak zwane *dëgùsë* – dyngowanie jest przeniesione na późniejsze pory dnia: „nie chodzimy jakoś bardzo wcześnie rano na to *dëgùsë*, żeby ludzie mogli się wyspać, szanujemy tą prywatność, ten wolny czas ludzi, bo przecież jednak większość pracuje” [K1_15].

W przypadku wielkanocnych tradycji trwa dopasowywanie się – współczesne potrzeby mieszają się z bardzo tradycyjnymi lub nawet zabobonnymi praktykami. W jednym z wywiadów tradycja wielkanocna została opisana z perspektywy przekazywania najdawniejszych tradycji dzieciom: „W telewizji widzi się te kolorowe palmy, właśnie z kwiatków, z bibuły czy z czegoś, u nas w ogóle takich rzeczy nie ma, u nas są bazy. Takie bazy, jak ksiądz je poświęci w kościele, to się przychodzi do domu i się każdemu w rodzinie, ja nadal to kultuwuję, to jest może chore, ale nawet moje dzieci już tego pilnują, mówią: „mamo, teraz każdą bazię musisz nam dać”, i każdemu tego kotka odrywam, a oni tego kotka zjadają...” [K1_16].

Ważne tradycje dla mieszkańców gminy łączą się również z obchodzeniem **Bożego Narodzenia**. Obrzędy związane z kolędowaniem są wciąż żywe i włączają najmłodszą część mieszkańców. Podobnie jak w przypadku Wielkanocy również kolędowanie uległo pewnemu dopasowaniu do zmienionego stylu życia. Konieczność zmiany pory kolędowania nie wypiera jednak obecności tego zwyczaju. Mimo zachowania zwyczaju jego modyfikacje spotykały się z krytyką – nowe formy są bardzo odległe od tradycji kolędowania Gwiazdek (*Gwiżdże*). Jedną z nauczycielek przygotowującą dzieci do kolędowania wskazywała na małą liczbę chętnych dzieci i niechęć przyjmowania kolędników, gdy zwyczaj bardziej przypomina kwestę. „No trudno mi powiedzieć, że to są Gwiżdże (...), w tej grupce jest powiedzmy, Maryja z dzieciątkiem, tam cztery czy pięć osób, tak więc za mało, żeby to był Gwiżdże, a mogą między sobą coś tam o czymś porozmawiać, tak, na koniec zawsze im proponuję, znaczy się nie proponuję, wręcz nakazuję, że trzeba złożyć życzenia, tak, podziękować za to, że gospodarze wpuścili, (...) a puszka będzie jeszcze prędzej niż dzieci, ja mówię, to nie liczcie na to, że was ktoś za rok wpuści. Więc żadnych puszek, ja nie chcę widzieć żadnych puszek. (...) Niech to będzie koszyczek na słodycze – przyp. LO), niech to nie sugeruje od razu, że ja chce kasę, nawet jeśli tak myślicie” [K1_15].

Pomimo przesunięcia pokoleniowego w kwestii ważności kultuwowania niektórych tradycji w wywiadach pojawiały się przykłady na istotność tych praktyk również w młodym pokoleniu. Przeniesienie akcentów w podtrzymywaniu pewnych tradycji było bardzo widoczne w momencie zestawienia zaangażowania młodego pokolenia z wyobrażeniami o świątach w pokoleniu najstarszym. W jednym z wywiadów starsza osoba opowiadająca o kolędowaniu przytacza historię znacznie przekraczającą granice przesądów: „I są gwiazdki

tw., jest między nimi i bocian, i diabeł, i anioł, i śmierć. Tam jest sporo ludzi przy tym, i król Herod. Bardzo wiele. Cała historia religijna to tam jest. No i przeważnie, gdzie jest panna, gdzie jest popiół, bo kiedyś były piece inne, teraz są gazowe, to ten popiół wszystek na podłogę wyrzucił, tym gwiazdkom. Było takie zdarzenie w Stężycy” (kaszubska wieś w powiecie kartuskim – przyp. LO): „ksiądz z Panem Jezusem, kolegą, kiedyś się klękało, teraz tego się nie widzi. Bo przecież i szedł ministrant z księdzem i był dzwoneczek, i tak dzwonił, to każdy klękał. No przecież przed Panem Bogiem trzeba klękać. A diabeł powiedział: „Ja nie klęknę, bo ja jestem diabłem. Nie muszę Boga chwalić, nie”. A ten diabeł to był mężczyzna, on był ubrany – ten diabeł w niedźwiedzią skórę. I tak skóra do niego przyrosła. Do niego przyrosła ta skóra. Była tragedia. Tam nie można było sobie z tym diabłem poradzić. Biskup przyjechał i zrobił święcone miejsce z kredą święconą. I do kościoła go wprowadził. Też to musiał umieć, bo to nie jest łatwa sprawa, nie?” [K1_12]. Należy przyznać, że wiara w takie zdarzenie była niepowtarzalnym wyjątkiem wśród rozmówców.

Niemniej jednak święta Bożego Narodzenia w całej parafii nakielskiej mają swój sensualistyczny, nawiązujący do porządku agrarnego wymiar. Dotyczy to zwłaszcza zwyczaju chodzenia po kolędzie, jak opisywał to nakielski proboszcz: „I teraz jest tak, że mam 16 wstępów kolędowych (...) na cały dzień! Ja zaczynam kolędę w ten sposób: cały rejon kolędowy najpierw przychodzi tu do kościoła na msze. (...) I wtedy mam tam 40, może 50 osób na tej Mszy Świętej, bo ona jest odprawiana tylko w ich intencji – domostwa, ich dobytku, czyli tam krowy, kozy i świny i tak dalej, bo do chlewów też chodzę z wodą święconą, żeby się rosły w siły” [K2_19]. Pomijając wymiar wiary, to taka praktyka ma ogromne znaczenie dla integracji sąsiedzkiej czy spajania z lokalnym Kościołem.

Nawet uroczystości świeckie, jak **gminne festyny**, są traktowane podobnie jak związane z religijną tradycyjną **dożynki** – których elementem jest wspólna modlitwa, niekiedy msza, oraz niemalże obligatoryjna obecność lokalnego proboszcza. Integracyjne spotkania mieszkańców gminy, bez względu na charakter uroczystości, mają oprawę religijną. Dożynki są świętem często przywoływanym przez rozmówców – można zaryzykować tezę, że wyznaczają pewne wzory świętowania w gminie. Uroczystości rozpoczyna się od modlitwy w kościele (jeśli to dożynki obchodzone przez pojedynczą wieś, modlitwa odbywa się przy kapliczkach lub krzyżach), po czym przechodzi się do części właściwej – występów, konkursów wieńców, kończąc na wspólnej zabawie i tańcach.

Dożynki są świętem, które swoimi tradycjami najbardziej nawiązuje do natury i pracy rolnika. W wywiadach była podkreślana ciężka praca rolników, jednak daleko do sakralizacji ich funkcji. Zmiana modelu gospodarowania i pewna niezależność rolników (zarówno od natury, jak i konieczności współdziałania z innymi rolnikami) przesunęła akcenty podczas świętowania. Choć mieszkańcy wciąż wyrażają pewną wdzięczność za plony, dziś świętowanie skupia się na konkursie wieńców dożynkowych (głównie z wizerunkami maryjnymi) oraz wspólnej zabawie przy występach lokalnego, kaszubskiego zespołu Modraki. Jednak w wypowiedziach niektórych rozmówców wciąż status rolnika wiąże się z ponadprzeciętną religijnością, co zostało przywołane w słowach: „A to jeszcze, to myślę, że ważne, jak jest jakieś święto kościelne, może być w środku tygodnia – nie zobaczy pani rolnika na polu. (...) Nie ma. To jest dzień dla Pana Boga, tak jest, no” [K1_14]. Silnie podkreślony podczas dożynek kaszubski charakter nie zawsze przenosi się na język używany podczas uroczystości. Rozmówcy nie potrafili precyzyjnie określić, czy uroczystości odbywają się po polsku, czy po kaszubsku, wskazując na pewną losowość i uzależniając to od decyzji księdza.

Koniec prac związanych z uprawą, choć najhuczniej świętowany podczas gminnych dożynek, nie jest jednak jedynym zachowanym zwyczajem w gminie. Obchodzony jest także „zwyczaj uzupełniający” czas żniw i dożynek – tzw. **dożniwk**. Polega on na oblewaniu wodą osobę, która ścina ostatni snopek podczas żniw, i łączy się z wierzeniem, zgodnie z którym ilość wylanej wody wiąże się z dorodnością plonów w następnych latach.

Dawnym zwyczajem, który również przetrwał za sprawą inkulturacji, są kultywowane w gminie **sobótki**. Mieszkańcy gminy palą duże ogniska w wigilię dnia św. Jana Chrzciciela, czyli **noc świętojańską** z 23 na 24 czerwca. Osoby, które mówiły o nocy świętojańskiej, są świadome pogańskiego pochodzenia tego zwyczaju, ale traktują to jako bardzo ważną tradycję. W niektórych wywiadach pojawiał się wątek przekształcania zwyczaju i wyłączania z praktyk np. zbierania kani, jednak zachowując śpiewanie pieśni przy ogniskach. W mieszkańcach gminy wciąż była zauważalna potrzeba spotkań sobótkowych, łączonych z elementami wspólnej zabawy w gronie sąsiadów. „No na pewno silną tradycją jest ta sobótko, ja to zaobserwowałem, bo to też nie wszędzie w Polsce zaobserwowałem, ten obrzęd, no tradycja przesilenia wiosenno-letniego i pani sobie przejechała przez Kaszuby z nocy 23 na 24 czerwca... (...) ta tradycja jest ciągle żywa, jakaś potrzeba

wewnętrzna, aha jest, no tak naprawdę to jest pogańskie święto, które przetrwało, ale jakby pani się przejechała, to zobaczy pani mnóstwo ognisk!” [K2_17]. Część organizacji nocy świętojańskich przejęły gminne instytucje kultury, dokładając stroje, wianki i lampiony, jednak tam, gdzie ta „specjalizacja” nie sięga, działania są podejmowane oddolnie. Noc świętojańska jak większość świąt, które rozmówcy opisywali szerzej, jako te, które automatycznie kojarzą się z rejonem ich zamieszkania, jest świętem, które głównie integruje społeczność lokalną. Jednak wydaje się efektywniej niż inne zwyczaje przyciągać młodsze pokolenia.

Innymi ważnymi, ale pozaświętecznymi przejawami religijności, które łączą mieszkańców gminy, są obrzędy związane z **kultem maryjnym**. Przede wszystkim w badaniach zostały podkreślone spotkania majowe i związana z nimi modlitwa różańcowa – co może wynikać między innymi z pory przeprowadzania badań na terenie gminy (głównie tury majowej). Bez wątpliwości, niezależnie od pory, kult Matki Boskiej jest jednym z najważniejszych w świadomości badanych, co również przejawia się w pielgrzymowaniu. Mówiąc o **nabożeństwach majowych**, rozmówcy silnie akcentowali obecność mieszkańców z całej wsi, traktując te spotkania jako możliwość bycia razem, wspólnego robienia czegoś przyjemnego. W jednym z wywiadów wyraźnie został podkreślony towarzyski czy nawet przyjemnościowy charakter tych obrzędów: „Teraz niedawno chodziliśmy na majowe. To jest takie, przy figurce się modlimy przez cały miesiąc do Matki Boskiej. Takie fajne, odstressujące spotkanie. Można sobie pośpiewać. Litanie śpiewamy, jakieś pieśni religijne. I u nas akurat w Sylczynie to bardzo licznie przychodzą. Dorośli i dzieci, no młodzieży jest najmniej, ale jest...” [K2_22]. Majowe odbywają się głównie w pobliżu przydrożnych krzyży lub w miarę dostępności figurek maryjnych. Ich przebieg przypomina nabożeństwa tego typu z innych rejonów Polski i nie wkomponowuje się w nie kaszubskich pieśni czy modlitw.

W rozmowach zaznaczano udział młodszego pokolenia w majowych, co zostało również potwierdzone podczas obserwacji prowadzonej podczas trzeciej tury wyjazdu badawczego. Dzieci oraz młodzież są aktywnie zaangażowane w nabożeństwo – są odpowiedzialne za jego części, m.in. czytanie litanii. Obecność dzieci i młodzieży szkolnej często wynika z obowiązku, który nakłada na nie katecheta uczący religii w szkole. Za potwierdzony przez zelatora⁸ udział w majowym uczeń dostaje dodatkowe punkty, którymi może podnieść sobie ocenę z religii, a tym samym ogólną średnią ocen. W przypadku młodzieży licealnej jest to również związane z „rozliczeniem” przy dopuszczeniu do sakramentu bierzmowania.

Wspólnotowy charakter kultu maryjnego jest również zauważalny w grupowym odmawianiu **modlitwy różańcowej**, związanej z **kołami Żywego Różańca**, które funkcjonują w ciągu całego roku. W rozmowie z główną zelatorką kół Żywego Różańca przy kościele w Parchowie została nakreślona organizacja grupy oraz funkcjonowanie jej członków. Uczestnictwo w kole wiąże się z przypisaniem do mniejszej grupy, którą określa się mianem „róży”. Koło w parchowskiej parafii składa się z szesnastu róż po dwadzieścia osób i obejmuje zasięgiem trzy wsie – Parchowo (osiem róż), Jamno (sześć róż) i Gołczewo (dwie róże). „Każda róża jest pod innym patronatem, tworzymy całość, mamy raz w miesiącu adorację w kościele i tam się spotykamy. (...) Kiedy Pan Jezusek stoi w najświętszym sakramencie i czeka na nas. Wczoraj mieliśmy też adorację, trzygodzinną – Bytów przyjeżdża, bo to są zaprzyjaźnione panie i panowie (...) – jest zawsze śpiewane, mówione i dlatego u nas jest tak pięknie (śmiech). Mamy pomoc z góry!” [K2_03]. Organizacja kół Żywego Różańca pozwala na regularne spotkania pojedynczych „róży”, ale również zrzesza koła z sąsiednich miejscowości, wychodząc poza teren gminy czy parafii. Integrująca funkcja kół polega również na włączaniu w działalność młodszych pokoleń – jak wynikało z rozmowy z zelatorką, dotyczy to głównie młodych małżeństw.

Kolejnym przykładem łączenia kultu maryjnego z innymi cechami religijności ludowej jest darzenie szczególną czcią **obrazów z wizerunkiem Matki Boskiej**. Najstarsze pokolenie mieszkańców gminy niekiedy jest bliskie utożsamianiu wizerunku świętej z przedmiotem kultu. Taki przejaw sensualizmu religijnego obecny w przypisywaniu obrazowi mocy sprawczej i dostrzeganie wpływu na własny los zaobserwowano w wywiadzie: „Ja osobiście, tzn. wierzę, no wierzyłam od dziecka, w Boga wierzę i w Matkę Boską, ale jeszcze wierzę w św. Antoniego. On jest patronem zgubionych rzeczy i w ogóle chyba wszystkiego. Także mi dużo mi... dużo... w wielu sprawach mi pomógł. Ja go mam zawsze tam na szafce, za Matką Boską... (...) bo ja mam taki starodawny obraz i brzydki, no brzydki, no Matka Boska jest ładna, no ale on przedwojenny,

⁸ Termin „zelator” oznacza osobę kierującą grupą Żywego Różańca, „róży”. Był to termin znany i często używany przez badanych. W praktyce oznacza koordynację spotkań, organizację współpracy z innymi parafiami etc.

i albo go sobie odnowić, albo spalić i inny kupić... ale spalić nie... bo ta Matka Boska też mi bardzo dużo pomogła” [K1_11].

Z przytoczonych wypowiedzi dotyczących kultu maryjnego wynika jego integracyjna, wspólnotowa rola. Nie można obserwować szczególnego nastawienia dla przedmiotu kultu, które można poddać analizie (w dużej mierze ze względu na brak pytań o ten kult w narzędziu badawczym), nie licząc kilku przypadków religijnego sensualizmu. Jednak z punktu widzenia funkcjonalizmu praktyki związane z kultem maryjnym – głównie spotkania podczas nabożeństw majowych (oraz odpowiednio czerwcowych czy październikowych) oraz zorganizowane koła różańcowe – skupiają wiernych z całych wsi. Mieszkańcy mogą pobyć ze sobą, pośpiewać razem pieśni, a to wszystko jest zorganizowane wokół tradycyjnego kaszubskiego kultu Matki Boskiej. Nie można pominąć kwestii prób włączenia w te praktyki młodszego pokolenia.

Naszkiecowana powyżej kwestia kultu maryjnego w pewnej części znajduje swoje rozwinięcie w praktykowanym przez część mieszkańców gminy **pielgrzymkach**. Najczęściej w wywiadach pojawiały się nawiązania do typowo kaszubskiego celu pielgrzymów, jakim jest Sianowo, w którym znajduje się sanktuarium Matki Bożej Sianowskiej, zwanej również „Królową Kaszub”. Wspominane były również miejsca kultu chrystocentrycznego jak Wejherowo czy Wiele – również położone na Kaszubach. Jeden z badanych należący do starszego pokolenia wspominał: „Muszę o tym powiedzieć, tutaj dla mnie pielgrzymka, Kaszubi mają sanktuaria. Wiele, Wejherowo, Sianowo, to są kaszubskie miejsca. I myśmy, ja byłem, i tam, i tam. Myśmy do Wiele chodzili, i to całe pielgrzymki. Coś nadzwyczajnego, trzeba widzieć, co to za piękne widoki, jak te obrazy się kłaniają. Coś pięknego. (...) Na Boże Ciało. To jest. Pierwsza ta msza ranna, ale na Boże Ciało też. Przykładowo Parchowo idzie pielgrzymką na Lipusz. Wita się z Lipuszem pielgrzymką. Później Ziemiany, spotykają się, później idą razem, bo to harmonogram pracy, żeby się zgrywało.” (Moderator: Daleko to jest?) „30 km do Wiele. (...) Potem jak jest ceremonia, to się potem żegnają. Wszystkie się żegnają. Tam, gdzie pierwsza pielgrzymka odchodzi, to wszystkie jej się kłaniają. I tak stopniowo, stopniowo każda odchodzi. (...) Tu nie ma tego witania, ale msza tylko. Także coś wspaniałego, także warto takie rzeczy kultywować” [K1_12]. Ponadto w obu parafiach na terenie gminy są organizowane pielgrzymki do pozalokalnych miejsc kultu – zarówno w Polsce, jak i za granicą. Pielgrzymki były wspomniane głównie przez najstarsze pokolenie mieszkańców – jako wspomnienie swojej aktywności lub jako obserwacja popularnego w regionie zwyczaju. Dla młodzieży szkolnej są organizowane Diecezjalne Spotkania Młodych w Kościerzynie, które od 2014 r. stanowiły przygotowania do Świątowych Dni Młodzieży.

W przeprowadzonych badaniach kult maryjny bardziej niż w pielgrzymkach był widoczny w funkcjonowaniu kół Żywego Różańca czy nabożeństwach. Można zaryzykować tezę, że przejawy religijności związane z czcią Matki Boskiej są ważniejsze w perspektywie lokalnej – ale nie regionu Kaszub, tylko pojedynczych wsi. Spotkania na majowych czy wspólny różaniec przy przydrożnych figurkach i krzyżach dają poczucie więzi w społeczności. Tradycyjne obchodzenie świąt przez mieszkańców gminy sprzyja nie tylko integracji wewnątrz społeczności, ale pełni również ważną funkcję dla rodziny. Dla członków rodzin, którzy wyemigrowali z gminy – czy to do miast, czy za granicę – święta są dobrą okazją do odwiedzenia krewnych: „Mamy dożynki, mamy tutaj, no odpusty są takie bogate, to przyjeżdżają krewni. Wszystkich Świętych, to wtedy wiesz, po prostu w domach się gromadzą, jest wspólny posiłek i to ich łączy. Wszystkie właściwie święta to ja tu widzę obcych ludzi, którzy pochodzą tu stąd, a którzy przyjeżdżają do swoich krewnych i odwiedzają się nawzajem” [K2_19]. Te słowa potwierdzają, że kultywowanie świąt pełni podwójną funkcję pozareligijną – z jednej strony podtrzymuje lokalne tradycje o charakterze wspólnotowym, z drugiej stanowi pewne spoiwo i okazję do spotkań dla rodzin, które głównie ze względów ekonomicznych opuściły gminę.

Język a praktyki religijne w gminie

Zinstytucjonalizowana dwujęzyczność do gminy Parchowo zawitała w 2010 r. (język pomocniczy w urzędzie), a umocniła się w 2011 r. (polsko-kaszubskie tablice z nazwami miejscowości). Jednak już wcześniej była obecna w sferze społecznej, co przejawiało się i przejawia do dziś również w obecności języka kaszubskiego w niektórych formach życia religijnego. Pomimo to, tak jak pisała Dołowy-Rybińska (2011), nabożeństwa w języku kaszubskim odbywają się jedynie w kilku parafiach na terenie całego regionu. Często w zależności od postrzegania rangi języka kaszubskiego i indywidualnego posługiwania się nim mieszkańcy gminy wyjaśniali brak ich języka regionalnego podczas cotygodniowych mszy. Księża, którzy opanowali standaryzowany kaszubski, niekiedy odprawiają mszę w tym języku, jednak ich przyjazd do parchowskich

parafii wiąże się zazwyczaj z ważnymi świętami i uroczystościami. Co ciekawe, niektórzy badani wskazywali konkretne parafie jako te, w których takie msze się odprawia regularnie, jednak taki stan rzeczy był demontowany przez jednego z proboszczów parafii na terenie gminy. Zastanawiając się, skąd wynika takie przeświadczenie, można domniemywać, że stanowi to wynik sukcesu promocji języka kaszubskiego, „o którym się mówi, że jest obecny w nabożeństwach”, a nie „którym się mówi podczas nabożeństw”.

Mieszkańcy gminy zwracali również uwagę na brak zakorzenienia takiej formy liturgii w tradycji kaszubskiej. Dla wiernych stanowi to rodzaj nowinki, która zrywa z tradycyjnym obrazem lepiej wykształconego księdza, posługującego się językiem oficjalnym, urzędowym. Standaryzacja i odgórne próby podnoszenia statusu języka kaszubskiego zmieniają ten obraz, wprowadzany język regionalny do liturgii zyskuje na znaczeniu i nie jest (stara się nie być) już odbierany jako język niższych warstw społecznych. Jeden z rozmówców ujął to słowami: „(...) msza kaszubska to jest raczej nowość, a nie tradycja. Jest to jakaś nowość, jest to jakaś ciekawostka, ale nie jest to coś, co było zakorzenione. Chociaż ludzie mówili wszyscy po kaszubsku, mówię o starych dziejach, ale msza była zawsze po polsku.” (Moderator: Paradoks trochę.) „Nie wiem, czy paradoks. Znaczy było tak przyjęte, że msza jako coś uroczystego była w języku polskim, ksiądz był zawsze wykształcony i używał języka, który był do tej obrzędowości przypisany” [K2_22].

Brak zakorzenienia języka kaszubskiego w praktykach religijnych jest widoczny nie tylko podczas nabożeństw. Jedna z rozmówczyń zauważała, że choć wychowywała się w domu, w którym język kaszubski był językiem codziennym, to wspólna modlitwa odbywała się po polsku. Przywołując wspólną modlitwę, mówiła: „Nawet są modlitwy po kaszubsku, chociaż no dla mnie te modlitwy też są właśnie takie obce, (...) nawet moja mama, mówiąc po kaszubsku, kiedy na przykład klękaliśmy do pacierza, to było po polsku” [K1_02].

Msze z kaszubską oprawą (prowadzone po kaszubsku, uzupełnione o kaszubskie pieśni) odbywają się jedynie przy większych świętach czy uroczystościach parafialnych, zazwyczaj wiąże się to z wizytą księdza z zewnątrz⁹. Wyjaśniając, czemu w jednej z parafii nie ma mszy w języku kaszubskim, jeden z proboszczów zwracał uwagę na konieczność dostojności słowa w liturgii, która nie jest możliwa bez znajomości oficjalnego, standaryzowanego języka kaszubskiego. Pomimo znajomości tego języka i deklarowania jego używania, rozmówca przytaczał: „kaszubski nadaje się do obory, ale nie do ołtarza” [K2_19]. Ta wypowiedź pozostawała w sprzeczności z późniejszym deklaramentem rozmówcy, że język kaszubski nie jest językiem „wiejskim”, czy ogólniej niższych warstw społecznych. Kolejny raz zapytajmy, z czego wynika ten rozdzźwięk? Być może o języku nie przystoi dziś mówić źle, skoro kaszubszy aktywiści zajęli się jego rewitalizacją.

Jedynym momentem realnego styku języka kaszubskiego z religijnością w badanej gminie były pieśni religijne, znane w całym regionie Kaszub – śpiewane podczas wspólnych pielgrzymek czy nabożeństw związanych z odmawianiem różańca: „Jak my zapraszaliśmy ten zespół kaszubski, to śpiewali po kaszubsku, o naszej Królowej Sianowskiej” [śpiew po kaszubsku] [K2_03].

Używanie (lub właściwiej nieużywanie) języka kaszubskiego podczas liturgii jest silnie związane z historią regionu i próbami zachowania odrębności etnicznej podczas kulturkampfu. Cytowany wyżej proboszcz, opowiadając o języku liturgii, mówił: „I ten język polski wchodził do nas tak bardzo stopniowo. Księża, no kazania były po polsku, chociaż w czasach kulturkampfu był zakaz głoszenia kazań po polsku, ale księża się z tego wymigiwali. W ten sposób, że mówił w czasie kazania; rozpoczynał kazanie w ten sposób, że: »In Namen des Vater und des Sohnes und des Heiligen Geistes, a terys che wom nasył zarzec«” [K1_09] (część z językiem kaszubskim zapisana fonetycznie – przyp. LO).

Próby wprowadzania języka kaszubskiego do sfery kościelnej nie miały dla mieszkańców gminy Parchowo znaczenia. Mimo przekładów Biblii czy modlitewników po kaszubsku język ten dla rozmówców nie ma rangi sakralnej. Obecność języka kaszubskiego podczas uroczystości czy świąt jest odbierana jako rodzaj ciekawostki czy nowinki, natomiast językiem związanym z doniosłością nabożeństw czy ogólną sferą *sacrum* pozostaje język polski.

Badania ukazały, że język kaszubski jest bardzo cenioną wartością grupy, jednak dwujęzyczność gminy i próby rewitalizacji języka kaszubskiego nie przełożyły się na nadanie mu rangi sakralnej. Język kaszubski jest jednak coraz częściej obecny w życiu religijnym, ale nie łączy się z regularnymi praktykami religijnymi, tylko z ważnymi świętami dla całego regionu.

⁹ Z dwóch proboszczów jeden określał się jako „Kaszuba”, znał język kaszubski, drugi pochodził z odległego regionu południowej Polski.

Przemiany religijności w gminie Parchowo

Naszycowany problem przesunięcia pokoleniowego w zakresie przeżyć wiary religijnej w innych badaniach społeczności kaszubskiej jest również widoczny w gminie Parchowo i silnie powiązany jest z kwestią indywidualizacji religii. W wywiadach ze starszym pokoleniem pojawiały się liczne obserwacje zmiany nastawienia i praktyk względem religii u osób z młodszych pokoleń. Te zmiany bywały związane z migracjami do miast i lepszym wykształceniem, jednak duży nacisk był kładziony na kultywowanie tradycji kaszubskiej, o czym świadczyła wypowiedź: „Oni gdzieś tam są wykształceni w wielkich miastach i wracają tutaj do Parchowa albo i nie wracają, (...) ale znam bardzo dużo wartościowych Kaszubów, bardzo fajnych, którzy kultywują tradycję kaszubską, a nie chodzą do kościoła” [K1_16]. Udział w liturgii już nie jest obligatoryjnym wskaźnikiem przynależności do swojej grupy etnicznej – nie trzeba być osobą wierzącą, by być „pełnowartościowym” Kaszubem.

Udział młodego pokolenia w praktykach religijnych był wiązany nie z kultywacją tradycji czy potrzebami duchowymi, lecz z obowiązkiem. W momencie zakończenia nauki w gimnazjum, który zbiega się z przyjęciem sakramentu bierzmowania, obowiązek się kończy. Dalsza nauka religii, w tym potwierdzanie obecności na nabożeństwach czy innych praktykach, nie jest potrzebna z punktu widzenia potencjalnego udziału w życiu religijnym (mając sakrament bierzmowania, można przystąpić do innych sakramentów). Z drugiej strony można się zastanowić nad kwestią właśnie tej kontroli, pod wpływem której możliwość przystępowania do kolejnych sakramentów uchodzi w tej społeczności za coś oczywistego. „Kiedyś to tu była praktycznie cała wieś, a teraz to tylko na szybcika, co mają bierzmowanie, bo ja później muszę podpisywać obecność (śmiech). (...) Także to jest poniekąd wymuszenie. (...) Od Boga się oddalają. Mało jest takich z prawdziwego zdarzenia, którzy chcieliby uczestniczyć w tych nabożeństwach. Także to różnie bywa z tym, z tą młodzieżą kochaną” [K1_12].

Różnice między pokoleniami widać również w emocjonalnym nastawieniu do ważności wydarzeń religijnych, nawet do cotygodniowych mszy. Młode pokolenie cechuje dystans do kwestii związanych z Kościołem, podczas gdy starsi mieszkańcy gminy wyczekują momentu świętowania – moment uczestnictwa w liturgii jest bardziej celebrowany. Przedstawicielka młodszego pokolenia mówiła: „Zawsze w niedzielę jest tak, że rodzice i moja babcia idą do kościoła na wpół do dziesiątej, a ja z mężem idę na wpół do dwunastej, także jak oni tutaj wyjeżdżają, to my jeszcze śpimy, jak oni są w kościele, to jakoś tam jemy śniadanie (...) pijemy kawę i czasami jest tak, że siedzimy, siedzimy, gadamy i „Jezu!”, patrzmy, „Boże... to już jest za pięć wpół do”, nie? A wpół do jest msza, to my się szybko zrywamy i w ogóle nie, a babcia gdzieś tam się wynurza wtedy (...) no i wtedy patrzy na zegarek...” [K1_04]. Ta wypowiedź pokazuje zmianę spojrzenia na kwestie religii. Młode osoby, które decydują się pozostać we wspólnocie kościelnej i praktykować, deklarowały jej ważność przy wypracowaniu innego stosunku do religijności i pewnym uświadomieniu nacisków starszego pokolenia.

Inną kwestią, na którą warto zwrócić uwagę w kontekście przeobrażeń życia religijnego badanej gminy, są modyfikacje niektórych zwyczajów i tradycji. Pewne normy czy reguły obowiązujące przy wybranych świętach stają się umowne i zdecydowanie mniej rygorystyczne w młodszych pokoleniach. W niektórych przypadkach można obserwować pewną wybiórczość i odrzucenie niuansów mających związek z wiarą ludową, splecioną z kulturą kaszubską. Jedna z badanych, a warto tu zaznaczyć, że była to osoba zaangażowana w życie kulturalne gminy, mówiła o transmisji pokoleniowej zwyczajów tak: „W Wielki Piątek u mojej babci absolutnie nie włączało się telewizora, absolutnie nie włączało się radia, chodziło się cały dzień o głódzie, to były takie bardzo drastyczne metody. Związane z Kościołem, ale też z tradycjami, mówię, kaszubskimi. W czwartek konieczne było przesadzanie kwiatów, konieczne grzebanie w ziemi, bo taka była nasza tradycja, że w Wielki Czwartek jak się coś tam zrobi w polu, jak się coś tam przy drzewkach przesadzi, poda im nową ziemię, to lepiej rosną. I te tradycje z ziemią kultywuję, natomiast z drastycznym piątkiem absolutnie nie!” [K1_16]. Tym samym badani byli świadomi przemian i dopuszczali ewoluowanie praktyk religijnych, jednocześnie nietrzymanie się starych zasad nie wykluczało postrzegania siebie jako osoby religijnej. Co więcej, taki stan rzeczy był wprost tłumaczony większym uświadomieniem w porównaniu do pokolenia starszego, co ogniskuje się na wyłączeniu poczucia obowiązku uczestnictwa w praktykach oraz włączeniu uwewnętrznionej potrzeby i odczuwania czasu odświętnego. „Wiem, że to może tak się wydaje z zewnątrz, niektórzy oceniają ludzi w kościele, bo oni chodzą i się modlą, a za chwilę w domu znowu coś tam się źle dzieje, coś się kłóca, rozrabiają, są nieuczciwi. Może jest częściowo w tym prawdy, nie wszyscy są jednakowi, nie wszyscy tak samo przyjmują jakieś tam wartości, ale ja to mogę powiedzieć o sobie i o więk-

szości moich współmieszkańców, których spotykam w kościele, że chodzą, bo lubią. (...) Jakoś niedziela jest takim dniem, kiedy chcę się inaczej poczuć, po prostu po to idę, żeby jakoś odświeżnie się poczuć. Chociaż ja interesuję się też innymi wiarami i czytam sobie na ten temat, i widzę, że te wiary mają wspólne wartości” [K2_22].

Średnie i młodsze pokolenie mieszkańców gminy formułowało precyzyjne wymagania co do atmosfery nabożeństw, ale również dostrzegalne było, że te oczekiwania wobec aury sacrum stały się po części sprywatyzowane. Rozmówcy, którzy deklarowali związek z lokalnymi tradycjami religijnymi, wskazywali na pewną niezależność wiary od Kościoła (jako instytucji, a nie wspólnoty). Jedna z mieszkanki gminy deklarowała: „Ja jestem katolikiem z dziada pradziada, jak to mówią, ale mi się wydaje, że Kościół nie jest najważniejszy, tylko Bóg i Matka Boska. No pewnie idzie się do kościoła, bo tam jest Dom Boży. A niektórzy mówią „O! Idę, a to za tych się modlę!”, nie, no czy ktoś musi wiedzieć, bo wszyscy muszą wiedzieć, gdzie ja się modlę i kiedy ja się modlę, i o co ja się modlę? To jest moje osobiste...” [K2_07].

Pomimo redefiniowania miejsca religii w swoim życiu mieszkańcy – również ci młodzi – nie rezygnują z zaangażowania we wspólnotowe święta. W rozmowach o młodym pokoleniu często zostawały przywołane praktyki, obrzędy z udziałem młodzieży – w wielu przypadkach dokonuje się transmisja tradycyjnych praktyk. Przykładem może być fragment wywiadu: (Moderator: Jakie są ważne tradycje kaszubskie tutaj, kulturowe i religijne?) „Do tej pory jeszcze cały czas gwiazdki chodziły tak jak przed Bożym Narodzeniem, to jedyna z takich, co by było. W tym roku też już po iluś tam latach, że na Wielkanoc dyngowali, chodzili po wiosce z koszykiem, bo to kiedyś my jako dzieci robiliśmy, a w tym roku od iluś lat znowu, widocznie jakieś tam nowe pokolenie, że też chodzili...” [K2_07]. W przedstawionej powyżej wypowiedzi zastanawiający jest zwrot „od iluś lat znowu” powtórzony w zmienionej formie dwukrotnie. Może to oznaczać, że w pamięci rozmówczyni istnieje czas całkowitego zaniechania przez młodzież praktyk religijnych czy udziału w ludowych obrzędach. A stan obecny jawi się jej jako stan powrotu do tradycji i odbudowywania zaangażowania młodzieży – przynajmniej w te obrzędy nawiązujące do ludowych korzeni. W tym miejscu ciekawe okazuje się pytanie, na ile bogate obrzędy religijne w gminie są jej tradycją, a na ile pewną rekonstrukcją. Otwarte pozostaje pytanie, dlaczego wobec tego ciągłość tradycji została przerwana i czyja aktywność sprawiła, że została wznowiona.

Wypowiedzi, które prorokują schyłek religijności i koniec międzypokoleniowego przekazu wzorców religijności, w tym kaszubskiej religijności, są kontrastowane z opiniami, według których taki stan jest typowy dla młodzieży, niezależnie od wpływów nowoczesnych wzorców – według niektórych badanych jest to syndrom wieku, a nie czasów. „I dla mnie niedziela bez kościoła to nie jest niedziela.” (Moderator: I nikt się raczej nie wyłamuje?) „Nie, nie. Młodzi się trochę buntują teraz już, no ale to...” (Moderator: Ale też chodzą?) „No oczywiście, że tak” [K2_07]. Inna mieszkanka o zmianie pokoleniowej mówiła: „My idziemy, pokazujemy, jak robimy, to nasze dzieci też to widzą, myślę, że słowa nie mają takiego znaczenia jak przykład, nasze czyny, a większość ludzi tu jest wierzących i praktykujących. Tu rzadko jest tak, żeby ktoś tam, jak chodzi o religię, większość jest wyznawców katolicyzmu” [K2_20].

Zmiany w nastawieniu do religijności wśród przedstawicieli młodego pokolenia są również częściej akceptowane (nierzadko również wspierane) przez pokolenie średnie, a nawet starsze. Współczesna rzeczywistość, która jest następstwem m.in. takich czynników jak liczne migracje czy postęp technologiczny, wplotła w religijne życie gminy prywatyzację, indywidualizację – rozbudziła nowe oczekiwania wobec sfery *sacrum*. Obecnie dla mieszkańców gminy zmiany dotyczą głównie sfery praktyk religijnych, selekcji obrzędów – kwestie samej wiary odsuwając na margines. W wywiadach najmłodsze osoby – mające koło dwudziestu lat – deklarowały przynależność do wspólnoty katolickiej oraz nie zawsze regularne uczestnictwo w niedzielnych nabożeństwach. Obawy o całkowite odejście od kaszubskich obrzędów religijnych były kierowane w stronę jeszcze młodszych mieszkańców gminy. Wiązały się one również z zachowaniem młodzieży podczas nabożeństw: „(...) kościół jest cały czas pełen, no widzi się, ale chociaż tak jak już młodzi... to widzi się, że na zewnątrz stoją, gdzieś idą papierosy palić, młodzi to już tam tak 15–16-latki, to jest takie nie bardzo” [K1_10].

Podobne obserwacje dotyczące zachowania młodzieży opisywał Stefan Czarnowski (1956: 104) w studiach nad wiejskim typem pobożności: *Młodzież męska zachowuje się przeważnie indyferentnie. Jeśli chodzi w niedzielę do kościoła, to daje często do zrozumienia, że czyni to dla spotkania innych, nie wchodzi do wnętrza, czasami nawet zachowuje się ostentacyjnie lekceważąco, paląc, rozmawiając głośno i śmiejąc się pod kościołem w czasie nabożeństwa* (Czarnowski 1956: 104). Socjolog upatrywał w tym zachowaniu

ogólnego charakteru religijności, która wzmacnia się z wiekiem, natomiast nie świadczy o ogólnych przemianach we wzorach praktykowania. Gdyby analiza Czarnowskiego okazała się trafna dla współczesnych czasów, odejście od praktyk religijnych, przynajmniej w sferze wspólnotowej, na tym terenie będzie przebiegać wolniej, niż można przewidywać na podstawie ogólnych trendów.

W tym miejscu uzasadnione jest mówienie o pewnej hybrydowości kaszubskiej religijności – z jednej strony zachowują się zmodyfikowane formy wspólnotowe, zaś z drugiej można zaobserwować pokoleniowo zróżnicowane potrzeby indywidualizacji religii. Ważnym pytaniem pozostaje to, na ile funkcjonalna w procesie tych przemian jest więź etniczna.

Etnocentryzm religijny

Zastanawiającą i ważną cechą religijności mieszkańców gminy Parchowo okazał się etnocentryzm religijnych. Z niektórych rozmów wyłoniło się postrzeganie grupy własnej – kaszubskiej – jako grupy, która jest ostoją wiary katolickiej. Nie zaobserwowano stricte zjawiska, które Czarnowski (1956: 91) nazywał nacjonalizmem religijnym, lecz pewną jego formę. Badani Kaszubi nie odwoływali się do szczególnej religijności Polaków, lecz do kaszubskości religijności, która stanowi pewien etos grupy. Właśnie mówienie o specyficznej formie religii, o jej „kaszubskości” potraktowałam jako przejaw etnocentryzmu, rozumianego jako traktowanie wartości centralnych grupy własnej jako punktu odniesienia w ocenie i stosunku do innych grup (Boksański 2002: 195).

Kontrastowano siebie – Kaszubów – z ogółem Polaków czy Europejczyków, stawiając się w pozycji zbiorowości bardziej moralnej, o bogatszej kulturze duchowej. Z drugiej strony można było zauważyć częste przyrównywanie do górali, którzy zgodnie z podobnie skonstruowanym stereotypem, również uchodzą za grupę niezwykle religijną. Za przykład takiego stanowiska może posłużyć fragment wywiadu: (Moderator: A jak ważny jest według pani dla Kaszubów Kościół?) „No to jest jedna z podstaw. Jak górale, tak i Kaszubi. Oj, to jest prawie tutaj...no są przybysze, mamy też tak te 95% wszystko Katolicy, nie.” (Moderator: Czyli na przykład nie zna pani osoby która by była Kaszubą i nie chodziła do kościoła?) „Niemożliwe. Po prostu to jest niemożliwe. Nie, naprawdę nie znam” [K1_17]. Inna osoba nie wyrażała aż tak stanowczej opinii, uwzględniając jedność wiary w całym kraju: (Moderator: A jakieś ważne tutaj tradycje są obchodzone, typowe dla Kaszubów?) „One są bardziej związane z wiarą katolicką i są pewnie większe niż w innych regionach Polski, przy czym to się wiele nie różni, bo to jest wiara” [K2_15]. Niezależnie od siły i zasięgu postrzegania Kaszubów jako wyjątkowych przez rozmówców część badanych utożsamiała święta, które przecież są obecne w innych regionach Polski, za typowe jedynie dla omawianego regionu: (Moderator: Są jakieś tradycje charakterystyczne dla Kaszubów?) „To musielibyśmy się do kościoła przejść, ale przede wszystkim święta kaszubskie, Zielone Świątki tutaj są, nie wiem, czy dalej u was są, Święta Bożego Narodzenia, Wielkanocne to takie typowe dla tego regionu. Ja mówię o tym, co ja wiem” [K2_11].

Jednym z argumentów potwierdzających wyjątkowość terenu dla badanych były własne doświadczenia z miast spoza regionu. Poniższy fragment kontrastuje grupę własną z coraz bardziej świeckimi dużymi miastami: (Moderator: A pani już wspominała trochę o roli Kościoła katolickiego jakby w tej kaszubskości, dla Kaszubów. Czyli to jest ważne, tak?) „Jest to ważne, wie pani co, mam takie porównanie, mówimy tu o takich, to tak...dla mnie to jest taki najprostszy test. Kiedy są święta, nie mówimy o wielkich świętach, typu Boże Narodzenie, Wielkanoc czy tam Wszystkich Świętych i tak dalej, nie mówimy o takich obowiązkowych. Mówimy o takich świętach, na przykład trzeciego maja było Matki Bożej Królowej Polski, niedawno. (...) zdarzyło mi się kilka razy (...) być właśnie przy okazji tych innych świąt, często właśnie tych majowych, ale innych czasem też, być w kościele gdzieś indziej, typu, raz byłam w Gdańsku, raz byłam w Lublinie u znajomych. O, w Sopocie kiedyś byłam. I tam nie było tak jak u nas. U nas jest cały kościół podczas takich świąt. Tam nie. No w sumie nie ma obowiązku, nikt nie musi, nie ma żadnego, ani grzech, ani nic, jak się nie pójdzie. Ale chodzi o to podejście. Widać tę różnicę wyraźnie. (...) Tutaj jest takie święto, to ludzie są jednak w kościele. Tam nie” [K1_15].

Interesujące w tym kontekście jest również przyrównywanie Kaszubów do innych grup regionalnych (jak wspominałam, głównie górali), które stereotypowo również uchodzą za religijne, a których obrządku i tradycje często pozostają podobne i zbieżne z kaszubskimi, nawiązując wspólnie do pobożności ludowej i odrębności etnicznej. W jednym z wywiadów zostało podkreślone ponadprzeciętne zaangażowanie górali w życie Kościoła: (Moderator: Kościół katolicki, jaka jest tutaj jego rola, na Kaszubach?) „Bardzo dużą, rola

Kościół jest ogromna, podobnie oceniam jak w górach, Kaszubi, jak i górale są szczególnie związani z Kościołem. Są bardzo religijni, czynnie uczestniczą w kościele, chodzą na msze” [K1_00].

Kolejna strona etnocentryzmu jest widoczna w kontekście przemian religijności na badanym terenie. Tak jak pisałam w innej części – przemiany (głównie pokoleniowe) istniały w świadomości badanych. Bardzo ciekawa natomiast okazała się etnocentryczna interpretacja tych przeobrażeń. Zauważalny spadek uczestnictwa w uroczystościach i świętach religijnych był kontrastowany z obrazem całkowitego zaniku tych praktyk w pozostałych rejonach kraju. Co równocześnie stawia grupę własną jako pewnego rodzaju bastion, jedno z ostatnich miejsc ważnego kultu czy ważnych obrzędów w całym kraju. W jednym z wywiadów pojawiła się opinia porównująca młodzież kaszubską z polską i europejską, na tle których ta kaszubska pozostaje najwierniejsza zasadom wiary katolickiej: (Moderator: A jak młodzi często chodzą do kościoła, jak się chodzi w niedzielę do kościoła, to sporo młodych czy starszych?) „Sporo młodych, właściwie tutaj nie widać takiego odchodzenia od Kościoła przez ludzi młodych, chociaż jest to proces widoczny w Polsce i Europie, że dużo młodych, pomimo że byli ochrzczeni, nie praktykują, nie chodzą do Kościoła” [K2_15].

Te wypowiedzi świadczą o wciąż obecnej silnej identyfikacji Kaszubów z religijnością. Kaszubskość religii jawiła się jako jeden z centralnych punktów w mówieniu o własnej tożsamości. W tym świetle ciekawe staje się to, że większość badanych oprócz poczucia bycia Kaszubem deklarowała bycie Polakami, jak również w większości Europejczykami. Mimo złożonych identyfikacji wartości związane z religią wiążą wyłącznie z tożsamością kaszubską.

Podsumowanie

Dokonana analiza była próbą odtworzenia związku między tradycyjną religijnością a tożsamością etniczną Kaszubów, jednak może stać się przyczynkiem do pogłębienia refleksji nad ujmowaniem religijności w kategoriach przynależności etnicznej. Na przykładzie Kaszubów warto rozważyć, jakie funkcje spełnia religijność w tworzeniu się wspólnoty etnicznej i podtrzymywaniu jej integralności.

Jak pokazał materiał empiryczny i inne badania kaszuboznawsze, często trudno oddzielić to, co świeckie, od tego, co religijne w kulturze Kaszubów. Opisane praktyki i obyczaje wskazują na potwierdzanie tez o silnym zakorzenieniu religii w kulturze kaszubskiej. Badania potwierdziły obecność autostereotypu religijnego Kaszuba, który często łączył się z etnocentryzmem religijnym. Kaszubskość religii stanowi pewien etos badanej grupy i jedną z jej centralnych wartości, co może być uwarunkowane historycznie.

Historia Kaszub jako terenu pogranicza wymuszała na Kaszubach redefiniowanie tożsamości narodowej spajanej z deklaracją wyznaniową, tworząc tym samym specyficzne nastawienie do kwestii wiary. Religia była traktowana jako ostoją kaszubskich wartości, przez co można w opisanych zwyczajach zauważyć zjawisko etniczności religii. Wytworzona w procesie inkulturacji religijność zawierała przejawy pobożności ludowej, skupiając akcenty na wspólnotowym charakterze rytuałów, pielgrzymowaniu i związanym z nim partykularyzmem czy kultem maryjnym. Główne przejawy religijności zbiorowej obecnie na Kaszubszczyźnie pełnią bardzo ważną funkcję w procesie więziotwórczym, spajającym lokalną społeczność oraz podtrzymującą odrębność etniczną.

Jednak koniecznością jest uwzględnienie przemian, którym podlegają tak religijność, jak i kaszubska kultura. Badania uwidoczniły przesunięcie akcentów w praktykach, które łączyły się z indywidualizacją i prywatyzacją religii, zwłaszcza w młodym pokoleniu. Mieszkańcy gminy Parchowo wykreowali nowe oczekiwania wobec sfery sacrum – dochodzi do „odsiewania” niektórych ludowych elementów z praktyk, które są uciążliwe we współczesnych czasach, dopasowywania zwyczajów do współczesnego trybu życia. Jednak zastanawiające jest podtrzymywanie wspólnototwórczych rytuałów związanych z religią. Oczywiście nierozstrzygnięte pozostaje pytanie, na ile ta zetniczowana, wspólnotowa religijność jest inscenizacją, a na ile wiąże się z wiarą. Jednocześnie nie widzę konieczności patrzenia na te dwie perspektywy rozłącznie.

Ważnym wnioskiem płynącym z badań w gminie Parchowo jest traktowanie religii jako pewnej etnicznej linii demarkacyjnej. Kaszubska religijność przez obrzędowość charakterystyczną dla tradycyjnego typu religijności i elementy etniczujące może być traktowana jako cecha odróżniająca społeczność, za czym przemawia również pojawienie się specyficznego etnocentryzmu religijnego.

Bibliografia

- Bednarek A. (2015), *Religijność a tożsamość kaszubska na przykładzie młodych Kaszubów. Zarys zagadnienia w świetle literatury i wstępnych badań antropologicznych*. „Etnografia. Praktyki, Teorie, Doświadczenia”: 1/2015: s. 40–58.
- Bokszański Z. (2002), *Etnocentryzm*. [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 4. Warszawa: Oficyna Naukowa, s. 195–198.
- Borzyszkowski J. (2000), *Z dziejów Kościoła katolickiego na Kaszubach i Pomorzu w XIX i XX wieku*. Gdańsk-Pelplin: Instytut Kaszubski.
- Borzyszkowski J. (2005), *Mòdrò Kraina. Dzieje i współczesność gminy Parchowo*. Gdańsk–Parchowo: Urząd Gminy Parchowo oraz Instytut Kaszubski w Gdańsku.
- Borzyszkowski J. (2010), *Antropologia Kaszub i Pomorza. Badania. Kultura. Życie codzienne*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Bukraba-Rylska I. (2008), *Religijność ludowa i jej niemuzyczny krytycy*. „Znak”: 3, s. 11–30.
- Bukraba-Rylska I. (2013), *Socjologia wsi*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ciupak E. (1973), *Katolicyzm ludowy w Polsce*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Czarnowski S. (1956), *Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*. [w:] tenże, *Dzieła*, t. 3. Warszawa: PWN, s. 88–107.
- Dołowy-Rybińska N. (2011), *Języki i kultury mniejszościowe w Europie: Bretończycy, Łużycanie, Kaszubi*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Galek A. (1983), *Praktyki religijne jako przejaw pobożności ludowej (na przykładzie wybranych społeczności lokalnych Lubelskiego Zagłębia Węglowego)*. [w:] W. Piwowarski (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 199–220.
- Mazurek M. (2009), *Język jako wyznacznik tożsamości kaszubskiej*. [w:] Nowicka E. (red.), *Kulturowa odmienność w działaniu. Kultury i narody bez państwa*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos, s. 79–94.
- Mazurek M. (2010), *Język, przestrzeń, pochodzenie. Analiza tożsamości kaszubskiej*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Mazurek M. (2014), *Tożsamość kaszubska – dziś (i jutro?)*. „Studia Humanistyczne AGH”: 3(13), s. 131–143.
- Obracht-Prondzyński C. (2002), *Kaszubi: między dyskryminacją a regionalną podmiotowością*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński C. (2003), *W kregu problematyki kaszubsko-pomorskiej: studia i szkice*. Gdańsk: Instytut Kaszubski.
- Obracht-Prondzyński C. (2009), *Rytuały nowe i „stare jak nowe”, czyli o zmianach w kulturze kaszubskiej*. [w:] D. Rancew-Sikora, G. Woroniecka i in. (red.), *Kreacje i nostalgie. Antropologiczne spojrzenie na tradycje w nowoczesnych kontekstach*. Warszawa: Polskie Towarzystwo Socjologiczne, s. 78–96.
- Obracht-Prondzyński C. (2012), *Dylematy związane z kaszubską tożsamością*. [w:] K. Kleina, C. Obracht-Prondzyński (red.), *Spoleczność kaszubska w procesie przemian. Kultura – Tożsamość – Język*. „Zespoły senackie”: 12. Wyd. Kancelaria Senatu, s. 19–33.
- Perszon J. (2001), *Kultura ludowa Kaszubów w procesie przemian*. [w:] J. Borzyszkowski, C. Obracht-Prondzyński (red.), *Badania kaszuboznawcze w XX wieku*. Gdańsk: Instytut Kaszubski, s. 56–74.
- Perszon J. (2010), *Pobożność ludowa – zmierzch czy transformacja?* „Ateneum Kapłańskie”: 155: s. 228–246.
- Perszon J. (2011), *Kultura religijna jako element tożsamości Kaszubów*. [w:] A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski (red.), *Wielkie Pomorze. Tożsamość i wielokulturowość*. Gdańsk–Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej w Słupsku, s. 43–75.
- Piwowarski W. (1983) (red.), *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana. Praca zbiorowa*. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Synak B. (1998), *Kaszubska tożsamość. Ciągłość i zmiana*. Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Szultka Z. (1991), *Język polski w Kościele ewangelicko-augsburskim na Pomorzu Zachodnim od XVI do XIX wieku*. Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Szultka Z. (1996), *Liczba Kaszubów na kaszubskim obszarze językowym Pomorza Zachodniego w XIX wieku*. [w:] A. Sakson (red.), *Pomorze – trudna ojczyzna? Kształtowanie się nowej tożsamości 1945–1995*. Poznań: Instytut Zachodni, s. 23–70.

- Szultka Z. (2000), *Kaszubi w społeczności Pomorza. Główne linie rozwoju*. [w:] J. Borzyszkowski, D. Albrecht (red.), *Pomorze – mała ojczyzna Kaszubów: historia i współczesność*. Gdańsk, Lubeka: Instytut Kaszubski, s. 46–105.
- Tokarska-Bakir J. (2000), *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Kraków: Universitas.
- Zowczak M. (2013), *Biblia ludowa: Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

JAK RELIGIJNI? WNIOSKI Z WYWIADÓW KOGNITYWNYCH DLA BADANIA RELIGIJNOŚCI POLAKÓW

How religious? Conclusions of cognitive interviews for research about religiosity of Poles

Streszczenie

Przemiany religijności, opisywane zarówno z perspektywy teoretycznej, jak i w literaturze bazującej na wynikach badań empirycznych, znacznie trudniej uchwycić za pomocą sondażu. Być może statystyki – z natury konserwatywne – nie są w stanie zobrazować przemian, którym przypuszczalnie ulegają znaczenia pojęć zawartych w pytaniach kwestionariuszowych.

Metoda wywiadów kognitywnych, rozwijana od lat osiemdziesiątych XX w. w celu testowania ankiet, służy identyfikowaniu potencjalnych źródeł błędów w odpowiedziach badanych i podnoszeniu trafności oraz przejrzystości narzędzi (Willis 1999; Collins 2003; Drennan 2003; Tourangeau 1984). Jest także wykorzystywana do badania problemów związanych z brzmieniem pytań w istniejących kwestionariuszach. Użycie wywiadów kognitywnych prowadzi do poznania sposobu rozumienia i interpretowania pytań ankietowych przez respondentów oraz sposobu dochodzenia do udzielanych odpowiedzi. Referat, bazujący na wynikach badań empirycznych, prowadzonych przez autorkę metodą wywiadów kognitywnych, prezentuje zróżnicowanie religijne Polaków w obrębie wyłanianych przez sondaże grup. Odkrywa rozumienie pojęć używanych w pytaniach kwestionariuszowych dotyczących religijności z WVS, sondaży CBOS czy ISKK, sposobu dochodzenia do odpowiedzi przez badanych oraz porusza konsekwencje, jakie niesie to dla interpretacji przemian religijności w Polsce.

Słowa kluczowe: religijność, sondaż, wywiad kognitywny, rozumienie pojęć, interpretowanie pytań ankietowych

Abstract

The transformation of religion, described both from the theoretical perspective, as well as in the literature based on the results of empirical research, there is much harder to capture using a survey. Perhaps the statistics – inherently conservative – are not able to illustrate the change, of the meaning of the concepts contained in the survey questions.

Cognitive interview methods have been developed since 1980s, to pre-test questionnaires to identify potential sources of response error and to ensure clarity and relevance (Willis 1999, Collins 2003, Drennan 2003, Tourangeau 1984). They can also be used to assess the coherence and problems with wording and framing of existing questions, images and information. Utilizing cognitive interviewing techniques leads to understanding how the questions or tasks are perceived and interpreted from the respondent's perspective. In this paper I present the results of the study of using cognitive interviews on questions about the religiosity. The paper presents the diversity of religious Poles, discovers understanding of terms used in survey questions about the religiosity from the WVS, CBOS or ISKK polls and the way of arriving at an answer. It also mentions the consequences for the interpretation of the change of religiosity in Poland.

Keywords: religiosity, survey, cognitive interview, understanding concepts, interpreting questionnaires

Wstęp

Przemiany religijności, opisywane zarówno z perspektywy teoretycznej, jak i na podstawie badań jakościowych, trudniej uchwycić w sondażu. Jednocześnie na potrzebę poznania, czy i w jakim stopniu podstawowe wskaźniki (tj. autodeklaracje wiary i praktyk religijnych) świadczą o wewnętrznej religijności badanych, od lat zwracają uwagę socjologowie religii (Mariański, Zareba 2002; Grabowska, Szawiel 2005; CBOS 2012). Stoi za tym przypuszczenie, że być może statystyki – z natury konserwatywne – nie są w stanie uchwycić przemian, wręcz przeciwnie – konserwują obraz zmiany społecznej. Nie wiadomo, co kryje się pod pojęciami, których używają autorzy – jak ludzie rozumieją bycie „wierzącym”, „religijnym” itd. W tej sytuacji pomocne okazują się wywiady kognitywne. Metoda wywodząca się z psychologii społecznej i kognitywnej oraz jej połączenia z metodologią badań społecznych sięga lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku. Rozwijana głównie w Stanach Zjednoczonych od lat osiemdziesiątych XX wieku była dominującą techniką badań pilotażowych nie tylko w akademickich, ale także komercyjnych i publicznych ośrodkach badań sondażowych, podobnie jak w wielu instytutach statystyki publicznej (Beatty, Willis 2007: 288). Wywiady kognitywne są techniką pretestowania, narzędziem diagnostycznym, ukazującym procesy, których respondent używa do rozumienia pojęć i przypisywania im znaczenia (Willis 1999; Collins 2003; Drennan 2003). Metoda ta służy identyfikowaniu potencjalnych źródeł błędów w odpowiedziach badanych i podnoszeniu trafności oraz przejrzystości narzędzi, w związku z czym może być wykorzystywany nie tylko jako jedna z technik pilotażu, ale również później.

Zasadniczo wywiady kognitywne dzielą się na dwa typy, jednak ich wspólnym celem jest wywołanie u respondenta dodatkowej wypowiedzi związanej z odpowiedzią udzieloną na pytanie kwestionariusza. Wypowiedź ta stanowi podstawę oceny pytania, dzięki temu, że jest źródłem wiedzy o poznawczych procesach zachodzących pod wpływem pytania kwestionariuszowego (Beatty, Willis 2007: 288). Warto więc podkreślić, że ocena pytania jest dokonywana z perspektywy respondenta. Wywołanie dodatkowych źródeł informacji jest niezbędne z uwagi na to, że podczas realizacji standaryzowanego wywiadu kwestionariuszowego procesy poznawcze pozostają nieuchwytnie, dostępna jest jedynie informacja o ich produkcie końcowym. Wywiady kognitywne umożliwiają wgląd w same procesy, dlatego że obserwacji podlegają kolejno: 1) rozumienie pytania (jego intencji, terminów w nim zawartych); 2) wydobywanie z pamięci potrzebnych informacji (rodzaj informacji, strategie przypominania); 3) podejmowanie decyzji, formułowanie sądu (motywacja i włożony wysiłek, chęć ujawnienia prawdziwego sądu); 4) formatowanie odpowiedzi (dopasowywanie sądu do zaproponowanych przez badacza kategorii) (Grzeszkiewicz-Radulska 2012: 122). Gordon B. Willis dodaje (1999: 2), że procesy poznawcze mogą nieco inaczej przebiegać w zależności od typu pytania kwestionariuszowego.

Dwa wspomniane sposoby, stawiające sobie za cel odsłonięcie wymienionych procesów poznawczych, to technika myślenia na głos (*thinking-aloud*) oraz technika pytań pogłębiających – *probing* (Beatty, Willis 2007). W omawianym dalej badaniu głównie wykorzystana została technika *thinking-aloud*, a dodatkowo posłużono się pytaniami pogłębiającymi. Najprościej mówiąc, głośne myślenie polega na tym, że respondent jest proszony, aby na bieżąco werbalizował swoje myśli, w trakcie gdy odpowiada na pytanie kwestionariusza. Relacja ta jest najczęściej nagrywana (ewentualnie notowana), a spisane nagranie nazywa się protokołem werbalnym. Rolą ankietera jest wprowadzenie badanego w temat, zaprezentowanie mu jego zadania, a w dalszej części podtrzymywanie u respondenta stanu, w którym werbalizuje on własne myśli i nie odbiega przy tym od tematu. Z zasady ingerencja ankietera w wypowiedź respondenta powinna być możliwie jak najmniejsza (Beatty, Willis 2007: 30). Po zakończeniu wypełniania ankiety warto wykorzystać drugi rodzaj wywiadów kognitywnych, to znaczy przez sondowanie dopytać o niepogłębione przez ankietowanego terminy lub użyte przez niego sformułowania. Zaleca się połączenie sondowania i myślenia na głos, aby wydobyć jak najwięcej informacji o interpretacjach badanych i przemyśleniach dotyczących kwestionariusza (Priede, Farral 2011).

Niezależnie od tego, czy techniką zbierania materiałów jest myślenie na głos, czy sondowanie, rezultatem wywiadów kognitywnych są materiały jakościowe. W wywiadach kognitywnych biorą udział jednostki o takich cechach, jakie spełniają kryteria udziału w badaniu za pomocą danego kwestionariusza (Hofmeyer, Sheingold, Taylor 2015: 263). Są to więc niewielkie próby celowe, składające się z od kilku do kilkudziesięciu respondentów. Paul C. Beatty i Gordon B. Willis postulują, aby badania prowadzić w rundach składających się z 5–15 wywiadów i kontynuować tę procedurę do czasu, w którym kolejne rundy przestaną ujawniać nowe problemy z pytaniem (2007: 296).

Na koniec prezentacji metody warto wskazać na zalety i wady wywiadów kognitywnych. Głośne myślenie, pierwotny sposób ich realizacji, jest wartościowym źródłem informacji o zachodzących procesach poznaw-

czych, czego dowiedli K. Anders Ericsson i Herbert A. Simon, dostarczając bezpośrednich inspiracji do rozpoczęcia jego stosowania. Wykorzystali rozległy dorobek empiryczny psychologii poznawczej i udowodnili m.in., że myślenie na głos, jako czynność dodatkowa, nie zmienia struktury ani toku procesów poznawczych związanych z realizacją podstawowego zadania. Ericsson i Simon (1980) twierdzili, że protokoły werbalne są bardziej wiarygodne, jeśli dotyczą informacji, które badany ma w pamięci krótkotrwałej (w przeciwieństwie do informacji z pamięci długotrwałej) i kiedy sama werbalizacja nie zmienia diametralnie procesów myślowych (np. nie obejmuje późniejszych wyjaśnień). W związku z tym niektóre pytania kwestionariuszowe doskonale nadają się do pogłębiania za pomocą wywiadów kognitywnych (Presser i in. 2004: 113).

Przewagą myślenia na głos nad sondowaniem jest to, że myślenie na głos jako czynność równoległa do procesów poznawczych jest mniej podatne na różne formy zniekształceń wynikających z racjonalizacji własnych zachowań i przyjmowania strategii mających je uzasadnić w oczach odbiorcy (Loftus 1984: 61). Dodatkowo, ze względu na to, że rola ankietera jest stosunkowo bierna, a jego zachowanie w dużym stopniu zestandaryzowane, złagodzony jest problem artefaktualności danych, mogący wystąpić na skutek oddziaływania ankietera. Prowadzenie wywiadów kognitywnych z wykorzystaniem techniki *thinking-aloud* nie wymaga także żadnych szczególnych kompetencji od ankietera (Beatty, Willis 2007: 292).

Na niekorzyść tej techniki przemawia argument mówiący, że jak zauważono, nie wszyscy respondenci radzą sobie równie dobrze z zadaniem myślenia na głos – u niektórych (mniejszości) czynność ta przebiega dość nieporadnie, co powoduje, że uzyskane materiały są niepełnowartościowe. Przyczyny tej sytuacji upatruje się jednak nie w „nieporadnym” przebiegu procesów poznawczych, ale w zdolnościach werbalizacyjnych. Nie odkryto istotnych zależności między tą umiejętnością a innymi cechami respondentów (Grzeszkiewicz-Radulska 2012: 123). Wadą wywiadów kognitywnych jest też to, że nie został jak dotąd wypracowany schemat prowadzenia, analizy i raportu z ich realizacji (Beatty, Willis, 2007; Boeije, Willis, 2011; Knafl i in. 2007; Levine i in. 2005; Presser i in. 2004). W literaturze zwraca się też uwagę, że strona merytoryczna wywiadów kognitywnych, zarówno głośnego myślenia, jak i sondowania, wymaga dalszej eksploracji (Buers i in. 2014: 327).

Metodologia badań własnych

Wywiady kognitywne były zrealizowane od maja do lipca 2016 r. Celem przeprowadzonych wywiadów było przede wszystkim poznanie, jak respondenci rozumieją pytania dotyczące religijności oraz jak dochodzą do udzielanej odpowiedzi. W drugiej kolejności celem było poznanie rozumienia terminów używanych w badaniach nad religijnością. Celowa próba (N=18) obejmowała osoby dorosłe, w różnym wieku i o zróżnicowanym statusie społeczno-ekonomicznym, a także o różnym stosunku do religijności. Ze względu na to, że w badaniach, których kwestionariusze były poddane wywiadam kognitywnym, biorą udział w ogólnopolskiej próbie badanych, starano się zachować proporcje osób wierzących, niewierzących, praktykujących rzadko, regularnie i często, jak również wcale. Wszystkie wywiady były nagrywane i trwały od 20 do 86 min (średnia: 58 min). Rozmówcy wypełniali trzy krótkie ankiety – pierwszą składała się z wybranych pytań dotyczących religijności z kwestionariusza World Values Study, druga – z badania CBOS, a trzecia – Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego.

Pomiędzy ankietami rozmówcom zadawano kilka (takich samych) pytań pogłębiających wybrane kwestie. Ze względu na brak możliwości zaprezentowania bardzo obszernego materiału wynikowego artykuł prezentuje wybrane wnioski, dwojakiego rodzaju. Pierwsze dotyczą pytań, które w różnym brzmieniu pojawiały się we wszystkich kwestionariuszach. Ich analiza porównawcza ukazuje konsekwencje płynące z badania dla układania pytań ankietowych. Drugi rodzaj wniosków, prawdopodobnie bardziej interesujący, to ilustracja na kilku przykładach konsekwencji płynących z badania dla interpretacji religijności Polaków. Wszystkie cytaty pochodzą z nieopublikowanego badania własnego autorki, w nawiasach umieszczono ciągłą numerację wywiadów w celu kojarzenia ich, jeśli jest więcej niż jedna wypowiedź rozmówcy.

Uczestnictwo w praktykach religijnych – chodzenie do kościoła

W pierwszej kolejności warto przyjrzeć się brzmieniu pytań dotyczących częstości chodzenia do kościoła. Zgodnie z kwestionariuszem WVS brzmi ono następująco:

„Nie licząc ślubów, chrztów i pogrzebów, jak często chodzi Pan(i) do kościoła?

1) Częściej niż raz na tydzień

- 2) Raz na tydzień
- 3) Raz w miesiącu
- 4) W Boże Narodzenie, Wielkanoc lub w inne święta
- 5) Raz na rok
- 6) Rzadziej niż raz na rok
- 7) Nigdy lub prawie nigdy
- 1) Trudno powiedzieć”.

Tę samą kwestię w Europejskim Sondażu Społecznym mierzy się następująco:

„Poza sytuacjami szczególnymi, takimi jak śluby czy pogrzeby, mniej więcej jak często bierze Pan(i) obecnie udział w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych?

- 1) Codziennie
- 2) Częściej niż raz w tygodniu
- 3) Raz na tydzień
- 4) Co najmniej raz w miesiącu
- 5) Tylko z okazji szczególnych świąt
- 6) Jeszcze rzadziej
- 7) Nigdy
- 88 (Trudno powiedzieć)”.

Z kolei w standardowym badaniu CBOS znajduje się pytanie nieco krótsze:

„Czy bierze Pan(i) udział w praktykach religijnych, takich jak: msze, nabożeństwa lub spotkania religijne?

- 1) Tak, zazwyczaj kilka razy w tygodniu
- 2) Tak, raz w tygodniu
- 3) Tak, przeciętnie jeden lub dwa razy w miesiącu
- 4) Tak, kilka razy w roku
- 5) czy też w ogóle Pan(i) w nich nie uczestniczy?”

Na podstawie wywiadów kognitywnych okazuje się, że istotne jest zwrócenie uwagi na pięć kwestii. Po pierwsze, można się zastanawiać, jak badani rozumieją termin „chodzić do kościoła”, a konkretnie, czy utożsamiają go z „udziałem w mszach, nabożeństwach lub spotkaniach religijnych”. Być może niektórzy zaliczają do chodzenia również wejście do kościoła na indywidualną, krótką modlitwę lub też – w skrajnym przypadku – zwiedzanie kościoła. Dzięki badaniu wiadomo, że uzupełniając ankietę z takim pytaniem, badani utożsamiają chodzenie do kościoła z udziałem w mszach i innych spotkaniach religijnych. Mimo że część rozmówców ma w zwyczaju zachodzić do kościoła po drodze do pracy czy przy innej okazji, to tych indywidualnych wejść nie wlicza do „chodzenia do kościoła”. Nadal jednak nie bez znaczenia jest użycie w treści pytania konkretnych praktyk, ponieważ badani wahają się, czy w swojej odpowiedzi powinni uwzględnić spotkania wspólnot, do których należą, czy też nie. Jeśli „spotkania religijne” wymienione są obok mszy i nabożeństw, staje się jasne, że należy je policzyć, odpowiadając na pytanie o częstość udziału w praktykach. W przypadku pytania o „chodzenie do kościoła” część osób należących do ruchów wlicza udział w tych spotkaniach, a niektórzy tego nie robią. W związku z czym pytanie nie jest tak trafne i rzetelne, jak w wersji, która zawiera określenie „spotkania religijne”. Podsumowując, najlepiej, jeśli pytanie o częstość chodzenia do kościoła swoją treścią obejmuje udział w praktykach religijnych, takich jak: msze, nabożeństwa lub spotkania religijne (jak w kwestionariuszach ESS i CBOS).

Po drugie badani zwracają uwagę na obecność sformułowania „nie licząc ślubów, chrztów i pogrzebów”. Są bowiem osoby, które biorą udział w mszach tylko z okazji tego typu wydarzeń. Co więcej, w spontanicznych wypowiedziach podkreślają, że nie jest to udział z własnej potrzeby, ale motywowany kimś, przez kogo zostali zaproszeni. To rozróżnienie – na udział z własnej woli i z powodów społecznych – jest źródłem problemów w udzieleniu odpowiedzi na pytanie w przypadku, kiedy wymienione uroczystości nie są wykluczone z treści pytania. Wówczas niektórzy badani wybierają adekwatną do siebie częstotliwość, np. kilka razy w roku, a inni zaznaczają „nigdy”, choć prawda jest taka, że kilka razy w roku uczestniczą w mszy z okazji ślubu czy chrztu. Znowu więc pytanie okazuje się nie tak trafne i rzetelne, jak w sytuacji, kiedy zawiera sformułowanie „nie licząc ślubów, chrztów i pogrzebów” lub podobne. Wprost mówi o tym jeden z badanych: „No właśnie, no i, tanto pytanie było fajniejsze, dlatego że odróżniało tę sytuację, w której czasami ktoś bierze udział z powodów zupełnie niereligijnych, powiedzmy. Więc ja na przykład powiedziałbym, że kilka razy w roku mi się zdarza, ale to wcale nie dlatego, że odczuwam potrzebę, żeby przyjść do

kościół na przykład. Tylko jest to związane, nie wiem, mój brat miał ślub dwa tygodnie temu, uczestniczyłem w tej mszy jako uczestnik.” [W5]

Drugi wniosek do formułowania pytania o częstość chodzenia do kościoła dotyczy więc zawarcia w treści pytania wyraźnego wykluczenia ślubów i podobnych im uroczystości. Kolejną kwestią wartą uwagi jest kateria tego pytania. Pewne problemy z udzieleniem odpowiedzi mają osoby, które poza uroczystościami, na które zostały zaproszone, biorą udział w liturgii z okazji świąt. Są to jednak najczęściej tylko święta Bożego Narodzenia i Wielkanoc. Rozmówcy wybierający tę odpowiedź dość szybko ją odnajdują i zaznaczają, a jednocześnie nie potrafią powiedzieć, czym miałyby być „inne święta” (obecne w ankiecie WVS). Niektórzy mówią o ślubach lub pogrzebach, jakby nie zauważali wyłączenia ich z treści pytania. Bardziej precyzyjnie byłoby więc usunąć „inne święta” z kafeterii odpowiedzi lub stosować „tylko z okazji szczególnych świąt” (jak w ESS), przy czym wówczas nie ma jasności, jakie święta badani mają na myśli. Trzeba pamiętać, że dochodzenie do odpowiedzi na tego typu pytanie („mniej więcej jak często”, „jak często zazwyczaj”) jest zawsze jakimś uśrednianiem. W związku z tym osoby wybierające z kafeterii „w Boże Narodzenie i/lub Wielkanoc” biorą udział w tych świątach na ogół. Być może niektórym z nich zdarza się też uczestniczyć w innej – rzadkiej – uroczystości, ale wówczas nie wlicza jej do zaokrąglonego wyniku, adekwatnego do pytania „mniej więcej jak często”. Dobrze obrazuje to przykład rozmówczynie, która chodzi do kościoła z okazji tych dwóch świąt, a dodatkowo relacjonuje: „Pamiętam, że miałam taki zryw, że sama poszłam do kościoła, że miałam taką potrzebę jak papież [Jan Paweł II – przyp. MB] umarł. Ale nie wiem dlaczego. Może dlatego, że przez całe moje życie papież był, a potem zniknął. Poszłam do kościoła, bo miałam taką potrzebę iść do kościoła. On umarł wieczorem. Ja na drugi dzień poszłam do kościoła i to o jakiejś takiej porze typu siódma rano, chociaż nigdy tak wcześnie nie wstaję. Poszłam na mszę.” [W7]

Jak już zostało wspomniane, incydentalne zdarzenia nie są wliczane do odpowiedzi o częstość. Nie ma zatem potrzeby dodawania do najważniejszych dwóch świąt „innych”, ponieważ bywają one mylące dla rozmówców. W tym kontekście trzeba też dodać, że wyszczególnione z nazwy święta są łatwiejsze do zlokalizowania w kafeterii niż odpowiedź „kilka razy w roku” (jak w ankiecie CBOS). Jest ona o tyle problematyczna, że badani wahają się, czy dokładnie dwa razy kwalifikuje się do „kilka”. Aby ułatwić odpowiedź takim osobom, warto w kafeterii wymienić „Boże Narodzenie i/lub Wielkanoc” albo chociaż „z okazji najważniejszych świąt” (jak w ESS).

W kontekście kafeterii pojawia się też wątpliwość dotycząca pierwszej, najczęstszej możliwości. W odpowiedzi „częściej niż raz na tydzień” i „zazwyczaj kilka razy w tygodniu” odnajdują się zarówno osoby, które chodzą do kościoła codziennie, jak i ci, którzy raz w tygodniu są na mszy, a dodatkowo raz w tygodniu mają spotkanie swojej grupy modlitewnej, ruchu czy wspólnoty. Natomiast osoby uczestniczące w mszy świętej codziennie zwracają uwagę, że warto jest taką odpowiedź wyróżnić (jak w ankiecie ESS), ponieważ jest to istotny wskaźnik religijności. Udział takich respondentów nie jest zapewne duży, ale rzeczywistość ich religijność jest istotnie różna od tych, którzy biorą udział w niedzielnej mszy i jeszcze jednym spotkaniu lub nabożeństwie każdego tygodnia. Z tego względu przydatna okazuje się kategoria zawarta w pytaniu z kwestionariusza ESS. Na dowód niech posłuży wypowiedź badanego, który nie wypełniał tej ankiety:

„– To będzie ze dwa lata, jak chodzę codziennie. Więc ciężko coś innego zaznaczyć. Ale ja bym jednak dodał taką odpowiedź „prawie codziennie”.

– Czyli takie codziennie lub prawie codziennie?

– Tak. Bobym powiedział, że to jest istotny wyznacznik religijności. To już jest bardzo znaczące, że częściej niż raz na tydzień, ale to, że ktoś w ogóle chodzi codziennie, no to o czymś to jednak świadczy. Albo ma za dużo wolnego czasu, albo rzeczywiście mu zależy, tak?” [W2]

Wyróżnienie odrębnej kategorii dla maksymalnie dużej częstości jest bardziej potrzebne niż kilka odpowiedzi oddających częstość niższą niż w święta. Zliczenie mniejszej częstości (sprowadzające się do przypomnienia sobie całego ostatniego roku), biorąc pod uwagę, że najczęściej nie wiąże się z nią żadna regularność, jest na tyle problematyczne, że badani uśredniają wynik i nie podejmują trudu przypomnienia sobie wszystkich sytuacji udziału w mszach i nabożeństwach. Z tego względu chętniej wybierają po prostu odpowiedź „rzadziej” niż tak konkretną jak np. „raz na rok”.

Podsumowując, w pytaniu dotyczącym częstości chodzenia do kościoła po pierwsze wskazane jest sprowadzenie go do udziału w mszach, nabożeństwach i spotkaniach religijnych, niekoniecznie odbywających się w kościele. Po drugie zasadne jest wykluczenie ślubów, chrztów i pogrzebów, po trzecie – rozbitcie najczęściej kategorii na dwie odpowiedzi: uwzględniające codzienne uczestniczenie w liturgii i rzadsze niż codzienne

(ale częstsze niż raz na tydzień) oraz pozbycie się kategorii rzadszych niż w święta. Warto też, aby Boże Narodzenie i Wielkanoc były wymienione w kafeterii wprost lub ujęte jako „z okazji szczególnych świąt”, ponieważ łatwiej badanym odnaleźć taką odpowiedź i uznać ją za najbardziej trafną niż „kilka razy w roku”. Tego rodzaju wnioski są możliwe do osiągnięcia dzięki porównaniu pytania dotyczącego tej samej kwestii z różnych ankiet. Analiza protokołów werbalnych umożliwia opracowanie najbardziej trafnej i rzetelnej wersji.

Deklaracje wiary

Ilustracją wniosków drugiego rodzaju, a więc rozumienia terminów przez badanych, będzie pytanie nazywane generalnym stosunkiem do wiary. Stosuje się je jako najbardziej podstawowy miernik autoidentyfikacji respondentów. Dzięki wywiadam kognitywnym wiadomo, co kryje się pod pojęciami, z którymi utożsamiają się badani. Samo pytanie w wersji z ankiety CBOS wydaje się proste, ponieważ brzmi następująco: „Niezależnie od udziału w praktykach religijnych, czy uważa Pan(i) siebie za osobę:

- 1) głęboko wierzącą
- 2) wierzącą
- 3) raczej niewierzącą
- 4) całkowicie niewierzącą”.

Badany identyfikujący się z osobą całkowicie niewierzącą zauważa nieprecyzyjność pytania polegającą na domyśle, że chodzi o wiarę w osobowego Boga. Rozmówca przywołuje przykłady znajomych sobie ludzi, którzy nie wierzą w osobowego Boga, ale wierzą w reinkarnację czy wędrowkę dusz. W związku z tym uważa, że lepiej byłoby dodać pytanie, które doprecyzuje, w co wierzą badani. Sam rozmówca wskazałby wobec wszystkich wymienionych przez siebie możliwości „niewierzący”, ale – jak dodaje – wiele osób uważa się za ateistów, niewierzących w osobowego Boga, ale wierzą w zjawiska czy elementy innych religii. A co za tym idzie, warto wprowadzić rozróżnienie na ateistów i osoby całkowicie niewierzące (co jest intuicją o tyle słuszną, że obecna w literaturze przedmiotu – zob. Tyrała 2014). „Mogę sobie wyobrazić osobę, która na to pytanie odpowie, że jest osobą niewierzącą, ale zaznaczyłaby, że wierzy w jakiś konkretny aspekt. Chociażby, nie wiem, kontakt ze zmarłymi, którzy do niej przychodzą, czy do niej przemawiają. Jestem w stanie sobie to wyobrazić, że jest taki respondent. Znam osobiście osoby, które mówią, że nie wierzą, ale coś tam im się czasem przytrafia.” [W5]

Kolejny problem dostrzegają rozmówcy, którzy nie znajdują dla siebie właściwej odpowiedzi w kafeterii tego pytania. Zalicza się do nich badana praktykująca bardzo rzadko, która świadomie zdecydowała się wziąć wyłącznie ślub cywilny, a jednocześnie, jak twierdzi, wierzy w Boga. Chciałaby dodać możliwość „raczej wierząca”, która trafnie ją charakteryzuje. Gdyby kafeteria miała nie zawierać takiej odpowiedzi, to udzieliłaby odpowiedzi beztreściwej „nie wiem”. Nie jest to jednostkowa sytuacja: odpowiedź „wierząca” wydaje się tego typu badanym za bardzo zamknięta i niepasująca do osób negatywnie nastawionych do Kościoła instytucjonalnego, a także do osób wybiórczo podchodzących do wskazań Kościoła, jak i mało refleksyjnych wobec własnej wiary. Rozmówcy ci uważają, że trafnie charakteryzuje ich odpowiedź „raczej wierząca”. „– Tu mi brakuje takiej odpowiedzi, taką przepaść widzę między 2 a 3: „wierząca” i „raczej niewierząca”. Bo ta „raczej niewierząca” to jest bardziej do wierzących czy do niewierzących? Brakuje mi tu jakiejś odpowiedzi, bo ja bym się określiła jako „raczej wierząca”.”

– A jako wierząca się nie możesz określić?

„– No nie, bo nie za bardzo jestem.” [W7]

W dalszej kolejności ciekawe z perspektywy analitycznej jest unikanie odpowiedzi „głęboko wierzący”. Osoby, które praktykują częściej niż co niedzielę, należą do ruchów religijnych oraz uważają Boga i religię za bardzo ważne w swoim życiu, wolą określać się „wierzącymi”. Ponieważ z innych odpowiedzi można by się spodziewać, że są głęboko wierzącymi, byli dopytywani, dlaczego nie wybierają tej odpowiedzi. Argumentacje nie są spójne. Rozmówcy mają różne wyobrażenie tego, kim jest osoba głęboko wierząca. Niektórzy mówią wprost, że mają nadzieję, że tak ich postrzegają inni, ale świadomi swoich błędów czy niedociągnięć w sprawach wiary nie mogą uczciwie tak o sobie powiedzieć. Kwestia ta dotyczy się więc kryterium oceny własnej osoby, jakie badani mają zastosować. Na przykład jeden z rozmówców posługuje się odniesieniem do ogółu Polaków i na tej podstawie samego siebie ocenia jako wierzącego ponadprzeciętnie. Ponadto w dochodzeniu do odpowiedzi przywołuje, co inni o nim uważają. Wprowadza rozróżnienie na to, jak należałoby go zaklasyfikować, biorąc pod uwagę zewnętrzne kryteria i jego subiektywne zdanie. Dodaje, że

przyszedłoby się rozróżnienie na ludzi wierzących i zaangażowanych w życie religijne i wierzących, ale nie-zaangażowanych w życie religijne. Byłoby to inne kryterium oceny własnej osoby niż sama wiara, co uzasadniałoby odniesienie do innych osób.

„– Więc ja bym się sam nie nazwał głęboko wierzącym, ale biorąc pod uwagę taki przekrój społeczeństwa i myślenie innych ludzi, to w oczach innych ludzi wiem, że jestem, bo tak słyszałem, osobą głęboko wierzącą.”

– A sam siebie byś określił jako?

„– Osobę wierzącą.” [W2]

Inni rozmówcy, których można by uznać za głęboko wierzących, argumentują, że rozumieją przez to pojęcie osiągnięcie pewnej doskonałości. Niektórzy widzą w niej ludzi „bardziej restrykcyjnych” w przestrzeganiu wskazań Kościoła od siebie, inni twierdzą, że określić się tak mogą wyłącznie osoby konsekrowane. Inaczej mówiąc, badani bardziej wymagający od siebie nie są skłonni wskazywać wartości skrajnej, ponieważ oprócz zewnętrznych przesłanek, które by im to sugerowały, kierują się osobistą wiedzą o swoich niedociągnięciach do ideału, który sobie wyznaczyli.

„– Ja siebie bym zaznaczyła jako „wierząca”. To „głęboko wierząca” to trudno stwierdzić. Moim zdaniem „głęboko wierząca” to już jest takie życie spójne z założeniami.”

– A myślisz, że kogokolwiek dotyczy to określenie?

„– Wiesz co, myślę, że na przykład celibatariuszy czy osób, które żyją, powiedzmy, w świeckim świecie, ale są np. siostrami bezhabitowymi, czy osoby z Opus Dei myślę, że mogłyby się określić jako głęboko wierzące.” [W8]

Idąc za sugestiami rozmówców, w drugiej turze wywiadów badani odpowiadali na pytanie w formie uzupełnionej o dwie możliwości:

„Niezależnie od udziału w praktykach religijnych, czy uważa Pan(i) siebie za osobę:

- 1) głęboko wierzącą
- 2) wierzącą
- 3) raczej wierzącą
- 4) raczej niewierzącą
- 5) całkowicie niewierzącą
- 6) ateistę”.

W tej wersji pytania osoby o religijności podobnej do tych, którzy wcześniej wahali się między odpowiedzią „głęboko wierzący” i „wierzący”, rozważają wybór odpowiedzi między „wierzący” i „raczej wierzący”. Powtarza się tendencja do umniejszania własnej religijności przez osoby ponadprzeciętnie zaangażowane w życie religijne, co umożliwia jeszcze jedna odpowiedź dla wierzących. Osoby te argumentują w ten sam sposób, tzn. odnosząc się do swoich zachowań (kryterium zewnętrzne) uzupełnionych o wiedzę na temat „codziennej praktyki”. I wówczas dochodzą do wniosku, że bardziej adekwatna dla nich jest odpowiedź „raczej wierzący”, choć w poprzedniej wersji sugerowały ją osoby zupełnie niepraktykujące.

„I tutaj brakuje mi punktu siódmego, „starającą się być wierzącą” [śmiech]. No bo też pod pojęciem „wierząca” ja tutaj od razu rozumiem, nie wierzącą w Boga, tylko wierzącą Panu Bogu, no praktyka życia codziennego i grzeszność, no tak opowiadam się za Panem Bogiem, ale w praktyce wiele moich zachowań pokazuje, że mu nie ufam, a tak naprawdę każdy nasz grzech jest dowodem braku zaufania do Pana Boga, prawda? Więc w tym znaczeniu, no mówię, mogę powiedzieć, że „wierzę w Pana Boga i staram się jemu wierzyć”, natomiast praktyka pokazuje, że różnie to bywa.” [W11]

Formułując wniosek, należy powiedzieć, że punktem wyjścia w dochodzeniu do odpowiedzi na to pytanie są oczekiwania, jakie sam przed sobą stawia rozmówca. W drugim kroku przygląda się, na ile spełnia te oczekiwania, i wówczas klasyfikuje się do odpowiedniej kategorii. Dla cytowanego powyżej badanego celem jest pełne zaufanie do Boga przejawiające się brakiem grzechów. To, że zdarza mu się popełnić jakikolwiek grzech, sugeruje mu, że adekwatną odpowiedzią jest „raczej wierzący”. Zaś rozmówczyni, która przed wywiadem odbywającym się w niedzielę zamierzała pójść na mszę, ale tego nie zrobiła, wskazuje na odpowiedź „wierząca”. Na marginesie można dodać, że brak udziału w niedzielnej mszy jest przez Kościół definiowany jako grzech ciężki. Jednak ideał religijności, do którego dąży badana, jest inny niż w powyższym przykładzie. Na podstawie zarówno tych odpowiedzi, jak i innych fragmentów wywiadów kognitywnych można wysnuć wniosek, że osoby głęboko wierzące, ponadprzeciętnie zaangażowane w życie religijne mają tendencję do umniejszania własnej religijności, podczas gdy osoby praktykujące raz w tygodniu lub nie

w każdą niedzielę chętnie prezentują się w ankiecie lepiej. Zdaniem przywoływanej tu badanej dotyczy to nie tylko tematu religijności: „I tak jest tendencja w ankietach, że się dobrze człowiek przedstawia, reprezentuje siebie, nie?” [W12]. Okazuje się jednak, że w przypadku religijności istnieje pewna grupa osób, których to nie dotyczy i które umniejszają swoją religijność nie ze względu na fałszywą skromność, ale przez inny punkt odniesienia. Dla tej grupy jest on czymś więcej niż wypełnianiem podstawowych wskazań Kościoła (przykazań dotyczących praktyk – msza raz w tygodniu, spowiedź raz w roku itd.). Z ich odpowiedzi na inne pytania wynika bowiem, że wypełniają praktyki znacznie częściej, niż wymagają tego przykazania, a jednak nie uważają się za głęboko wierzących. Z kolei badani praktykujący na podstawowym poziomie nie mają wątpliwości i zaznaczają odpowiedź „wierzącą”.

Wersja po modyfikacji pozwala też na zrozumienie rozróżnienia między ateistami a osobami całkowicie niewierzącymi. Osoby wierzące uznają te terminy za tożsame, obecność obu postaw w jednym pytaniu budzi ich wątpliwości. Jednak okazuje się, że badany uznający się za osobę całkowicie niewierzącą chętnie relacjonuje, czym jego zdaniem różni się to od ateisty.

„– Myślę, że ateista jest po prostu osobą, która nie wierzy w Boga. A osoba całkowicie niewierząca jest osobą, która może nie czuć potrzeby... w sensie nie uznaje sił wyższych. Może coś w ten sposób. Takich nadludzkich. W sensie, no musiałbym zobaczyć definicję słowa „ateista”, ale wydaje mi się, że to jest po prostu człowiek niewierzący w Boga.”

– Okej. A ty się nie uważasz za ateistę, tylko za osobą niewierzącą, bo nie uznajesz w ogóle różnych sił wyższych, tak?

„– Tak. Tak, tak.” [W16]

Rozumienie to jest spójne z wypowiedzią rozmówcy, który w pierwszej turze wywiadów uznał się za ateistę, definiując niewiarę wyłącznie w kontekście stosunku do Boga. Sugerował, aby szczegółowo pytać badanych, w co wierzą, proponując możliwości nie tylko z doktryny katolickiej. Była to dość słuszną intuicją, jeśli patrzy się na kolejną osobę badaną, która uważa się za ateistę, a nie osobę całkowicie niewierzącą. W uzasadnieniu podaje te same pojęcia, którymi posłużył się cytowany wyżej badany.

„A no to ja się uważam za ateistę. Generalnie wierzę w reinkarnację i w to, że jest dusza, i tam... Sam mam takie doświadczenia, że czasem wydaje mi się, że doświadczam [podaje szeroki opis swojej „wędrówki duszy” – przyp. MB], bo generalnie ja wierzę w jakąś tam siłę, która sobie istnieje i jest duszą, jest jakby nienamacalna. Ale oczywiście nie wierzę w tą wersję, jak przedstawia ją Kościół. A osoba całkowicie niewierząca to jest taka, która się skupia tylko na takim stricte naukowo fizycznych sprawach. A... a ateista to jest ktoś, kto nie przyjmuje żadnej religii po prostu, ale może sobie w coś wierzyć chyba, nie?” [W17]

Warto podkreślić, że choć rozumienia rozmówców są zbieżne, to udzielając odpowiedzi, oczekują potwierdzenia, że ich wersja jest znana, a przynajmniej nieodosobniona. Oznacza to, że definicje ateisty i osoby niewierzącej nie są jeszcze w Polsce na tyle spopularyzowane, by sami zainteresowani biegle posługiwali się tymi terminami. Dokonując rozróżnienia, chwilę się wahają, a następnie bazują na własnych odczuciach i intuicji. Z odpowiedzi na inne pytania warto dodać do charakterystyki obu grup, że ateiści okazują się częściej przeciwnikami Kościoła instytucjonalnego niż osoby całkowicie niewierzące, którym niekoniecznie Kościół przeszkadza. Wręcz przeciwnie, potrafią docenić, że jest ważny dla ich bliskich czy że ma pozytywny wpływ na społeczeństwo. Ateiści wyrażają swoje niezadowolenie, że Kościół ma „tak duży wpływ” na ludzi i uważają, że szkodzi nawet ich bliskim (np. babci słuchającej Radia Maryja). W mniej skrajnych sytuacjach osoby niewierzące są gotowe uczestniczyć w ślubie znajomych odbywającym się w kościele, podczas gdy ateiści starają się nie wchodzić do kościołów, nawet zaproszeni na tego typu uroczystości. Wymaga to jednak dokładniejszych badań, ponieważ powyższe obserwacje bazują na kilku przykładach rozmówców.

Oprócz opisanych problemów badani nie mają wątpliwości, jak udzielić odpowiedzi na pytanie o auto-identyfikację wobec wiary. Można więc podsumować, że uzupełnienie kafeterii o możliwość odpowiedzi „raczej wierzącą” jest przydatne z punktu widzenia rozmówców praktykujących rzadko i niestosujących się do wskazań Kościoła. Jednak z powodu wskazywania tej odpowiedzi przez osoby o ponadprzeciętnym zaangażowaniu w życie religijne lepsza jest pierwotna wersja pytania. Do grupy „raczej wierzących” zaliczają się bowiem reprezentanci dwóch odległych od siebie postaw. Jedną z nich zewnątrzni obserwatorzy nazwaliby „głęboko wierzącymi”, jednak osoby należące do niej wyznaczają sobie wyższe cele i przez wzgląd na wiedzę o stopniu realizacji własnych oczekiwań nie mogą zaliczyć się do tej grupy. Drugą grupę stanowią osoby, które mają świadomość, że nie spełniają podstawowych wskazań Kościoła dotyczących praktyk czy

moralności, a jednocześnie wierzą w Boga. Warto na koniec wspomnieć, jak różne postawy kryją się w grupie identyfikujących się jako „wierzący” – od bardzo zaangażowanych w życie religijne, którzy zaniżają swoją religijność, do osób praktykujących nieregularnie, które nie przemyślały swojej religijności.

Podsumowanie

Wnioski płynące z wywiadów kognitywnych są dwojakiego rodzaju. Dzięki realizacji badania tą metodą pozyskuje się wiedzę o sposobie udzielania odpowiedzi na pytania, a więc wiedzę, jakich możliwości brakuje w kafeterii, jakie są dla badanych łatwiejsze i bardziej intuicyjne, a które nastroczają im problemów. W efekcie możliwe jest zaproponowanie najbardziej optymalnej wersji pytania mierzącego daną kwestię, co zostało zaprezentowane na przykładzie częstości chodzenia do kościoła. Nie zawsze jednak proste przełożenie oczekiwań rozmówców na nowe brzmienie pytania przynosi pożądane rezultaty, co ukazuje przykład odpowiedzi „raczej wierzący” w pytaniu o autoidentyfikację wobec wiary. Sytuacja ta każe zwrócić uwagę, że ważniejszym celem realizacji wywiadów kognitywnych jest poznanie rozumienia pojęć przez badanych. W przypadku wiary okazuje się, że badani mają różne wzorce, do których dążą w swoim życiu religijnym (nigdzie w ankietach nie są jednak o nie pytani). Udzielając odpowiedzi, konfrontują własną wiedzę o stopniu realizacji dążenia do tego wzorca z wymaganiami, jakie sobie stawiają, i na tej podstawie określają samych siebie. W rezultacie rozmówcy praktykujący na podstawowym poziomie (tj. zgodnie ze wskazaniami Kościoła) nie mają problemu, by uznać się za „wierzących”, podczas gdy osoby, które przez innych (na podstawie zachowań) byłyby uznane za „głęboko wierzące”, nie są skłonne określić się jako „wierzący” i chciałyby obniżyć swoją ocenę. Przenosząc to na metapoziom, należy powiedzieć, że odsetki „głęboko wierzących” są prawdopodobnie w Polsce zaniżone, podczas gdy odsetek „wierzących” (przy braku odpowiedzi „raczej wierzący” w kafeterii) nieco zawyżony. Badania prowadzące do tego rodzaju refleksji są więc niezwykle cenne do interpretacji danych sondażowych, nie tylko w kontekście przemian religijności, i warte kontynuowania.

Bibliografia

- Beatty P., Willis G. (2007), *Research synthesis: The practice of cognitive interviewing*. „Public Opinion Quarterly”: 71, s. 287–311.
- Boeije H.R., Willis G. (2011), *Introducing the CIRF: A framework for reporting cognitive interviewing studies. Paper presented at the European Survey Research Association, Lausanne, Swiss*.
- Buers C., Triemstra M., Bloemendala E., Zwijnenberga N.C., Hendriksa M., Delnoijc D.M. (2014), *The value of cognitive interviewing for optimizing a patient experience survey*. „International Journal of Social Research Methodology”: 17(4), s. 325–340.
- CBOS (2012), *Metoda i znaczenie. Problematyka rozumienia w badaniach sondażowych*, Warszawa.
- CBOS (2015), *Kanon wiary Polaków. Komunikat z badań* (oprac. R. Boguszewski). Warszawa.
- CBOS (2015), *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II. Komunikat z badań* (oprac. R. Boguszewski). Warszawa.
- Collins D. (2003), *Pretesting survey instruments: An overview of cognitive methods*. „Quality of Life Research”: 12, s. 229–238.
- Drennan J. (2003), *Cognitive interviewing: verbal data in the design and pretesting of questionnaires*. „Journal of Advanced Nursing”: 42(1), s. 57–63.
- Ericsson K.A., Simon H.A. (1980), *Verbal reports as data*. „Psychological Review”: 87, s. 215–250.
- Grabowska M., Szawiel T. (red.) (2005), *Religijność społeczeństwa polskiego lat 80*. Warszawa, pierwsze wydanie: 1989, na prawach rękopisu.
- Grzeszkiewicz-Radulska K. (2012), *Metody badań pilotażowych*. „Acta Universitatis Lodziensis Folia Sociologica”: 42, s. 113–141.
- Hofmeyer A., Sheingold B. H., Taylor R. (2015), *Do You Understand What I Mean? How Cognitive Interviewing Can Strengthen Valid, Reliable Study Instruments And Dissemination Products*. „Journal of International Education Research”: 11 (4), s. 261–267.
- Knafl K., Deatrck J., Gallo A., Holcombe G., Bakitas M., Dixon J. (2007), *The analysis and interpretation of cognitive interviews for instrument development*. „Research in Nursing & Health”: 30, s. 224–234.

- Levine R., Fowler F. Jr., Brown J. (2005), *Role of cognitive testing in the development of the CAHPS hospital survey*. „Health Research and Educational Trust”: 40, s. 2037–2056.
- Loftus E. (1984), *Protocol Analysis of Responses to Survey Recall Questions*. [w:] T. Jabine, M. Straf, J. Tanur, R. Tourangeau (red.), *Cognitive Aspects of Survey Methodology: Building a Bridge Between Disciplines*. Washington, DC: National Academy Press.
- Mariański J., Zareba S.H. (2002), *Metodologiczne problemy badań nad religijnością*. Ząbki: Apostolicum.
- Presser S., Couper M., Lessler J., Martin E., Rothgeb J., Singer E. (2004), *Methods for testing and evaluating survey questions*. „Public Opinion Quarterly”: 68, s. 109–130.
- Priede C., Farral S. (2011), *Comparing results from different styles of cognitive interviewing: ‘Verbal probing’ vs. ‘thinking aloud’*. „International Journal of Social Research Methodology”: 14, s. 271–287.
- Tourangeau R. (1984), *Cognitive sciences and survey methods*. [w:] T. Jabine, M. Straf, J. Tanur, R. Tourangeau (red.), *Cognitive Aspects of Survey Methodology: Building a Bridge Between Disciplines*. Washington DC: National Academy Press.
- Tyrała R. (2014), *Bez Boga na co dzień. Socjologia ateizmu i niewiary*. Kraków: Zakład Wydawniczy Nomos.
- Van Someren M.W., Bernard Y.F., Sanberg A.C. (1994), *The think aloud method. A practical guide to modeling cognitive processes*. London: Academic Press.
- Willis G. (1999), *Cognitive interviewing a ‘how to guide’. Reducing survey error through research on the cognitive and design processes in surveys. Short course presented at the 1999 meeting of the American Statistical Association*. Rockville, MD: Research Triangle Institute.
- Willis G. (2004), *Cognitive Interviewing Revisited: A Useful Technique, in Theory?* [w:] S. Presser, M. Couper, J. Lessler, E. Martin, J. Rothgeb, E. Singer (red.), *Methods for Testing and Evaluating Survey Questionnaires*. New York: Wiley.

NOTY O AUTORACH

Józef Baniak – prof. zw. dr hab., pracuje w Instytucie Socjologii na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Jego działalność naukowo-badawcza obejmuje: socjologię religii i religijności, socjologię powołań duchownych i stanu duchownego, socjologię moralności, socjologię młodzieży, socjologię Kościoła i parafii, a także filozofię religii, filozofię dialogu, etykę społeczną, teologię praktyczną. Jest autorem książek i ok. 350 opracowań (artykułów i rozpraw) naukowych i popularnonaukowych zamieszczanych w znaczących periodykach polskich i zagranicznych.

Marta Bożewicz – mgr socjologii i polityki społecznej na Uniwersytecie Warszawskim; obecnie doktorantka w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. W ramach doktoratu zajmuje się metodologią badań nad religijnością w zakresie sondażu, starając się wypracować nowe sposoby mierzenia tego obszaru życia. Główne zainteresowania naukowe wiąże z socjologią religii i metodologią badań społecznych.

Marcin Choczyński – dr, socjolog, adiunkt w Instytucie Socjologii na Wydziale Nauk Historycznych i Społecznych Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Ukończył studia podyplomowe z zakresu pedagogiki na Wydziale Administracji i Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej oraz ochrony własności intelektualnej na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Sekretarz redakcji „Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego/Academic Journal of Sociology” oraz Pracowni Badawczej Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości (PPPiW) afiliowanej w Instytucie Socjologii UKSW. Zainteresowania naukowo-badawcze: struktura i stratyfikacja społeczna, pojęcie zmiany społecznej i rewolucji, socjologia wychowania.

Janusz Mariański – emerytowany profesor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Jego aktywność badawcza koncentruje się wokół trzech dyscyplin naukowych: socjologii religii, socjologii moralności i katolickiej nauki społecznej. Przedmiotem zainteresowania Janusza Mariańskiego są m.in.: socjologiczne teorie religii i moralności, relacje między religijnością i moralnością, orientacje religijne i moralne Polaków (w tym młodzieży), postawy prospołeczne i godnościowe, etos pracy, rodzina i małżeństwo w świadomości Polaków, Kościół katolicki wobec przemian religijnych i moralnych w społeczeństwie polskim; autor ponad 1000 artykułów naukowych i popularnonaukowych oraz 52 książek.

Luiza Organek – mgr, socjolog. Obecnie doktorantka drugiego roku w Instytucie Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego. W ramach doktoratu zajmuje się problematyką związków religii z tożsamością etniczną mniejszości niemieckiej w Polsce. Główne zainteresowania naukowe łączy z funkcjonowaniem mniejszości narodowych i etnicznych na poziomie lokalnym, religijnością w kontekstach transnarodowych oraz z badaniami miejsc pamięci.

Wojciech Sadłoń SAC – dr, teolog i socjolog. Jest dyrektorem Instytutu Statystyki Kościoła Katolickiego S1C. Jego dorobek naukowy obejmuje przede wszystkim socjologię katolicyzmu, religijności, kapitału społecznego oraz trzeciego sektora. Jest duszpasterzem studentów w Warszawie.

Stanisław Adam Wargacki SVD – dr socjologii (KUL JPPII), magister teologii (KUL), magister antropologii (The Catholic University of America, Washington, DC); były misjonarz w Papui Nowej Gwinei. Autor kilkudziesięciu artykułów naukowych, również w językach obcych (angielski, niemiecki) i recenzji oraz ponad stu sześćdziesięciu haseł encyklopedycznych zamieszczonych w leksykonach, słownikach i encyklopediach z za-

kresu socjologii religii i religioznawstwa. Zainteresowania badawcze: socjologia religii i duchowości, nowe ruchy religijne, antropologia kulturowa, odmienne stany świadomości, neuroteologia.

Sławomir Henryk Zaręba – ks. prof. dr hab., socjolog, nauczyciel akademicki. Badacz z zakresu socjologii młodzieży, etosów zawodowych, kultury, religijności, moralności. Kierownik Pracowni Badawczej Polskiego Pomiaru Postaw i Wartości (PPPiW). Członek Rady do spraw Polityki Senioralnej przy MRPiPS oraz Rady Centrum Badania Opinii Społecznej. Redaktor naczelny „Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego/-Academic Journal of Sociology”.

ZESPÓŁ RECENZENTÓW UCS 2016

Janusz Balicki – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Piotr Binder – Polska Akademia Nauk
Elżbieta Bojanowska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Piotr Broda-Wysocki – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Izabela Bukalska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Mirosław Chałubiński – Uniwersytet Zielonogórski
Aniela Dylus – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Weronika Felcis – Polskie Towarzystwo Ewaluacyjne
Martyna Kawińska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wojciech Klimski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Piotr Komorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Olga A. Kotowska-Wójcik – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Barbara Lewenstein – Uniwersytet Warszawski
Maria Libiszowska-Żółtkowska – Uniwersytet Warszawski
Jolanta Łodzińska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Sławomir Łodziński – Uniwersytet Warszawski
Janusz Mariański – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Paweł Matuszewski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wojciech Misztal – Uniwersytet Marii Curie Skłodowskiej / UKSW
Andrzej Najda – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Mikołaj Pawlak – Uniwersytet Warszawski
Arkadiusz Peisert – Uniwersytet Gdański
Jolanta Perek-Biała – Szkoła Główna Handlowa / Uniwersytet Jagielloński
Andrzej Potocki – Uniwersytet Warszawski
Tomasz Rowiński – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Henryk Skorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Iwona Sobieraj – Uniwersytet Opolski
Maria Sroczyńska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Wojciech Świątkiewicz – Uniwersytet Śląski w Katowicach
Joanna Truszkowska – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Dariusz Wadowski – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Krzysztof Wielecki – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Rafał Wiśniewski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Andrzej Wójtowicz – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Artur Wysocki – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Marcin Zarzecki – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
Mateusz Zych – 05 Sigma R&D

STANDARD REDAKCYJNY UNIWERSYTECKIEGO CZASOPISMA SOCJOLOGICZNEGO/ ACADEMIC JOURNAL OF SOCIOLOGY I INFORMACJE DLA AUTORÓW

Dla autorów

„Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne/Academic Journal of Sociology” przyjmuje do publikacji jedynie teksty oryginalne. Przesłane teksty nie mogą być opublikowane w innych miejscach, ani być rozpatrywane pod kątem publikacji w żadnej redakcji.

Zgłoszenia prosimy nadsyłać pocztą elektroniczną na adres: m.choczynski@uksw.edu.pl Do każdego tekstu należy załączyć abstrakt w języku polskim i angielskim oraz słowa kluczowe również w języku polskim i angielskim. Prosimy o przestrzeganie wymagań technicznych.

Wymagania techniczne

- Tekst musi mieć postać komputeropisu w formacie A-4. Komputeropis ma być opatrzony numeracją ciągłą. Prosimy korzystać z czcionki Garamond lub Times New Roman, rozmiar 12, interlinia 1,15, wcięcie akapitu 1,25 cm. Marginesy każdej strony powinny mieć wymiary 25 mm.
 - Nazwa pliku z tekstem powinna zawierać jedynie trzy pierwsze słowa tytułu tekstu.
 - Tytuł naukowy, nazwisko, afiliacja, adres i telefon autora powinny być załączone wyłącznie w osobnym pliku, w celu zapewnienia anonimowości autora. Nazwa pliku powinna zawierać trzy pierwsze słowa tytułu tekstu i adnotację „-dane osobowe”.
 - Plik powinien być przesłany w formacie .doc, docx. lub .odt.
 - Do tekstu powinien być dołączony abstrakt (w jednym pliku) zawierający 100–200 słów oraz pojęcia podstawowe. Abstrakt i pojęcia podstawowe powinny być w języku polskim i angielskim.
 - Tytuły powinny być napisane drukowanymi literami. Nowy akapit należy rozpoczynać od wcięcia (1,25 cm).
 - Podtytuły powinny być pogrubione
 - Rekomendowany format not bibliograficznych na końcu tekstu:
 - Szczepański J. (1969), *Elementarne pojęcia socjologii*. Warszawa: PWN.
 - Welland A.P. (1991), *Ukryte porównania*. „Studia Socjologiczne” 1–2: 91–108.
 - Janicka K. (1970), *Społeczne aspekty ruchliwości geograficznej*. [w:] W. Wesołowski (red.) *Zróżnicowanie społeczne*. Wrocław: Ossolineum.
- Przy tym systemie not bibliograficznych, cytaty w tekście, z odwołaniem do autora ma następującą postać: [Szczepański 1969: 31].
- Jeśli w tekście są przypisy, powinny być one nieliczne, krótkie i umieszczone na dole strony.
- Ponadto autorzy proszeni są o złożenie wraz z tekstem:
 - Zeskanowanego i podpisanego oświadczenia o treści:

Imiona i nazwiska autorów

Oświadczam(y), że praca pt.złożona do publikacji w „Uniwersyteckim Czasopiśmie Socjologicznym/Academic Journal of Sociology” jest wyłącznie mojego (naszego) autorstwa. Nikt spoza wskazanego grona autorów nie wniósł istotnego wkładu w powstanie publikacji oraz nie pojawiła się w nim osoba, której wkład był znikomy lub w ogóle nie miał miejsca. Ponadto oświadczam(y), że praca nie została wcześniej nigdzie opublikowana (niezależnie od języka) oraz nie jest rozpatrywana pod kątem publikacji w żadnej innej redakcji.

Podpis/Podpisy

- (Jeśli dotyczy) informacji o źródłach finansowania publikacji (np. stypendium autorskie, grant badawczy), wkładzie instytucji naukowo-badawczych, stowarzyszeń i innych podmiotów (*financial disclosure*).

Kwalifikowanie tekstów do publikacji

- Przed przesłaniem testu do recenzji sekretarz redakcji sprawdza, czy jest on zgodny z profilem merytorycznym pisma i spełnia wszystkie wymogi techniczne. Teksty, które spełniają powyższe warunki są przesyłane do redaktora naczelnego, który wyznacza recenzentów.
- Wybrane teksty są sprawdzane systemem antyplagiatowym.
- Każdy tekst jest recenzowany przez dwóch recenzentów w systemie double-blind review. Oznacza to, że recenzenci nie znają tożsamości autora a autor nie zna tożsamości recenzentów.
- Recenzje sporządzane są w formie pisemnej.
- Recenzje zawierają informacje o przyjęciu tekstu, konieczności dokonania poprawek wskazanych przez recenzenta lub odrzuceniu tekstu. Tekst, który otrzymał co najmniej jedną negatywną recenzję nie jest publikowany.

„Ghostwriting” i „Guest authorship”

Redakcja „Uniwersyteckiego Czasopisma Socjologicznego/Academic Journal of Sociology” przestrzega i wdraża zalecenia Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego dotyczące ochrony przed nieujawnionym autorstwem lub współautorstwem artykułu („ghostwriting”) i pozornym autorstwem lub współautorstwem artykułu (“guest authorship”). W związku z powyższym od autorów publikacji wymaga się ujawnienia wkładu poszczególnych osób w powstanie publikacji. Wykryte przypadki „ghostwriting” i „guest authorship” będą traktowane jako przejaw nierzetelności naukowej i z tego względu dokumentowane oraz przekazywane do właściwych instytucji.